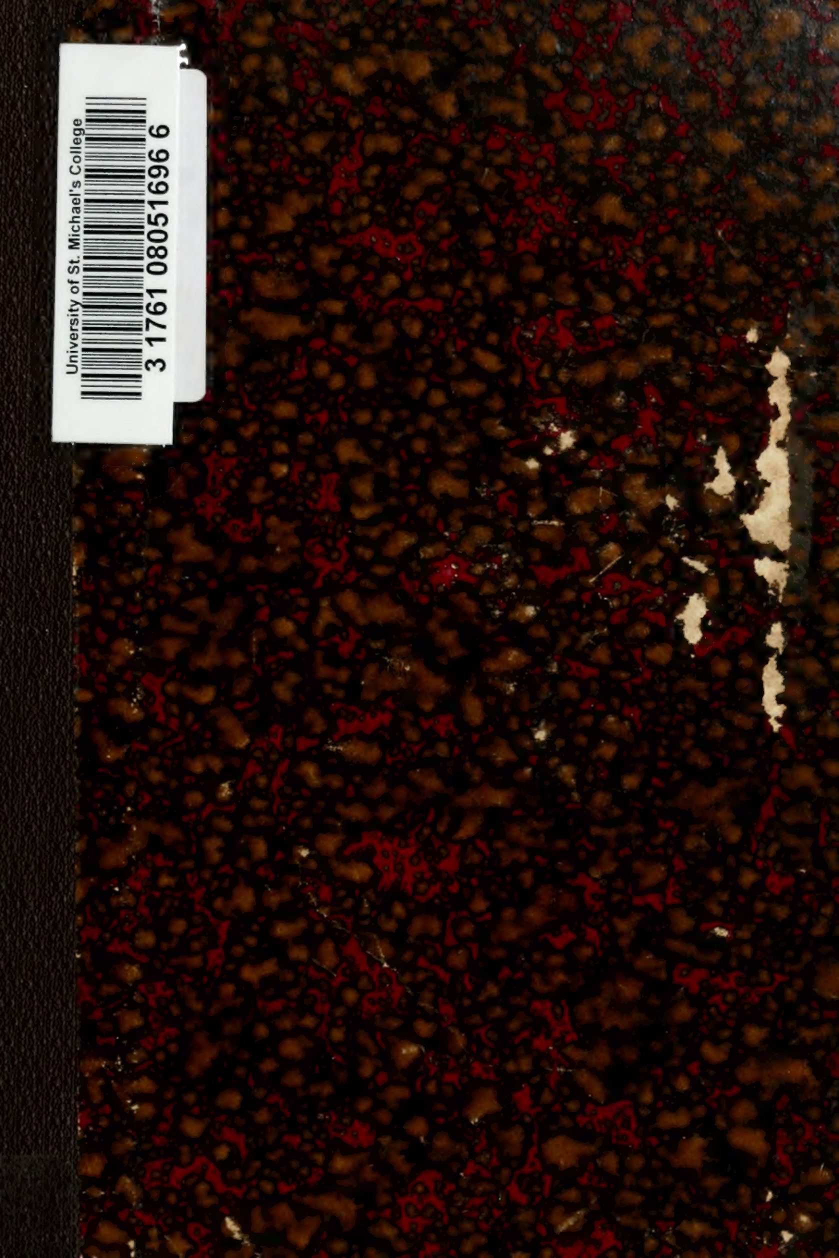
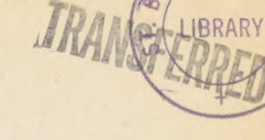
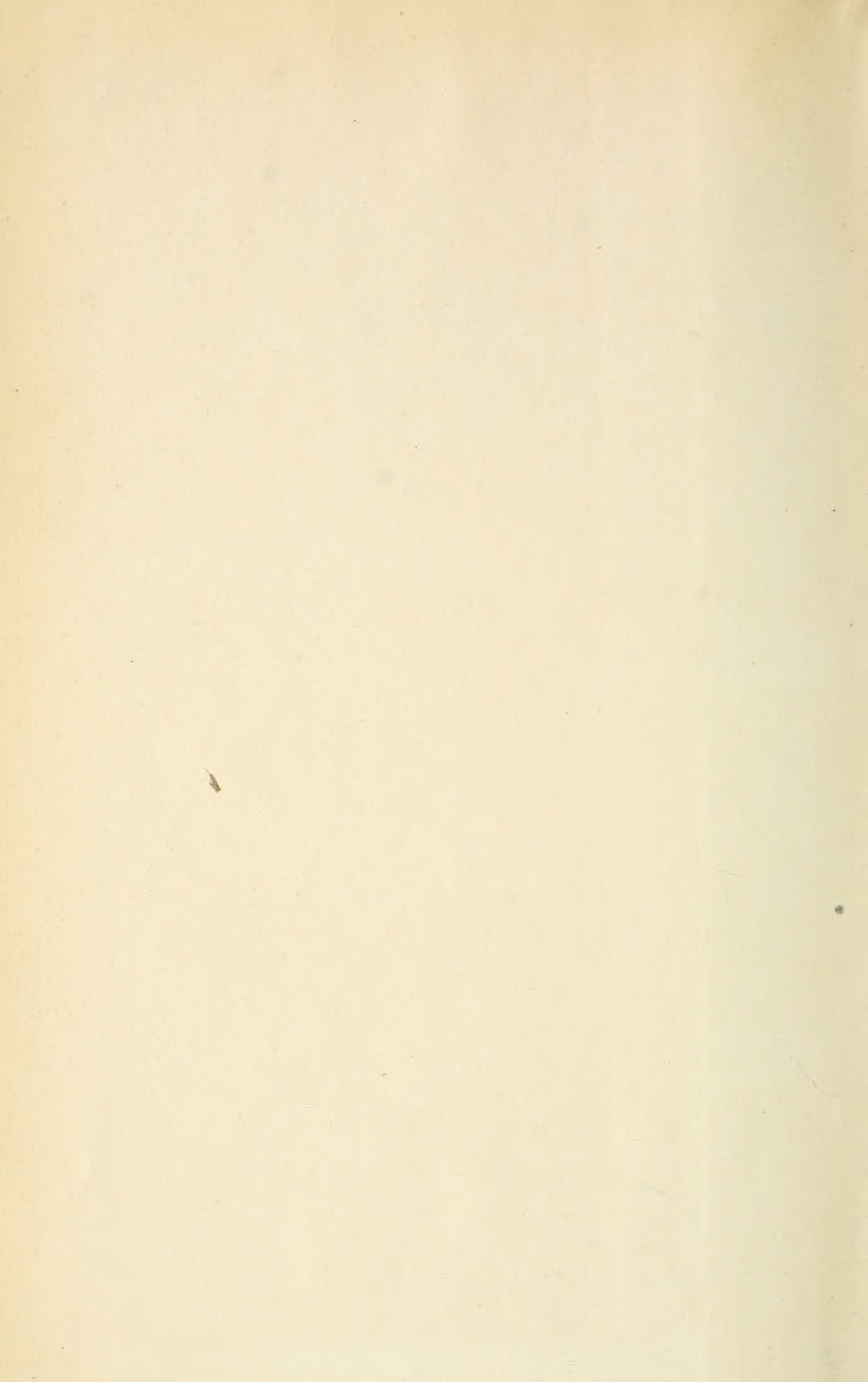





TRANSFERRED
LIBRARY


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY



Theologie und Glaube.

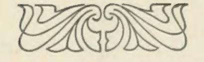
Zeitschrift für den katholischen Klerus,

herausgegeben von den Professoren der Bischöflichen
philosophisch-theologischen Fakultät zu Paderborn:

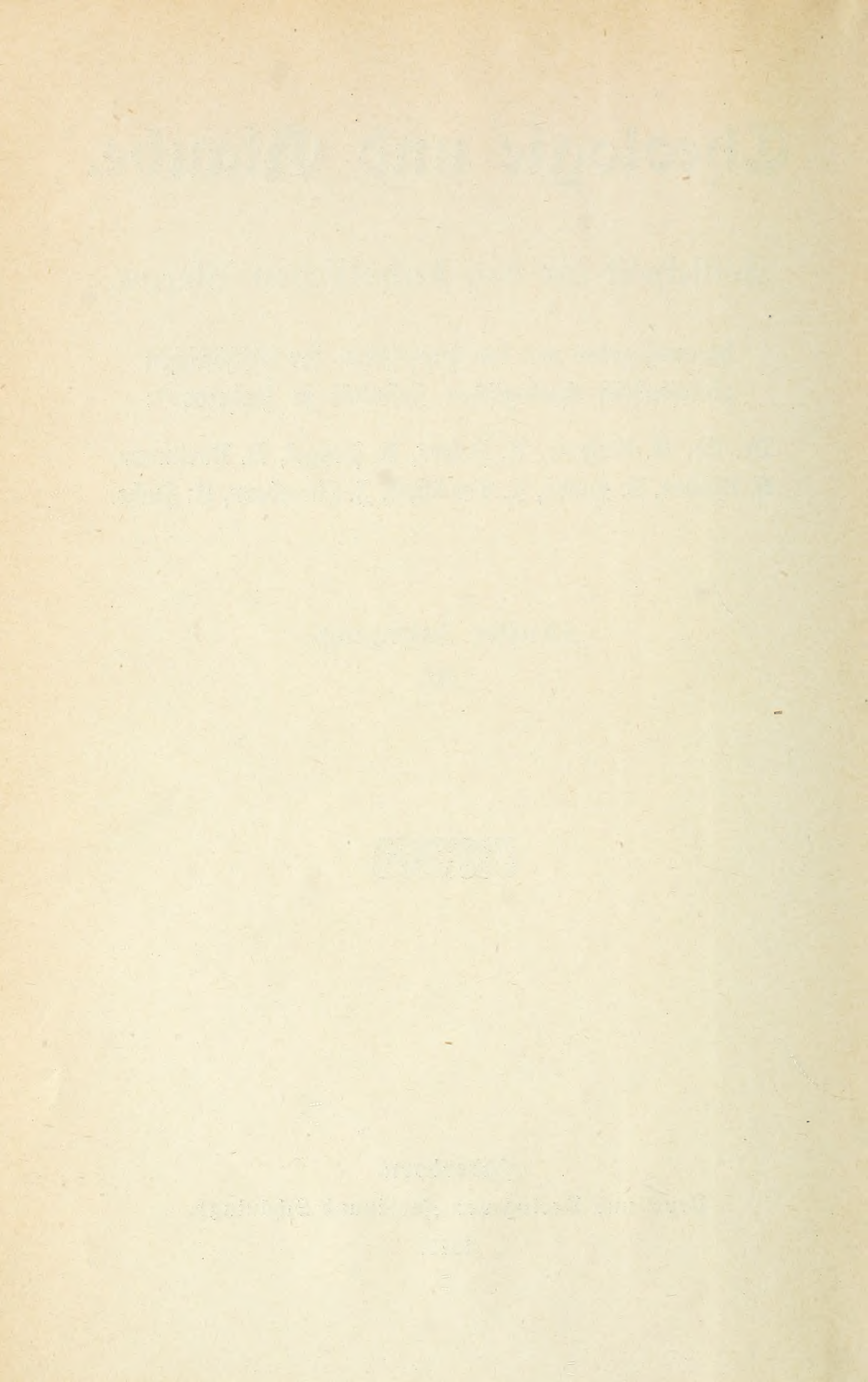
Dr. Dr. A. Kleffner, N. Peters, H. Poggel, B. Bartmann,
H. Müller, B. Funke, F. Tenckhoff, J. Linneborn, A. Fuchs.

Fünfter Jahrgang.

1913.



Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1913.



Inhalt

der Zeitschrift „Theologie und Glaube“, Jahrgang 5 (1913).

I. Aufsätze und kleine Beiträge.

[1] Die Titel der Bücher, über die referiert wurde, sind in dem Verzeichnisse unter VII aufgenommen.

V. Umschau in Welt und Kirche.

VI. Literarischer Anzeiger.

VII. Verzeichnis der besprochenen selbständigen Schriften.





Die Ablässe der Kreuzwegandacht.

Von Dr. N. Paulus, München.

In den Unterweisungen über die Kreuzwegandacht, die i. J. 1731 die Ablaßkongregation im besonderen Auftrage des Papstes Klemens XII. veröffentlicht hat, wird bezüglich der mit der Kreuzwegandacht verbundenen Ablässe erklärt, „daß jeder, der bei dieser heiligen Übung das Leiden des Herrn betrachtet, kraft päpstlicher Erlasse dieselben Ablässe gewinnt, die er gewinnen würde, wenn er persönlich die Stationen des Kreuzwegs zu Jerusalem besuchte".[1] Welche Ablässe sind aber für den Besuch der heiligen Stätten in Jerusalem bewilligt worden? Hierüber heißt es in denselben Unterweisungen: „Eine sichere und bestimmte Zahl von Ablässen, die mit dem Besuchen des Kreuzweges verbunden seien, darf weder von der Kanzel noch in anderer Weise verkündet und viel weniger an den Stationen oder Kapellchen angeschrieben werden; denn die Erfahrung hat oft gelehrt, daß man aus Unachtsamkeit oder durch Mißverständnis oder aus übertriebener Andacht die Wahrheit verfälscht oder unsicher gemacht hat." Diese Vorschrift, schrieb bald nachher der hl. Bernhard von Porto Maurizio, ist überaus weise, da unter Pius V. ein Brand in Jerusalem die einschlägigen Dokumente zerstört hat, so daß die Zahl der bewilligten Ablässe nicht mit Sicherheit angegeben werden kann; man weiß nur, daß sie recht zahlreich sind.[2] In demselben Sinne schreibt V. Thalhofer: „Auf den andächtigen Besuch der 14 Stationen in Jerusalem haben die Päpste schon frühe zahlreiche Ablässe, und zwar auf jede Station einen bestimmten, teils vollkommene, teils unvollkommene verliehen, die auch den armen Seelen im Fegfeuer zugewendet werden können; die Bestimmungen für die einzelnen Stationen können jedoch nicht mehr mit Sicherheit angegeben werden, weil die einschlägigen Dokumente durch einen Brand in der Grabeskirche unter Pius V. zerstört worden sind."[3] Was von dieser Behauptung, der man in vielen anderen Werken begegnen kann,[4] zu

[1] Fr. Beringer, Die Ablässe[13], Paderborn 1906, 313.

[2] Via sacra spianata, Roma 1731, in der Collezione completa delle opere del b. Leonardo da Porto Maurizio III, Roma 1853, 9.

[3] Kirchenlexikon VII[2] 1130.

[4] Vgl. z. B. P. Mocchegiani, Collectio indulgentiarum theologice, canonice ac historice digesta, Quaracchi 1897, 540: Indulgentiae S. Viae Crucis exercitio adnexae permultae sunt, tam partiales quam plenariae, uti constat ex Bullario

halten sei, wird sich aus der folgenden Untersuchung ergeben. Es soll darin dargelegt werden, was die historischen Quellen über die Herkunft der Ablässe von Jerusalem zu berichten wissen.

Es braucht wohl nicht eigens betont zu werden, daß durch diese Untersuchung der hohe Wert der Kreuzwegandacht selber nicht in Frage gestellt wird. Nicht umsonst hat der hl. Bernhard von Porto Maurizio, dieser eifrige Beförderer der Kreuzwegandacht, es als eine Verirrung bezeichnet, daß man eine so vorzügliche Andachtsübung nur wegen der damit verbundenen Ablässe verrichten wolle. Das Verlangen nach Ablässen, bemerkt er, ist gewiß sehr lobenswert; doch bilden die Ablässe nicht den kräftigsten Beweggrund für wahrhaft fromme Seelen, „die einen einzigen Grad der Gnade höher schätzen, als zahlreiche Ablässe".[1] Was uns zu dieser Andacht vor allem hinziehen soll, das ist der Gedanke, daß sie dem Herzen Jesu eine besondere Freude bereitet und für uns eine reiche Quelle der Gnaden ist.[2] Wie heilsam aber die Kreuzwegandacht schon an und für sich ist, schildert treffend K. Martin, der ehemalige Bischof von Paderborn: „O welch eine schöne und heilsame Übung christlicher Frömmigkeit ist nicht diese Kreuzwegandacht, wo ich mit meiner liebenden Erinnerung und Andacht meinen göttlichen Heiland auf seinem letzten schweren Gange Schritt vor Schritt im Geiste begleite bis hinauf auf Golgatha, bis hinauf auf das Kreuz, das er besteigt, bis hinab in sein Grab; bei jeder Station, gleich als ob der göttliche Kreuzträger selbst gegenwärtig wäre, niederfallend, alles in meiner Seele mitempfindend, was er auf diesem seinem letzten schweren Gange empfunden und gelitten hat; ihm für die Schmerzen, die seine Liebe für mich ertragen hat, mit Inbrunst dankend; ihm das Versprechen meiner Liebe, meiner Nachfolge, meiner Treue bis in den Tod erneuernd! Welch ein reicher Segen entspringt nicht aus dieser, im rechten Geiste geübten Andacht, und wie muß man nicht Gott auf den Knien danken, daß er gerade in dieser Zeit, wo der Unglaube wieder in einer so heftigen Feindschaft gegen das Kreuz entbrennt, dem christlichen Volke eine so innige Liebe zu dieser Andacht eingeflößt hat!"[3] Die so segensreiche Andacht würde also ihren vollen Wert behalten, auch wenn keine zahlreichen Ablässe damit verbunden wären.

Für den Besuch der heiligen Stätten in Jerusalem sollen die Päpste, wie behauptet wird, schon sehr frühe Ablässe erteilt haben. Man ist fast

Terrae Sanctae . . . Ob deperdita tamen vel igne consumpta documenta certus ac determinatus numerus indulgentiarum exhiberi nequit. — A. Maurel, Le chrétien éclairé sur la nature et l'usage des indulgences[17], Paris 1875, 195: Il est très certain que de nombreuses indulgences, soit plénières, soit partielles, furent accordées à ceux qui visitent les lieux saints de Jérusalem, comme on peut le voir dans le Bullarium Terrae Sanctae. Was es mit diesem Bullarium für eine Bewandtnis hat, wird sich weiter unten zeigen. — H. Ch. Lea, A history of auricular confession and indulgences III, Philadelphia 1896, 465: To pilgrims devoutly visiting these (Holy Places) there were indulgences granted, some plenary and some partial, though the details are lost by the destruction of the documents through a fire in the church under Pius V.

[1] In demselben Sinne hatte schon Thomas von Aquin geschrieben: Quamvis indulgentiae multum valeant ad remissionem poenae, tamen alia opera satisfactionis sunt magis meritoria respectu praemii essentialis, quod in infinitum melius est, quam dimissio poenae temporalis. Sum. Theol. Supplem. q. 25 a. 2 ad 2.

[2] Collezione completa delle opere III 19, 21.

[3] K. Martin, Das Kirchenjahr, Paderborn 1880, 144.

geneigt, anzunehmen, daß bereits im 8. Jahrhundert die Pilger in Jerusalem einen vollkommenen Ablaß gewinnen konnten, wenn man liest, was in einer Pilgerschrift jener Zeit erzählt wird. Im Jahre 722 hatte der Angelsachse Willibald, der spätere Bischof von Eichstätt, eine Pilgerfahrt nach dem Orient unternommen, aus dem er erst 729 zurückkehrte, um in das Kloster Montecassino einzutreten. Eine Schilderung seiner Pilgerreise verfaßte bald nach seinem Tode – er starb 786 oder 787 – eine Nonne des von ihm gegründeten Klosters Heidenheim. Diese Nonne, die berichtet, was sie aus dem eigenen Munde Willibalds gehört hatte, erzählt nun folgendes: In der Himmelfahrtskirche auf dem Ölberge befinden sich zwei Säulen; wer zwischen der Kirchenwand und den Säulen durchzukriechen vermag, der ist seiner Sünden ledig (liber est a peccatis suis).[1] Ist diese Befreiung von den Sünden, die man in jener Kirche zu finden glaubte, nicht als ein Ablaß zu betrachten?[2] Nein, denn im 8. Jahrhundert wußte man noch nichts von Ablässen, die beim Besuch heiliger Stätten gewonnen werden konnten.[3] Es handelt sich hier bloß um einen abergläubischen Volksbrauch, dem man auch bei nichtchristlichen Völkern begegnet.[4]

Nachdem im 11. Jahrhundert Bischöfe und Päpste begonnen hatten, für Kirchenbesuch und Almosen Ablässe zu erteilen, verlautet längere Zeit hindurch nichts von irgendeinem Ablaß für den Besuch der heiligen Stätten in Jerusalem. Abgesehen von den Kreuzzugsablässen, wird ein Ablaß für die Pilgerfahrt nach Jerusalem zum erstenmal erwähnt in Schreiben des Papstes Alexander III. Unterm 18. Juli 1163 erteilte dieser Papst einigen Adeligen, die sich verpflichtet hatten, mit der Abtei Cluny in Frieden zu leben, einen Ablaß von einem Jahre, „wie jenen, die nach Jerusalem pilgern". Einige Jahre später (1171 – 1172) gewährte Alexander III. den Teilnehmern an dem Kreuzzuge gegen die heidnischen Esthen einen Ablaß von einem Jahre, „wie wir ihn für den Besuch des heiligen Grabes in Jerusalem zu erteilen pflegen".[5] Dieser Ablaß von einem Jahre scheint bald in Vergessenheit geraten zu sein; wenigstens wird er in der Folgezeit nie erwähnt. Auch von anderen ähnlichen Ablässen hört man nichts im 13. Jahrhundert, das doch so reich ist an Ablaßverleihungen aller Art.[6]

Man hat wohl in neuester Zeit unter Berufung auf Alexander von Hales behauptet, daß im 13. Jahrhundert „für die Wallfahrt ins Heilige Land überhaupt ein vollkommener Ablaß gewährt wurde".[7] Allein Alexander

[1] T. Tobler und A. Molinier, Itinera Hierosolymitana, Genevae 1877, 266.

[2] Als Ablaß betrachtet von T. Tobler, Die Siloahquelle, St. Gallen 1852, 95. Denkmäler aus Jerusalem, St. Gallen 1853, 498.

[3] Vgl. Paulus, Die ältesten Ablässe für Almosen und Kirchenbesuch, in Zeitschrift für katholische Theologie 1909, 1 ff.

[4] Etwas Ähnliches erzählt man von der Amr-Moschee in Kairo. Vgl. R. Hartmann, Volksglaube und Volksbrauch in Palästina nach den abendländischen Pilgerschriften des ersten Jahrtausends, im Archiv für Religionswissenschaft 1912, 146.

[5] Migne, Patr. lat. CC 250, 861.

[6] Der gelehrte Palästina-Forscher G. Golubovich (Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente francescano I [1215 – 1300], Quaracchi 1906), der aus dem 13. Jahrhundert alles, was sich auf die Franziskaner in Palästina bezieht, mit großem Fleiß zusammengetragen hat, weiß nichts von Ablässen in Jerusalem zu berichten.

[7] P. Schanz, Die Lehre von den heiligen Sakramenten, Freiburg 1893, 622. Ähnlich C. Gutberlet in der Fortsetzung von Heinrichs Dogm. Theologie X, Münster 1902, 170.

von Hales[1] versteht unter der Peregrinatio terrae sanctae, für die ein vollkommener Ablaß erteilt werde, nicht die Wallfahrt ins Heilige Land überhaupt, sondern die Kreuzfahrt, wie ja damals die Kreuzfahrer allgemein als Pilger bezeichnet wurden. Richtig ist allerdings, daß zur Zeit, wo im Auftrage des Papstes ein Kreuzzug gepredigt wurde, auch solche, die nicht gegen die Ungläubigen kämpfen, sondern bloß aus Frömmigkeit das heilige Grab besuchen wollten, das Kreuz nahmen und wie die wirklichen Kreuzfahrer, falls man ihnen die Pilgerfahrt, den Anschluß an das Passagium generale gestattete, den vollkommenen Ablaß gewinnen konnten. Wollte aber jemand zu einer anderen Zeit, da kein Kreuzzug stattfand, eine Pilgerfahrt nach Jerusalem unternehmen, so war ihm dafür von autoritativer Seite kein vollkommener Ablaß in Aussicht gestellt.[2] In den Pilgerschriften aus jener Zeit ist denn auch niemals die Rede von einem Ablaß, den man in Jerusalem gewinnen könne.

Noch gegen Ende des 13. Jahrhunderts und in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts weiß niemand etwas von einem derartigen Ablaß zu berichten. Eine anonyme Pilgerschrift, die wohl um 1280 entstanden ist, zählt die heiligen Stätten in Jerusalem genau auf, ohne eines Ablasses Erwähnung zu tun; dagegen verzeichnet sie alle Ablässe, die man durch den Besuch der Kirchen in Akkon gewinnen konnte.[3] Der deutsche Dominikaner Burchard besuchte Jerusalem um 1283, Philipp Brusserius zwischen 1285—1291, der italienische Dominikaner Riccoldi um 1294, Marino Sanuto um 1306, Franziskus Pipinus, ein Dominikaner aus Bologna, im Jahre 1320, der englische Franziskaner Simon Simeonis im Jahre 1322, der Franziskaner Antonius de Reboldis aus Cremona in den Jahren 1327 und 1331, der Franziskaner Odorich von Pordenone um 1330, der Johanniter Wilhelm von Boldensele um 1333, der Augustiner Jakob von Verona im Jahre 1335, der Ritter Johann von Mandeville um 1336, der westfälische Pfarrer Ludolf von Suchem (Sudheim) zwischen 1336—1341. Alle diese Männer haben Reiseberichte hinterlassen;[4] von Ablässen ist darin niemals die Rede. Dem Berichte Jakobs von Verona ist freilich ein langes Verzeichnis zahlreicher vollkommener und unvollkommener Ablässe beigegeben (Peregrinationes et indulgentiae Terrae Sanctae).[5]

[1] Summa Theologiae, l. 4 q. 23 m. 8.

[2] Um darzutun, daß im 13. Jahrhundert bisweilen für die gewöhnliche Pilgerfahrt nach dem Hl. Lande ein vollkommener Ablaß erteilt wurde, verweist Lea (History of confession and indulgences III 187) auf ein bei Ripoll (Bullarium Ordinis Praedicatorum I 294) abgedrucktes Schreiben Alexanders IV. vom Jahre 1256. Allein von gewöhnlichen Pilgern ist in diesem Schreiben keine Rede, sondern von Dominikanern, die in Palästina die christliche Lehre predigen wollten. Nicht als gewöhnlichen Wallfahrern, sondern als Missionaren wurde ihnen derselbe Ablaß wie den Kreuzfahrern erteilt. Dasselbe Privilegium hatte schon 1238 Gregor IX. den Dominikanern und Franziskanern bewilligt.

[3] H. Michelant und G. Raynaud, Itinéraires à Jérusalem rédigés en français au XIe, XIIe et XIIIe siècles, Genève 1882, 227 sqq.

[4] Nähere bibliographische Angaben über diese Pilgerschriften, die ich alle eingesehen habe, findet man bei R. Röhricht, Bibliotheca geographica Palaestinae, Berlin 1890, 56 ff.

[5] Röhricht, Le pélerinage du moine augustin Jacques de Vérone, in Revue de l'Orient latin III (1895) 155 sqq.

Dies Verzeichnis ist aber ein späterer Zusatz; es fehlt denn auch in der deutschen Übersetzung des ursprünglichen Berichtes.[1]

Bis zum Jahre 1340 ist also in den Pilgerschriften von Ablässen, die in Jerusalem gewonnen werden könnten, nichts zu finden. Ist es nun denkbar, daß zu einer Zeit, in der man dem Ablasse so große Hochschätzung entgegenbrachte, alle Pilger, Geistliche und Laien, die Ablässe ganz mit Stillschweigen übergangen hätten, wenn solche mit dem Besuch der heiligen Stätten verknüpft gewesen wären?

Erst im Jahre 1345 begegnen wir einer Schrift, in der zahlreiche vollkommene und unvollkommene Ablässe aufgezählt werden. Diese Schrift stammt von dem italienischen Franziskaner Nikolaus von Poggibonsi, der 1345 eine Wallfahrt nach dem hl. Lande unternahm.[2] Er meldet von mehr als zwanzig vollkommenen Ablässen „von Schuld und Strafe", die man beim Besuch der heiligen Stätten inner- und außerhalb Jerusalems gewinnen kann; zudem zählt er viele unvollkommene Ablässe auf, bald von 7 Jahren, bald von 7 Jahren und 70 Tagen, einmal auch von 7 Jahren und 40 Tagen.

Die merkwürdige Ablaßliste, die zum erstenmal ganz unvermittelt in der Schrift des italienischen Franziskaners auftaucht, ist in der Folgezeit mit kleineren oder größeren Abweichungen sehr oft wiedergegeben worden. Aus den ersten Jahrzehnten der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts liegen leider keine ausführlichen Pilgerschriften vor;[3] dagegen gibt es mehrere aus den Jahren 1384—1395, die ebenso wie Nikolaus von Poggibonsi zahlreiche Ablässe aufzählen, so die Schriften des Italieners Simon Sigoli von 1384,[4] der Deutschen Peter Sparnau und Ulrich von Tennstädt von 1385,[5] des Augsburgers Lorenz Egen aus demselben Jahre,[6] des Bürgermeisters von Bordeaux Thomas de Swynburne von 1392,[7] des italienischen Notars Nikolaus de Martoni von 1394,[8] des Lothringers Ogier d'Anglure von 1395.[9] Der seltsame Ablaß von 7 Jahren und 70 Tagen hat in diesen späteren Schriften dem üblicheren Ablaß von 7 Jahren und 7 Quadragenen Platz gemacht. Beachtenswert ist auch, daß mehrere Pilger berichten, die vielen Ablässe der heiligen Stätten seien von Papst Silvester auf Ansuchen des Kaisers Konstantin und seiner Mutter Helena bewilligt worden.[10]

[1] Die deutsche Übersetzung findet sich in einer Handschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek: Cod. germ. 235.

[2] Libro d'oltramare di fra Niccolo da Poggibonsi, publicato da A. Bacchi della Legga, Bologna 1881.

[3] L. Conrady (Vier rheinische Palästina-Pilgerreisen, Wiesbaden 1882, 1 ff.) bringt wohl einen ausführlichen, von vielen Ablässen meldenden lateinischen Pilgerführer, der nach seiner Ansicht in den fünfziger oder sechziger Jahren des 14. Jahrhunderts abgefaßt worden wäre; die Schrift scheint jedoch aus späterer Zeit zu stammen.

[4] Viaggio al monte Sinai di Simone Sigoli, Firenze 1829.

[5] Veröffentlicht von R. Röhricht in Zeitschr. der Gesellsch. für Erdkunde XXVI, Berlin 1891, 479 ff.

[6] Abgedruckt in der Zeitschrift Das Ausland XXXVIII (1865) 917 ff.

[7] Veröffentlicht in Archives de l'Orient latin II 2, Paris 1884, 378 sqq.

[8] Veröffentlicht in Revue de l'Orient latin III (1895) 565 sqq.

[9] Fr. Bonnardot und A. Longnon, Le saint voyage de Jherusalem du seigneur d'Anglure, Paris 1878.

[10] So schreibt d'Anglure 13: En tous les lieux ou les croix sont signees, il y a pardon de peine et de coulpe: et es autres lieux qui point ne sont signez,

Von welchem Papste sind nun aber diese zahlreichen Ablässe erteilt worden? Daß sie nicht vom Papste Silvester (314–335) herrühren können, braucht wohl nicht eigens betont zu werden. Da sie um 1340, wie oben dargetan worden, noch nicht vorhanden waren und im Jahre 1345 zum erstenmal erwähnt werden, so wären sie von den damaligen Päpsten Benediktus XII. (1334–1342) oder Klemens VI. (1342–1352) schriftlich oder mündlich verliehen worden. Hätte aber einer dieser Päpste die Ablässe bewilligt, so würde man ihn sicher genannt haben. Aus dem Umstande, daß man sie bereits im 14. Jahrhundert auf Papst Silvester zurückführte, ergibt sich, daß damals von einer Bewilligung der Ablässe durch einen zeitgenössischen Papst nichts bekannt war. Dies alles drängt zur Annahme, daß alle Ablässe, die bei Nikolaus von Poggibonsi aufgezählt werden, kurz vor 1345 in Jerusalem selbst erdichtet worden sind.[1] Von wem sind sie aber erdichtet worden?

Es ist zu beachten, daß kurz vor 1345 die Franziskaner sich in Jerusalem niedergelassen und die Führung der Pilger übernommen hatten. Der Franziskaner Golubovich hat in jüngster Zeit behauptet, daß die Minoriten bereits am Anfang des 14. Jahrhunderts in Jerusalem eine Niederlassung hatten.[2] Er verweist hierfür auf Marcellino da Civezza,[3] der indessen nur den einen oder anderen späteren Gewährsmann aufzuführen weiß. Größere Beachtung scheint eine von Golubovich veröffentlichte arabische Urkunde aus dem Jahre 1309 zu verdienen.[4] Ist doch in dieser Urkunde von Ordensbrüdern die Rede, die auf dem Berge Sion und beim heiligen Grab Niederlassungen hätten. Das Datum des Schriftstückes ist aber vom Abschreiber offenbar falsch notiert worden; denn die beiden in der Urkunde genannten Niederlassungen hat der Minoritenorden erst im Jahre 1333 erhalten. Dies meldet die Chronik der 24 ersten Generale des Ordens und bemerkt dazu, daß von da an (ex tunc) die Brüder an den beiden Stätten sich aufhielten.[5] Die Erwerbung der heiligen Stätte auf dem Berge Sion und die Erlaubnis, am hl. Grabe sich niederzulassen, verdankten die Minoriten dem König Robert von Neapel und seiner Gemahlin Sancia, die hierfür dem Sultan von Ägypten eine nicht geringe Summe gezahlt hatten. Dies erfahren wir aus einem Schreiben vom 21. November 1342, in welchem Klemens VI. auf Ansuchen der Königin Sancia dem Ordensgeneral befiehlt, die Niederlassungen in Jerusalem, wo bereits einige Brüder sich befänden (iam certi fratres sunt

quelconques ilz soient, il y a pardon sept ans et sept quarantaines. Et furent données les dictes indulgences de saint Silvestre, pape, à la priere et requeste de saincte Helene et de saint Constantin.

[1] Zu einem ähnlichen Resultat gelangt auch der englische Jesuit H. Thurston in seiner Schrift The Stations of the Cross, London 1906; ins Französische übersetzt von A. Boudinhon, Étude historique sur le Chemin de la Croix, Paris 1907, 248 sqq. In seiner Vorrede bemerkt Thurston, es sei ihm nicht gelungen, sich bezüglich der Kreuzwegablässe eine feste Ansicht zu bilden, und er wünsche daher, daß jemand anders die Frage eingehender behandle. K. A. Kneller (Geschichte der Kreuzwegandacht, Freiburg 1908) hat die Ablaßfrage nicht behandelt.

[2] G. Golubovich, Serie chronologica dei Superiori di Terra Santa, Jerusalem 1896, 9.

[3] M. da Civezza, Storia universale delle missioni francescane III, Rom 1859, 287 sqq.

[4] Serie chronologica 129.

[5] Analecta Franciscana III, Quaracchi 1897, 506.

ibidem), mit zwölf frommen Brüdern zu versehen.[1] Seit 1333 befanden sich also Franziskaner zu Jerusalem. Wie aus verschiedenen Reiseberichten zu ersehen ist, waren sie die Führer der Pilger. Ist es nun allzu gewagt, anzunehmen, daß diese Pilgerführer durch eine pia fraus, die im Mittelalter keineswegs so streng beurteilt wurde wie heute, die vielen Ablässe erdichtet haben? Aber wer diese Ablässe auch erdichtet haben mag, jedenfalls ist man berechtigt, sie als unecht zu betrachten. Von Päpsten sind sie nicht bewilligt worden.

Wohl haben schon im 14. Jahrhundert die Päpste bisweilen den Jerusalempilgern Ablaßprivilegien erteilt, aber solche, die mit den oben erwähnten nichts gemein haben. Einem Laien aus der Diözese Senlis, der die heiligen Stätten in Jerusalem besuchen wollte, bewilligte im Jahre 1336 Papst Benedikt XII., daß ihm sein Beichtvater während der Pilgerfahrt in Todesgefahr die volle Verzeihung der Sünden (plenam remissionem peccatorum), also einen vollkommenen Ablaß erteilen könne.[2] Dasselbe Privilegium gewährte im Jahre 1364 Urban V. zwei englischen Rittern und vierzig anderen Personen, die mit ihnen nach Jerusalem pilgern wollten. Falls sie auf ihrer Wallfahrt in Todesgefahr kommen sollten, konnte ihnen der Beichtvater mit päpstlicher Vollmacht den vollkommenen Ablaß erteilen.[3] Ähnliche Privilegien werden wohl noch manchen anderen Jerusalempilgern jener Zeit verliehen worden sein. Von den Ablässen aber, die seit 1345 in den Pilgerschriften aufgezählt werden, waren diese Privilegien ganz verschieden. Jene Ablässe waren als örtliche mit dem Besuch der heiligen Stätten verknüpft, der vollkommene Ablaß aber, der mit päpstlicher Vollmacht den Pilgern erteilt werden konnte, war eine rein persönliche Gnade, auf die nur die in dem päpstlichen Schreiben genannten Personen ein Anrecht hatten und die im Notfall auch schon vor der Ankunft in Jerusalem in Wirksamkeit treten konnte. Der letztere Ablaß war an die priesterliche Absolution geknüpft, während dies bei den Ablässen von Jerusalem nicht der Fall war.

Im Laufe des 15. Jahrhunderts haben manche Jerusalempilger, die ihre Reiseerlebnisse niederschrieben, nicht unterlassen, die vielen vollkommenen und unvollkommenen Ablässe der heiligen Stätten aufzuzählen. Daß ihre Angaben oft voneinander abweichen, darf bei der Art und Weise, wie diese Pilgerschriften zustande kamen, nicht wundernehmen. Bereits in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts hat auch ein in Jerusalem weilender Franziskaner sich die Mühe gegeben, den Ursprung der Ablässe aufzuhellen. Im Auftrag des Kustos des hl. Landes, Franziskus von Piacenza, sammelte Christophor von Varese alle Privilegien, die von den Päpsten den Minoriten im hl. Lande verliehen worden waren. Da er seine Arbeit dem Kustos gewidmet hat, dieser aber 1467—1472 seines Amtes waltete, so muß die Sammlung noch vor 1472 vollendet worden sein. Sie enthält 46 Bullen aus den Jahren 1230—1448. Den päpstlichen Schreiben hat Christophor auch einen aus mehreren Kapiteln bestehenden Kommentar beigefügt. Diese Schrift nun, die heute noch im Archiv der Franziskaner zu Jerusalem verwahrt wird, ist jenes Bullarium des Heiligen Landes, das von manchen älteren

[1] Eubel, Bullarium Franciscanum VI, Rom 1902, 93.

[2] J. M. Vidal, Lettres communes de Benoit XII. I, Paris 1903, nr. 3707.

[3] P. Lecacheux, Lettres secrètes et curiales du Pape Urbain V. Fasc. II. Paris 1906, nr. 1393.

und neueren Autoren erwähnt wird.[1] Aus diesem Bullarium, sagt man, ergibt sich, daß viele Ablässe für den Besuch der heiligen Stätten verliehen worden sind. Von derartigen Ablässen ist nun freilich in dem handschriftlichen Bullarium die Rede, aber nicht etwa in dem päpstlichen Schreiben, sondern in dem Kommentar des Sammlers. Dieser zählt nämlich die damals geltenden Ablässe auf,[2] bemerkt aber dabei, daß die Brüder bezüglich dieser Ablässe kein päpstliches Schreiben besitzen, sondern nur etliche alte Verzeichnisse, in denen berichtet wird, daß Papst Silvester auf Ansuchen Konstantins und der hl. Helena die Ablässe für die heiligen Stätten Palästinas verliehen hat.[3] Demnach war schon um 1470 kein päpstliches Schreiben vorhanden, das Auskunft gegeben hätte über die so zahlreichen Ablässe. Wer wird also noch behaupten wollen, daß unter Pius V. (1566 – 1572) durch einen Brand, von dem übrigens die zeitgenössischen Quellen nichts zu berichten wissen, die einschlägigen Dokumente zerstört worden sind?

Christophor von Varese spricht von alten Ablaßlisten (tabulae antiquae), die man in Jerusalem verwahre. Es handelt sich offenbar um die Vorlagen jener alten Ablaßverzeichnisse, die bereits in den Pilgerschriften des 14. Jahrhunderts zu finden sind und wovon eine Abschrift frühzeitig unter dem Titel Peregrinationes terrae sanctae in den Druck kam. Das gedruckte Schriftchen beginnt mit den Worten: Et est sciendum, quod in illis locis, in quibus est signum †, ibi est plenaria absolutio, scilicet a poena et culpa . . . Praedictae autem indulgentiae concessae fuerunt a S. Sylvestro Papa, ad preces S. magni Constantini imperatoris et S. Helenae matris eius.[4] Mit denselben Worten beginnt auch das handschriftliche Verzeichnis, das Quaresmius im Franziskanerarchiv zu Jerusalem vorfand: Et est sciendum quod in illis locis, in quibus non est signum sanctissimae crucis, sunt 7 anni et totidem quadragenae de indulgentia; at ubi est signum crucis, ibi indulgentia concessa est plenaria a poena et a culpa, ad preces S. Magni Constantini Imperatoris et S. Helenae matris eius, a S. Papa Silvestro.[5]

Gegen Ende des 15. Jahrhunderts hat noch ein anderer Franziskaner, Franziskus Suriano, sich eingehend mit den Ablässen von Jerusalem beschäftigt. Im Jahre 1483 kam Suriano nach Jerusalem, als Sekretär, wie es scheint, des Kustos des Hl. Landes. Ende 1484 nach Italien zurückgekehrt,

[1] Vgl. darüber Golubovich, Serie chronologica XXVII; Biblioteca I, 160.

[2] Für die in Jerusalem selbst gelegenen Stätten verzeichnet Christophor bloß neun vollkommene Ablässe: vier in der Grabkirche, drei auf dem Berge Sion, einen bei der Goldenen Pforte, einen anderen beim Hause des Pilatus; die vielen Ablässe von sieben Jahren und sieben Quadragenen, quas longum esset describere, werden nicht im einzelnen aufgezählt. Vgl. Fr. Quaresmius, Historica, theologica et moralis Elucidatio Terrae Sanctae I, Antwerpen 1639, 454.

[3] Sciendum est autem, quod de praemissis indulgentiis nulla apud fratres bulla apostolica habetur, sed tantummodo aliquae Tabulae antiquae in quibus continetur, quod ad petitionem Constantini et S. Helena matris eius Papa Silvester praedictas indulgentias contulit praedictis locis Terrae Sanctae. Mitgeteilt in folgender Schrift: Quotidiana Processio a Patribus agenda franciscanis in Ecclesia S. Sepulcri D. N. I. Chr. Hierosolymis cum indulgentiis proprio loco appositis, Hierosolymis 1900, 105.

[4] Ausgaben des Schriftchens erschienen schon 1481 und 1491. Vgl. Röhricht, Bibliotheca geogr. Palaestinae, nr. 267.

[5] Quaresmius I 445.

verfaßte er 1485 einen Traktat über die Ablässe des hl. Landes: Tratatello de le Indulgentie de terra sancta. Später kam Suriano wieder nach Palästina, und zwar als Guardian von Jerusalem oder als Kustos des hl. Landes, zunächst in den Jahren 1493—1495, dann in den Jahren 1512—1514. Nach Abschluß des zweiten Guardianats verbesserte und vermehrte er seine frühere Schrift, die er 1524 zu Venedig herausgab.[1] Über die Herkunft der Ablässe handelt Suriano im 70. Kapitel seines Traktates; er schreibt sie, wie so manche andere vor ihm, dem Papst Silvester zu. Doch weiß er auch von drei neuen vollkommenen Ablässen zu berichten, die man durch den Besuch der Thomaskapelle auf dem Berge Sion, der Helenakapelle in der Grabkirche und der Magdalenenkapelle in Bethanien gewinnen könne (S. 109, 125, 126). Hierfür beruft er sich mit Recht auf ein Schreiben von Sixtus IV. Bis zum Jahre 1480 war für die drei genannten Stätten nur ein Ablaß von 7 Jahren und 7 Quadragenen verzeichnet. Dies genügte den Franziskanern nicht. Zur Hebung der Wallfahrt baten sie den Papst, für den Besuch der drei Kapellen einen vollkommenen Ablaß zu erteilen Sixtus IV. kam ihrem Wunsche nach. Das Breve, worin der päpstliche Datar die mündliche Bewilligung der drei Ablässe amtlich bescheinigt, trägt das Datum vom 30. April 1480. Als Anhang zu der oben erwähnten Privilegiensammlung Christophors wird es heute noch im Ordensarchiv zu Jerusalem verwahrt.[2] Zwei weitere vollkommene Ablässe erteilte mündlich am 6. Februar 1489 Innozenz VIII., beide für zwei Stätten im Garten Gethsemani. Die schriftliche Bescheinigung findet sich ebenfalls im Anhang der mehrfach erwähnten Privilegiensammlung.[3] Hundert Jahre später, unterm 19. April 1588, hat Sixtus V. für den Besuch des heiligen Grabes und des Kalvarienberges einen vollkommenen Ablaß erteilt.[4] Den vollkommenen Ablaß für den Besuch des heiligen Grabes hat Innozenz XI. unterm 30. September 1681 erneuert.[5]

Innozenz XI. war es auch, der 1686 gewährte, daß die Mitglieder des Franziskanerordens von der Observanz, desgleichen die Mitglieder der an ihren Kirchen errichteten Bruderschaften durch den Besuch eines in den Kirchen und Klöstern der Franziskaner errichteten Kreuzwegs dieselben Ablässe sollten gewinnen können, die für den Besuch des Kreuzwegs in Jerusalem verliehen worden. Benediktus XIII. dehnte im Jahre 1726 das Privilegium auf alle Gläubigen aus, welche den Kreuzweg in einer Kirche des Franziskanerordens besuchen würden; sodann erlaubte Klemens XII. im Jahre 1731, daß durch die Franziskanerobservanten auch an Orten, die nicht dem Franziskanerorden unterstehen, Kreuzwege errichtet werden, welche die gleichen Privilegien wie die in Franziskanerkirchen befindlichen haben sollten. Benediktus XIII. hatte 1726 erklärt, daß man durch den Besuch des Kreuzweges alle Ablässe gewinnen könne, „welche die römischen Päpste den heiligen Stätten und deren Stationen inner- und außerhalb Jeru-

[1] Eine neue kritische Ausgabe veranstaltete G. Golubovich: Il trattato di Terra Santa di Frate Francesco Suriano. Milano 1900.

[2] Abgedruckt bei Quaresmius I 452, der es aber ganz irrig Innocenz IV. zuschreibt. Das richtige Datum gibt die Schrift: Quotidiana Processio 96 sq.

[3] Processio 98.

[4] Bulle abgedruckt bei Quaresmius I 425 sq.

[5] Processio 99.

salems bewilligt haben". Dies Privilegium wurde bald nachher bedeutend eingeschränkt. In den 1731 von der Ablaßkongregation veröffentlichten und von Klemens XII. bestätigten Unterweisungen über die Kreuzwegandacht ist nur noch die Rede von den Ablässen, die man gewinnen würde, wenn man persönlich „die Stationen des Kreuzwegs zu Jerusalem" besuchte. Es ist also nicht mehr die Rede von allen Ablässen der heiligen Stätten außerhalb Jerusalems, auch nicht von den Ablässen der heiligen Stätten innerhalb Jerusalems, die nicht zum Kreuzweg gehören.[1] Hiermit war die Entwicklung der mit der Kreuzwegandacht verbundenen Ablässe im wesentlichen abgeschlossen. Das Dekret der Ablaßkongregation von 1731 hat auch heute noch Geltung. Auf eine Anfrage, ob man durch den Kreuzwegbesuch auch die Ablässe der heiligen Stätten außerhalb Jerusalems gewinnen könne, antwortete die Ablaßkongregation am 26. März 1881: Standum declarationi Brevis Benedicti XIII. editae ex mandato Clementis XII. sub die 3. Aprilis 1731 ad num 9. Damit ist eben die oben erwähnte Unterweisung gemeint.[2]

Wie aus dem Gesagten hervorgeht, gibt es für die heiligen Stätten in Jerusalem bloß sechs vollkommene Ablässe, über deren Herkunft genaue Angaben vorliegen: die zwei von Sixtus IV. 1480 erteilten Ablässe für die Thomaskapelle auf dem Berge Sion und die Helenakapelle in der Grabkirche, die zwei von Innozenz VIII. 1489 bewilligten Ablässe für zwei Stätten im Garten Gethsemani, endlich die zwei von Sixtus V. 1588 verliehenen Ablässe für das heilige Grab und den Kalvarienberg. Die vielen anderen vollkommenen und unvollkommenen Ablässe sind nicht von Päpsten ausgegangen; sie sind vielmehr von allzu eifrigen Pilgerführern erdichtet worden. Wie verhält es sich aber heute mit diesen ursprünglich unechten Ablässen? Sind sie im Laufe der Zeiten rechtsgültig geworden? Diese Frage wird bejaht, und zwar aus einem doppelten Grund.

Man beruft sich zunächst auf das Gewohnheitsrecht, d. h. auf das durch wiederholte Handlungen der Gläubigen begründete Recht. Die Ablässe, sagt man, sind als Privilegien zu betrachten. Nun ist es aber allgemeine Lehre der Kanonisten, daß Privilegien durch rechtmäßige Gewohnheit erworben werden können.[3] Letzteres ist richtig; unrichtig ist aber, daß die Regeln, welche die Kanonisten bezüglich der Gewohnheit aufstellen, auf die Ablässe Anwendung finden; denn diese gehören nicht zu den eigentlichen Privilegien. Treffend schreibt darüber Suarez: Indulgentia habet specimen quoddam privilegii, communi tamen usu non ita vocatur, nec solet comprehendi sub nomine privilegiorum in generalibus rescriptis Pontificum, nisi mentio illius proprio nomine fiat. Et ratio est, quia indulgentia est quaedam absolutio, et non est facultas aliquid agendi vel non agendi, quam privilegium specialiter significat; vel certe indulgentia est quaedam spiritualis eleemosyna de thesauro

[1] Allerdings drückt sich die offizielle, von der Ablaßkongregation herausgegebene Raccolta (Rom 1898, 126) allgemeiner aus; sie erklärt, man könne durch den Kreuzwegbesuch alle Ablässe gewinnen, die jenen bewilligt sind, welche persönlich „die heiligen Orte von Jerusalem" besuchen.

[2] Beringer 314 f. Mocchegiani 541.

[3] Quaresmius I 430, 444.

Christi per dispensationem eius facta; eleemosyna autem non est privilegium, sed purum beneficium alterius rationis.[1]

Weit größere Bedeutung scheint der Grund zu haben, den andere zugunsten der Ablässe von Jerusalem vorbringen: die päpstliche Bestätigung und Neubewilligung. So schreibt Beringer: „Pius IV. hat im Jahre 1561 alle von seinen Vorgängern erteilten Ablässe bestätigt und, soweit nötig, neu bewilligt. Welche Ablässe in dieser Bestätigung einbegriffen sind, ist aber nicht festgestellt.“[2] Daß Pius IV. die Ablässe der heiligen Stätten Palästinas bestätigt hat, steht allerdings außer allem Zweifel. Im Jahre 1559 hatte die türkische Regierung den Franziskanern in Jerusalem Kirche und Kloster auf dem Berge Sion weggenommen und ihnen dafür Kloster und Kirche des heiligen Erlösers zugewiesen. Die Minoriten ersuchten nun den Papst, die Ablässe der Sionskirche auf die Erlöserkirche zu übertragen und zugleich diese Ablässe wie alle anderen des Hl. Landes, insbesondere jene, die in einem uralten beim heiligen Grab verwahrten Verzeichnis angegeben und, wie man glaubt, von Papst Silvester bewilligt worden seien (praesertim in quadam antiquissima tabella, quae apud sanctissimum D. N. I. Chr. sepulchrum custoditur, descriptas et a b. Silvestro . . . ut creditur, concessas indulgentias), ebenso auch alle Privilegien der Brüder im Heil. Lande zu bestätigen. Dem Gesuche entsprechend, erließ Pius IV. am 17. Juli 1561 eine Bulle, deren wichtigste Stellen hier wörtlich anzuführen sind.

Es wird zunächst der Inhalt der eingereichten Supplik wiedergegeben; dann heißt es: Nos igitur indulgentiarum, privilegiorum . . . aliarumque gratiarum praedictarum ac litterarum super illis confectarum tenores praesentibus pro sufficienter expressis habentes, übertragen wir die Ablässe der Sionskirche auf die Erlöserkirche, et tam illas necnon in dicta tabella descriptas, quam alias quascunque, etiam plenarias indulgentias et peccatorum remissiones sepulchro praedicto aliisque ecclesiis, monasteriis, hospitalibus et piis locis ipsius Terrae Sanctae ac illa visitantibus fidelibus, et insuper omnia privilegia . . . per quoscunque Romanos Pontifices . . . et Sedem praedictam vel eius legatos tam in scriptis quam vivae vocis oraculo, tam in genere quam in specie et alias quomodolibet hactenus concessa, litterasque praedictas et in eis contenta quaecunque . . . confirmamus et approbamus, et nihilominus, potiori pro cautela, illa omnia et singula eisdem modis et formis quibus concessa fuerunt, de novo perpetuo concedimus, indulgemus, ac illis perpetuae et inviolabilis firmitatis robur adiicimus, omnesque et singulos iuris et facti defectus, si qui forsan intervenerunt in eisdem, supplemus.[3]

Hier erhebt sich nun eine doppelte Frage. Zuerst, was ist zu verstehen unter jener antiquissima tabula, in welcher die angeblich von Papst Silvester bewilligten Ablässe verzeichnet waren? Es handelt sich offenbar um das oben erwähnte, bereits von Christophor von Varese als tabulae antiquae bezeichnete Schriftchen (Peregrinationes terrae sanctae), worin die Ablässe des Hl. Landes dem Papste Silvester zugeschrieben werden.

[1] Suarez, Tractatus de legibus. Antwerpen 1613, l. 8 c. 9 n. 11.
[2] Beringer 315.
[3] Quaresmius I 423.

Da nun aber die in dieser alten Schrift verzeichneten Ablässe als unecht zu gelten haben, so erhebt sich die weitere Frage, ob denn Pius IV. die von früheren Päpsten nicht bewilligten Ablässe neu bewilligt habe? Man möchte es fast meinen, wenn man die starken Ausdrücke der Bestätigungsbulle liest. Offenbar handelt es sich hier nicht um eine einfache, gewöhnliche Bestätigung (confirmatio in forma communi), durch welche ungültige Privilegien nicht gültig gemacht werden können; es handelt sich vielmehr um eine Bestätigung in forma specifica oder ex certa scientia, wie die Kanonisten sagen.[1] Nun hat aber, so wird man sagen, die Bestätigung in forma specifica die Kraft, ungültige Privilegien gültig zu machen; folglich ist allen im alten Verzeichnis aufgezählten Ablässen durch Pius IV. Rechtskraft verliehen worden. So einfach liegt indessen die Sache doch nicht. Soll die Bestätigung in forma specifica etwas wirken, so muß wenigstens irgendeine Bewilligung stattgefunden haben.[2] Bei den in Frage stehenden Ablässen fehlt aber gänzlich diese nötige Unterlage. Wird aber dieser Mangel nicht ersetzt durch die wichtige Klausel: Potiori pro cautela illa omnia et singula eisdem modis et formis quibus concessa fuerunt, de novo concedimus? Nein, denn diese Formel bewirkt nicht mehr als das einfache Wort Confirmamus.[3] Übrigens setzt ja der Papst in dieser Klausel ausdrücklich voraus, daß früher eine Bewilligung stattgefunden habe. Er fügt freilich sofort bei: Omnes et singulos iuris et facti defectus, si qui forsan intervenerunt in eisdem, supplemus. Doch werden durch diese neue Klausel die wesentlichen Mängel nicht beseitigt.[4] Kann aber einer Bewilligung ein wesentlicherer Mangel anhaften, als jener, der darin besteht, daß diese Bewilligung nie stattgefunden hat? Es scheint also, daß Pius IV. durch seine Bestätigungsbulle die niemals bewilligten Ablässe nicht neu bewilligt hat. Doch muß die Lösung dieser Rechtsfrage den Kanonisten überlassen werden. Jedenfalls aber hat Beringer, der ehemalige Konsultor der Ablaßkongregation, nicht ohne Grund bemerkt, „daß eine Neuregelung der Ablässe für die so volkstümliche Andacht des Kreuzweges sehr erwünscht wäre".[5]

Zum Schlusse ist noch auf eine Eigentümlichkeit der Ablässe von Jerusalem aufmerksam zu machen. Sowohl in dem alten mehrfach erwähnten Verzeichnis (Peregrinationes terrae sanctae) als in zahlreichen Pilgerschriften werden die vollkommenen Ablässe als Ablässe „von Schuld und Strafe" bezeichnet. Wie ist diese Formel aufzufassen? In jüngster Zeit ist behauptet worden, die Sache erkläre sich ganz einfach und dogmatisch korrekt; mit jenem Ausdruck habe man überhaupt keinen Ablaß in unserem Sinne, sondern eine auf Grund eines Konfessionals erteilte Absolution bezeichnet.

[1] Von den verschiedenen Bestätigungsarten und ihrem Wert handelt eingehend Suarez, Tractatus de legibus, l. 8 c. 18, 19, 20.

[2] Suarez c. 19 n. 13: Semper supponit saltem externam concessionem, quae substantialiter, ut ita dicam, confirmari valeat.

[3] A. Barbosa, De clausulis usu frequentioribus, in Tractatus varii, Lugduni 1651, 469: Pro maiori validitate confirmationis aliquando apponi solet clausula: Et pro maiori cautela de novo concedimus. Quae nihil plus tribuit quam ipsa confirmatio.

[4] Barbosa 532: Non tollit defectus substantiales. Vgl. Suarez c. 20 n. 12: Non supplet falsitatem.

[5] Beringer 315.

Richtig ist, daß diese Absolution, wie auch das Konfessionale selbst, oft als Ablaß von Schuld und Strafe bezeichnet wurde. Durch das Konfessionale (Beichtbrief) erhielt der Priester, der vom Inhaber des Privilegiums zum Beichtvater gewählt wurde, vom Papste nicht bloß die nötige Jurisdiktion über den Beichtenden samt erweiterten Absolutionsvollmachten bezüglich der Reservatfälle, er erhielt auch die Vollmacht, dem Inhaber des Beichtbriefes einen vollkommenen Ablaß zu erteilen. Auf Grund des Beichtbriefes ward demnach der Beichtvater ermächtigt, sowohl von der Sündenschuld als von der Sündenstrafe loszusprechen. Daß diese Lossprechung von aller Schuld und Strafe kurzweg als Ablaß von Schuld und Strafe bezeichnet wurde, läßt sich leicht erklären, ebenso wie es erklärlich ist, daß diese Bezeichnung übertragen wurde auf das päpstliche Privilegium, kraft dessen die doppelte Absolution erteilt werden konnte. Allein sehr oft wurden auch solche Ablässe, denen keine Absolutionsvollmachten beigegegen und die nicht an die priesterliche Absolution geknüpft waren, als Ablässe von Schuld und Strafe bezeichnet.[1] Dies gilt besonders von den vollkommenen Ablässen, die man seit der Mitte des 14. Jahrhunderts mit dem Besuch der heiligen Stätten in Jerusalem verknüpfte. Aber aus den Pilgerschriften, in denen diese Bezeichnung so oft vorkommt, können wir auch ersehen, daß man damit nichts anderes gemeint hat, als einen vollkommenen Ablaß in unserem Sinne, nämlich einen **vollkommenen Straferlaß**.

Bei der Gewinnung des Ablasses von Schuld und Strafe wird in den Pilgerschriften der Erlaß der Sündenschuld vorausgesetzt; deshalb heißt es auch gewöhnlich, die Ablässe der heiligen Stätten werden jenen zuteil, die ihre Sünden reumütig gebeichtet haben. Diese Erklärung findet sich bereits in den Schriften des 14. Jahrhunderts. In der Beschreibung der Jerusalemfahrt, die 1385 Peter Sparnau und Ulrich von Tennstädt unternahmen, heißt es: „Wisset, wo das Kreuz gesetzt ist, da ist Ablaß von Schuld und von Pein; aber allen denen, die wahre Beicht getan haben und wahre Reue um ihre Sünden."[2] Ganz ähnlich lautet der Bericht Sigolis vom Jahre 1385: Dove sarà la croce segnata, ivi è di perdono, colpa e pena, essendo la persona confessa e pentuta de suoi peccati.[3] Hiermit stimmt überein, was der italienische Notar Martoni schreibt, der 1394 in Jerusalem war: In quibus (locis) est ista indulgentia, prout ipsi fratres (die Franziskaner als Pilgerführer) nobis disserunt et secundum quod inveni in multis aliis scripturis, videlicet ubi est signum crucis, est absolutio culpae et poenae, et ubi est hoc signum Y, est absolutio 7 annorum et 7 quadragenarum, omnibus vere poenitentibus et confessis.[4]

Hundert Jahre später führen die Pilgerschriften noch ganz dieselbe Sprache. In seinen Aufzeichnungen vom Jahre 1458 bemerkt der englische Geistliche Wilhelm Wey, daß an allen Stätten, die er mit einem Kreuze bezeichne, ein vollkommener Ablaß von Schuld und Strafe (plena indulgentia a poena et a culpa) gewonnen werden könne, und dieser Ablaß sei

[1] Vgl. meine zwei Abhandlungen über den sogenannten Ablaß von Schuld und Strafe in Zeitschrift für kath. Theologie 1912, 67 ff., 252 ff.

[2] Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde XXVI 480.

[3] Viaggio al monte Sinai, Firenze 1829, 67.

[4] Revue de l'Orient latin III 613.

erteilt worden von Papst Silvester allen Pilgern, die ihre Sünden reumütig gebeichtet haben (omnibus vere poenitentibus confessis et contritis).[1] Ein niederländischer Pilger, der 1472 Palästina besuchte, erzählt, daß man schon bei der Landung in Jaffa, wenn man die Sünden gut bereut und gebeichtet hat, Ablaß von Pein und Schuld verdient.[2] Ähnlich äußert sich der Verfasser einer vielverbreiteten, in engster Verbindung mit dem Mainzer Domherrn Bernhard von Breidenbach stehenden Pilgerschrift, die zuerst 1486 erschienen ist: „Alle die christgläubigen Menschen, die diese Reise oder Fahrt unterstehen und gereuet und gebeichtet haben ... sobald sie auf das Hl. Land treten, erfolgen sie volle Vergebung aller ihrer Sünden, von Pein und Schuld genannt." Die „volle Vergebung aller Sünden" oder der vollkommene Ablaß wurde also damals Ablaß von Schuld und Strafe genannt. Wenn auch der Verfasser sich des letzteren Ausdruckes einigemal bedient, so bezeichnet er doch gewöhnlich den vollkommenen Ablaß, den man an verschiedenen heiligen Stätten gewinnen könne, als „volle Vergebung aller Sünden". Von dem vollkommenen Ablaß, den Sixtus IV. im Jahre 1480 für den Besuch der Thomaskapelle und der Helenakapelle bewilligt hatte, sagt er das eine Mal, Sixtus IV. habe gegeben „Ablaß aller Sünden, von Pein und Schuld"; das andere Mal, der Papst habe gegeben „volle Vergebung aller Sünden".[3] Dieselbe Ausdrucksweise findet sich in der Schrift des Franziskaners Suriano von 1512: Wenn der Pilger in Jaffa das Hl. Land betritt, falls er seine Sünden reumütig gebeichtet hat (confesso et contrito), erlangt er einen vollkommenen Erlaß von Schuld und Strafe (la remission plenaria de colpa et de pena de tuti li soi peccati). Den von Sixtus IV. erteilten Ablaß nennt Suriano einmal einfach einen „vollkommenen Ablaß" (indulgentia plenaria), ein anderes Mal aber einen „vollkommenen Ablaß von Schuld und Strafe" (indulgentia plenaria, de colpa et de pena).[4]

Auch in anderen Schriften ist bisweilen bloß von einem „vollkommenen Ablaß" die Rede, so z. B. in dem Reisebericht des französischen Franziskaners Johann Thenaud von 1512: Il est à noter que partout où il y a croix en ces voyages, c'est signe que là est planière indulgence. Diese „planière indulgence" wird von Thenaud auch als „planière rémission de tous les péchés" bezeichnet,[5] ein Ausdruck, dessen sich gewöhnlich die Päpste in ihren Ablaßbullen bedienen, und der auch in der Pilgerschrift des Bürgermeisters von Bordeaux vom Jahre 1392 vorkommt: Notandum quod Silvester papa concessit ... in illis locis ubi fit crux, in quolibet plenam remissionem peccatorum ... vere poenitentibus et confessis.[6] Beachtenswert ist besonders die Ausdrucksweise des deutschen Franziskaners Paul Walther, der 1482 Palästina besuchte. Den Ablaß, der den Pilgern verheißen wurde, nennt er bald einen „vollkommenen Erlaß von Strafe und Schuld" (plenaria remissio poenae et culpae), bald einen „vollkommenen Erlaß aller Strafen" (plenaria remissio omnium

[1] The itineraries of William Wey, London 1857, 57.
[2] Conrady, Vier rheinische Palästina-Pilgerreisen, Wiesbaden 1882, 114.
[3] Reißbuch deß heyligen Lands, Frankfurt a. M. 1584, 57b 58b 59b.
[4] Il trattato di Terra Santa, Milano 1900, 19 24 125.
[5] Ch. Schefer, Le Voyage d'Outremer de Jean Thenaud, Paris 1884, 106 117.
[6] Archives de l'Orient latin II 2, Paris 1884, 386.

poenarum), bald wieder eine „vollkommene Vergebung aller Sünden und Strafen“ (plenaria remissio omnium peccatorum et poenarum). Den von Sixtus IV. für den Besuch der Thomaskapelle erteilten Ablaß bezeichnet er als einen „vollkommenen Erlaß aller Strafen“ (plenaria remissio omnium poenarum).[1]

So liefern gerade die Ablässe von Jerusalem einen der besten Beweise dafür, daß man im Mittelalter und noch im 16. Jahrhundert unter dem Ablaß von Schuld und Strafe sehr oft nichts anderes als einen vollkommenen Ablaß in unserem Sinne, d. h. einen vollkommenen Straferlaß verstanden hat.



Unsere Einverleibung in Christus durch die Eucharistie.

Von Emil Springer, Theologieprofessor in Sarajevo.

In Joh. 6, 58 erhebt sich die in all ihren Teilen so erhabene eucharistische Rede des Herrn zu ihrem Gipfelpunkte. Der göttliche Heiland sagt da: „Gleichwie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich lebe um des Vaters willen, so wird auch, wer mich ißt, leben um meinetwillen.“[2] Die großartigen Worte bedeuten: „Wie ich, der Gottmensch, welcher vom Vater in die Welt gesandt worden, durch meine innige Verbindung mit dem ewigen Vater, dem Urquell alles Lebens, das Leben in mir habe, ja das Leben bin, so hat der Mensch, der mich in der Eucharistie ißt, durch diese seine innige Verbindung mit mir an diesem meinem Leben, das ich vom Vater habe, Anteil.“[3] – Das göttliche Wort ist als zweite Person seiner Natur nach das

[1] M. Sollweck, P. Waltheri Itinerarium in Terram Sanctam. Tübingen 1892, 99 100 114 149.

[2] Man kann auch übersetzen: „Gleichwie . . . ich lebe durch den Vater, so wird auch, wer mich ißt, leben durch mich“; ζῆν διά τινα Leben jemanden verdanken. Siehe Belser zur Stelle.

[3] Die hier gegebene Erklärung ist die der Väter. So auch Maldonat, dessen Ansicht Knabenbauer treffend mit folgenden Worten wiedergibt: „Sicut per unionem hypostaticam fit, ut vita illa divina et feliciter immortalis humanae Christi naturae facta sit, ita per coniunctionem nostram cum corpore eius efficitur nostra.“ Knabenbauer selbst meint nun, das könne nicht stimmen, weil der Ausdruck „ich lebe um des Vaters willen“ sich nur auf das Wort, nicht auf die menschliche Natur Christi beziehen könne, da diese nicht nur vom Vater, sondern von allen drei göttlichen Personen hervorgebracht sei und das Leben habe. Er übersieht, daß die menschliche Natur Christi, obwohl von allen drei göttlichen Personen hervorgebracht, doch nur mit dem Worte hypostatisch vereinigt ist, und daß der Gottmensch nur wegen der hypostatischen Vereinigung mit dem Worte, das sein Leben nur vom Vater, nicht vom hl. Geiste hat, sagen kann, daß er das Leben in sich selbst hat, und daß er die Auferstehung und das Leben ist.

In einem Punkte ist hier auch von Grimm, dessen Erklärung der eucharistischen Rede sonst durchaus mustergültig ist, abzuweichen. Er bezieht im Gegensatze zu den Vätern den Ausdruck „ich lebe um des Vaters willen“ zu ausschließlich auf das Leben des erhöhten Menschensohnes, auf das erhöhte Leben als solches, nicht auf das Leben, welches dem Gottmenschen kraft der hypostatischen Vereinigung immer innewohnte. Sein Grund ist: es heißt erst „mich gesandt hat“ und dann „ich lebe“; das zweite sei vom ersten bedingt und verhalte sich zu ihm wie Wirkung zur Ursache. Doch ist das erste nur logische Bedingung und logischer Grund fürs zweite. Der Gottmensch hat das Leben in sich, ist die Auferstehung und das Leben, weil er die

ewige Leben, welches es vom Vater hat. Dieses unendliche erhabene göttliche Leben ist in der Menschwerdung in diese tote Welt gesandt worden, um sie zu beleben. Kraft der hypostatischen Vereinigung kann auch der Gottmensch sagen: „Ich bin die Auferstehung und das Leben." Wie nun die menschliche Natur Christi nur durch ihre wunderbar geheimnisvolle Verbindung mit dem Worte und so gleichsam durch ihre Angliederung an den Vater das Leben in sich hat, so kann das menschliche Geschlecht nur durch seine innige Verbindung mit dieser menschlichen Natur Christi, nur durch seine Angliederung an den Gottmenschen, an diesem Leben Anteil haben. Das menschliche Geschlecht muß zum Gottmenschen erhoben, in ihn hineingezogen, ihm einverleibt werden, um zu dem sonst ganz unerreichbaren Leben des Vaters hinaufzugelangen und auch göttliches Leben zu bekommen. Wie nun aber der leblose Stoff nur dadurch zu menschlichem Leben erhoben werden, menschliches Leben erlangen kann, daß wir ihn uns angliedern, indem wir ihn als Nahrung aufnehmen und in uns umwandeln, so kann der Mensch nur göttliches Leben erlangen, indem er auf gleiche Weise Christus angegliedert, von ihm aufgenommen, von ihm umgewandelt wird. Das geschieht aber nicht dadurch, daß Christus uns als Nahrung aufnimmt, uns ißt, sondern daß wir ihn als Nahrung aufnehmen, ihn essen in der Eucharistie. Denn die Speise der Eucharistie unterscheidet sich dadurch von der natürlichen Speise, daß nicht sie in den Genießenden umgewandelt wird, sondern daß sie umgekehrt den Genießenden in sich umwandelt. Und so wird durch den Genuß der Eucharistie der Mensch mit der menschlichen Natur Christi verbunden, wird ihr angegliedert, wird eins mit ihr wie sie selbst durch die Menschwerdung mit dem Worte verbunden, ihm angegliedert, eins mit ihm wurde. Durch diese eucharistische Vereinigung jedes einzelnen Menschen mit dem zweiten Adam hat ersterer Anteil an dem göttlichen Leben der Gnade und an der sich daraus ergebenden Auferstehung des Leibes. Durch sie wird der Tod, den die Sünde in die Welt gebracht hat, überwunden, der Tod der Seele und der Tod des Leibes, der Tod der Seele durch die heiligmachende Gnade, der Tod des Leibes durch die Auferstehung. Durch die Menschwerdung nahm das Wort eine menschliche Natur zu persönlicher Einheit an; durch die Eucharistie nimmt der Gottmensch das menschliche Geschlecht in sich auf zur Einheit eines Leibes. So ist die Eucharistie die Fortsetzung und Ausgestaltung der Menschwerdung.

Das ist der Sinn jenes Wortes aus göttlichem Munde. Es enthält den ganzen großartigen Plan unserer Erlösung, der da besteht in der Menschwerdung des göttlichen Wortes und in der sich daran anschließenden Vergöttlichung des menschlichen Geschlechtes, in der Vereinigung einer menschlichen Natur mit dem Sohne Gottes durch die Menschwerdung und in der Vereinigung des Menschen mit Christus, der Einverleibung in ihn, durch die Eucharistie.

göttliche und menschliche Natur in einer Person vereinigt. Die Erhöhung des Gottmenschen in Auferstehung und Himmelfahrt ist die Folge dieses Lebens, aber nicht begrifflich dieses Leben selbst. Schon vor der Auferstehung sagte er, daß er das Leben in sich habe, daß er die Auferstehung und das Leben sei. Er gebraucht da das Präsens und nicht das Futurum. Und vom ersten Augenblicke seiner Empfängnis an gelten diese Aussagen von ihm. Daß von dem einen Fall beim letzten Abendmahle abgesehen, der erhöhte, nicht der leidensfähige Menschensohn sein Leben in der Eucharistie mitteilt, bleibt natürlich dabei vollkommen wahr. Was er aber mitteilt, ist nicht dies erhöhte, sondern zu erhöhendes Leben.

„Aber“, höre ich manchen Leser rufen, „Vergöttlichung des Menschen durch die Eucharistie, Verbindung mit Christus durch die Eucharistie, Einverleibung in Christus durch die Eucharistie, alles so schlechthin durch die Eucharistie, ist denn das nicht eine höchst zweifelhafte Lehre?“

Ich antworte: Nein, das ist nicht zweifelhafte Lehre, sondern das ist die Lehre Christi. „Wie ich lebe um des Vaters willen, so wird auch, wer mich ißt (dies ist die Bedingung!), leben um meinetwillen.“ — „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt (dies ist wiederum Bedingung!), hat ewiges Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage“ (V. 55). — Und vor allem das ernste und feierliche Wort: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset und sein Blut trinket, habt ihr Leben nicht in euch.“ Der Ausdruck „habt ihr Leben nicht in euch“ ist ganz allgemein und bezieht sich auch, wie wir gleich sehen werden, auf den Empfang der Gnade, nicht nur auf die Bewahrung derselben.

Das ist auch die Lehre des Völkerapostels, der unsere Einverleibung in Christus durch die Eucharistie mit folgenden Worten behauptet: „Der Kelch der Segnung, den wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Und das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? Denn ein Brot, ein Leib sind wir viele, weil wir alle an einem Brote teilnehmen“ (1. Kor. 10, 16 f.). Die letzten Worte würde man genauer noch nach dem Griechischen übersetzen: „Weil ein Brot ist, sind wir, die vielen, ein Leib; denn wir haben alle Anteil von dem einen Brote.“ In beiden Fällen leitet der Apostel unsere Gemeinschaft mit dem Leibe Christi, unsere Verbindung mit ihm zu einem Leibe, von der Eucharistie als Wirkursache, von unserer Teilnahme an der Eucharistie her, und die Begriffe „Gemeinschaft Christi“ und Teilnahme an der Eucharistie (natürlich würdige Teilnahme!) decken sich für ihn. Die Teilnahme an der Eucharistie ist die Gemeinschaft Christi. So werden wir also nach der Theologie des hl. Paulus durch die Eucharistie mit Christus zu einem Leibe verbunden. Daß dieser ganze Leib von dem Haupte Christus, in dem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt, all sein Leben empfängt, ist allbekannte Lehre des doctor gentium. Wir sehen, wie sich seine Lehre mit der des göttlichen Meisters deckt.

Trotz alledem erhebt sich von seiten mancher Theologen Widerspruch. Man sagt: „Unsere Einverleibung in Christus durch die Eucharistie, wie ungenau, wie verwirrend, ja falsch! Unsere Einverleibung in Christus geschieht durch die Taufe und unsere Wiedereinverleibung zum lebendigen Gliede im Leibe Christi durch die Buße, also nicht durch die Eucharistie. Wachstum und Entwicklung der Gnade, also die innigere Einverleibung in Christus geschieht zwar auch durch die Eucharistie, aber nicht so, daß die Eucharistie ein notwendiges Mittel dazu wäre, sondern andere Mittel, wie Gebet, gute Werke, Selbstverleugnung ohne jede Beziehung auf die Eucharistie genügen zu diesem Zwecke. Also ist es große Übertreibung oder doch zum mindesten die größte Ungenauigkeit, ganz im allgemeinen von unserer Einverleibung in Christus durch die Eucharistie zu reden.“

Eine derartige Sprache ist freilich heutzutage nicht selten. Sie steht aber nicht im Einklang mit den Aussprüchen Christi und des Apostels und hat ihren Grund in einer beklagenswerten Unterschätzung der Eucharistie, wie sie sich in der Neuzeit unter dem schädlichen Einflusse des Jansenismus

breit gemacht hat und selbst in manche Lehrbücher der Dogmatik eingedrungen ist.

Es ist erstens nicht wahr, was an zweiter Stelle behauptet wurde, daß nämlich die Erhaltung und Entfaltung des Gnadenlebens ohne Eucharistie erfolgen kann; denn die Kommunion ist der Seele so notwendig wie die Nahrung dem Leibe. Das ist durchaus als katholische Lehre festzuhalten. Sie ist in der eucharistischen Rede des Herrn niedergelegt, wird vom Römischen Katechismus vorgetragen; das eucharistische Rundschreiben Leos XIII. und die Kommuniondekrete Pius' X. haben sie klar hervorgehoben, und die deutschen Bischöfe haben ihr einen sehr unzweideutigen Ausdruck verliehen. Und diese Lehre wird, wie es ja selbstverständlich ist, nicht so vorgetragen, daß die Kommunion anderen notwendigen und unentbehrlichen Gnadenmitteln wie Gebet, Glaubensunterweisung usw. schlechthin nebengeordnet würde. Durchaus nicht. Die Eucharistie ist ja in sich die Quelle aller Gnaden, und eine solche Nebenordnung wäre offenbar gegen die Würde jenes Gnadenmittels, das den Urheber der Gnade selbst enthält. Ein solches Gnadenmittel steht selbstverständlich auch in seinem sakramentalen Genusse über allen anderen, und zwar so, daß alles andere ihm untergeordnet, von ihm abhängig ist, daß es von seiner Höhe herab alles beherrscht und auf sich hinordnet.

Es ist zweitens nicht wahr, was an erster Stelle behauptet wurde, daß nämlich unsere Einverleibung in Christus durch Taufe und Buße ganz und gar ohne die Eucharistie erfolgt. Einverleibung in Christus ist Empfang der heiligmachenden Gnade. Die Eucharistie ist aber nach katholischer Lehre die Quelle aller Gnaden, also fließt auch die erste Gnade, die Gnade der Taufe und des Bußsakramentes aus ihr.

Ja noch mehr! Die Eucharistie ist nicht nur Wirkursache der Tauf- und Bußgnade, sondern auch derart das Ziel derselben, daß in Taufe und Buße naturnotwendig ein Verlangen nach der Eucharistie eingeschlossen ist und auch die erste Gnade nicht ohne dieses Verlangen erlangt werden kann. Wir müssen auf diese Wahrheit, da sie weniger bekannt und doch für unseren Gegenstand von der größten Bedeutung und zum Verständnis der Väter notwendig ist, bei aller Kürze doch etwas näher eingehen und sie begründen.

Der göttliche Heiland sagt: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset und sein Blut trinket, habt ihr Leben nicht in euch." Der Ausdruck „habt ihr Leben nicht in euch" ist, wie schon gesagt, ganz allgemein und muß bei einer derartigen dogmatischen feierlichen Erklärung auch durchaus so genommen werden. Dann ist aber der Sinn der Stelle: „Ohne Genuß des Fleisches und Blutes Christi gibt es kein Heil." Nun setzt aber die sakramentale Kommunion die erste Gnade voraus und zwar nicht nur nach katholischer Tradition, sondern auch nach den Worten des Herrn. Denn nach Joh. 3, 5 geschieht der Eintritt in das Reich Gottes und die Wiedergeburt zum göttlichen Leben durch die Taufe. Diese ist darum das Mittel zum Empfang der ersten Gnade. Da nun aber das Wort in Joh. 6, 54 „habt ihr Leben nicht in euch" ganz allgemein ist, und da auch sonst in der eucharistischen Rede der Genuß des Fleisches und Blutes Christi, die Teilnahme am Brote des Lebens als das Mittel des Heiles betrachtet wird, so will der Herr notwendig schon die Taufe — und ein Gleiches gilt von jedem Empfang der ersten Gnade im Neuen Testamente — als einen Genuß seines Fleisches und Blutes aufgefaßt wissen. So ist also

in der Tat die Taufe nach dem Heilsplane Gottes schon eine manducatio des Brotes des Lebens, freilich nicht eine manducatio sacramentalis, aber eine manducatio spiritualis, eine geistliche Kommunion, eine Hinordnung auf die Kommunion. Auch insofern der Herr von der manducatio sacramentalis spricht, meint er diese durchaus nicht allein; denn das wäre ja die unwürdige Kommunion, die nicht Leben gibt, sondern den Tod. Er meint immer die manducatio sacramentalis, welche mit der manducatio spiritualis, mit der geistlichen Kommunion verbunden ist. Insoweit nun das Wort „habt ihr Leben nicht in euch" ganz allgemein ist oder besser gesagt, insoweit der Empfang der ersten Gnade gemeint ist, meint der Herr die manducatio spiritualis allein, wie sie in Taufe und Buße, überhaupt im Empfang der ersten Gnade stattfindet. Wie bei einem Heiden, wenn er auch nichts von der Taufe weiß, der erste Akt der Liebe Gottes doch eine Begierdetaufe ist, so ist die Taufe, auch wenn der Täufling nicht an die Kommunion denkt, doch eine Begierdekommunion. Das ist eine exegetische Notwendigkeit, die sich aus der Zusammenstellung von Joh. 6, 54 und 3, 5 ergibt. Beide so feierlichen und auffallend ähnlichen Aussprüche der göttlichen Weisheit tun uns mit Sicherheit kund, daß die Taufe im Heilsplan Gottes wesentlich eine Hinordnung auf die Kommunion ist.

In neuerer Zeit hat man vielfach gemeint, der Ausspruch Joh. 6, 54 beziehe sich nur auf die zum Vernunftgebrauch Gekommenen. Wahr ist dabei allerdings, daß er sich nach der (mit der manducatio spiritualis verbundenen) manducatio sacramentalis nur auf diese bezieht. Nach der manducatio spiritualis allein bezieht er sich aber auch auf die ganz kleinen Kinder. Das ist die Auffassung des christlichen Altertums, und eine gegenteilige Anschauung war damals unerhört. Sonst hätte Papst Gelasius nicht an die Bischöfe von Picenum gegen die Pelagianer schreiben können: „Der Herr Jesus Christus selbst erklärt mit einer Stimme vom Himmel: ‚Wer nicht das Fleisch des Menschensohnes ißt und sein Blut trinkt, hat das Leben nicht in sich', wobei wir durchaus niemand ausgenommen finden. Und niemand hat noch zu sagen gewagt, daß ein kleines Kind ohne dies heilsame Sakrament zum ewigen Leben gelangen könne. Daß es aber ohne dieses Leben dem ewigen Tode verfallen ist, steht außer Zweifel" (Hardouin II 889; bei Migne, S. L. 59, 37). Manche meinen, es müsse hier ein Irtum vorliegen, nur deshalb weil sie selbst im Irrtum sind und die Taufe nicht mehr als manducatio spiritualis der Eucharistie betrachten, was sie nach der wahren Auffassung, welche das christliche Altertum von der Eucharistie hatte, durchaus ist. Daß die sakramentale Kommunion das in der Wiedergeburt empfangene Leben voraussetzte, wußte man damals gerade so gut wie heute, und niemals hat man darum die Kommunion vor der Taufe gespendet oder geglaubt, die Kommunion könne die Taufe ersetzen. Daß ein in der Taufe wiedergeborenes Kind das übernatürliche Leben in sich hatte (wiedergeboren!), daß es ein Gläubiger, ein lebendiges Mitglied der Kirche, ein lebendiges Glied am Leibe Christi war, wußte man auch so gut wie heute oder vielmehr noch viel besser. Daß ein solches Kind, wenn es vor der Kommunion gestorben wäre, notwendig in den Himmel kam, folgte mit Notwendigkeit daraus, und wurde, wie uns Fulgentius versichert (Epist. 12 c. 11: Migne 65, 390 f.) von allen Vätern festgehalten. Man bezog also Joh. 6, 54 auf die ganz Kleinen nach der manducatio spiritualis, wie

sie in der Taufe enthalten ist. Und weil man wußte, daß die Taufe eine manducatio spiritualis der Eucharistie ist, ein Verlangen nach ihr, eine Hinordnung auf sie, so wurde ihnen zum Ausdruck dieser Wahrheit, wobei natürlich auch der Vorteil der Vermehrung der heiligmachenden Gnade gegeben war, und nicht deswegen, weil man es für heilsnotwendig erachtet hätte, die Kommunion nach der Taufe gespendet. Wenn also Papst Gelasius in seinem offiziellen dogmatischen Schreiben es als offenkundige Tatsache hinstellt, daß niemand gewagt habe zu sagen, daß ein kleines Kind ohne das heilsame Sakrament der Eucharistie zum ewigen Leben gelangen könne, so meint er die in der Taufe stattfindende manducatio spiritualis dieses Sakramentes. Die Auffassung der Taufe als einer manducatio spiritualis der Eucharistie, als einer Hinordnung auf sie, eines Verlangens nach ihr, wurde von der wahren Tradition immer festgehalten. Nach dem hl. Thomas, der auch hier zeigt, daß er den Geist der Väter in sich aufgenommen, kann niemand die Gnade vor Empfang dieses Sakramentes haben ohne ein Verlangen nach demselben, sei es das eigene Verlangen, wie bei den Erwachsenen, sei es das Verlangen der Kirche, wie bei den kleinen Kindern (S. th. III q. 79 a. 1 ad 1). „Dadurch allein schon, daß die Kinder die Taufe empfangen, werden sie von der Kirche auf die Eucharistie hingeordnet. Wie sie durch den Glauben der Kirche glauben, so verlangen sie durch die Absicht der Kirche nach der Eucharistie und empfangen darum die Wirkung derselben“ (das ist die Teilnahme am Leibe Christi, die Einheit mit Christus; III q. 73 a. 3). Auch nach dem Römischen Katechismus „wird die erste Gnade niemanden erteilt, wenn er nicht dies Sakrament selbst im Verlangen (desiderio et voto) empfängt“ (P. 2 cap. 4 n. 50).[1]

[1] Mit vielen Theologen schließt sich auch der hl. Alphons v. Liguori (Theol. mor. lib. 6 n. 192) dieser wahren Ansicht an. Freilich bezeichnet er sie, da manche Theologen schon die Tradition in diesem Punkte verlassen hatten, nur als probabilior. Wenn darum das Konzil von Trient (Sess. 21 can. 4) das Anathem gegen jene ausspricht, welche behaupten, daß die eucharistische communio für die ganz keinen Kinder notwendig ist, so meint es selbstverständlich nur die sacramentalis eucharistiae communio, welchen Ausdruck es in dem entsprechenden erläuternden Kapitel 4 gebraucht; sonst würde es die Lehre der Väter verwerfen, welche es gerade an dieser Stelle gegen jeden Irrtum in Schutz nimmt. In Sess. 13 cap. 8 sagt es selbst, daß die Väter richtig und weise drei Arten unterschieden haben, nach denen man dies Sakrament empfängt, sacramentaliter, spiritualiter, sacramentaliter simul et spiritualiter. Die Worte des Konzils in Sess. 21 cap. 4 sind sehr bezeichnend: „Eadem sancta synodus docet, parvulos usu rationis carentes nulla obligari necessitate ad sacramentalem eucharistiae communionem, siquidem per baptismi lavacrum regenerati et Christo incorporati adeptam iam filiorum Dei gratiam in illa aetate amittere non possunt.“ Warum das Konzil gerade das Wort incorporati wählt, ergibt sich aus der Anschauung, welche wir in diesem Artikel vortragen: Allerdings ist die Eucharistie das Sakrament der Einverleibung in Christus, d. h. die Einheit mit Christus ist die res gerade dieses Sakramentes, aber diese Einverleibung kann nie und nimmer durch den sakramentalen Empfang der Eucharistie erfolgen, da dieser ja die erste Gnade, also auch die Einverleibung in Christus voraussetzt. Die erste Einverleibung muß notwendig durch das Sakrament der Wiedergeburt erfolgen; durch dieses Sakrament werden die kleinen Kinder ipso facto Christus einverleibt, weil sie die Eucharistie spiritualiter genießen. So lange die Kinder nun die Gnade nicht verlieren können, Christo notwendigerweise einverleibt bleiben, ist für sie die sakramentale Kommunion nicht notwendig. Wenn aber später durch die Sünde diese Verbindung mit Christus gelöst werden kann, müssen sie notwendig die Kommunion empfangen, damit die mystische Einheit mit Christus erhalten bleibe. Daß auch dieser

Endlich lassen sich für die Wahrheit, daß unsere erste Einverleibung in Christus notwendig mit einem Verlangen nach der Eucharistie verbunden ist, noch folgende innere Gründe anführen: 1. Wer das übernatürliche Leben empfangen will, muß es auch durch die notwendigen Mittel, besonders durch die Eucharistie, von der alles andere abhängt, erhalten und entfalten wollen, also muß er nach der Kommunion verlangen, auf welche nach erlangtem Vernunftgebrauche das Gnadenleben in seinem Bestande und seiner Entwicklung vollständig angewiesen ist. 2. Wer die Gnade empfangen will, verlangt nach der Quelle aller Gnaden. Die Quelle aller Gnaden, die Eucharistie, ist aber ein Brot, und Brot ist da zum Essen. Also verlangt er nach dem Genuß dieses Brotes. 3. Unser ganzes übernatürliches Leben besteht in der Verbindung mit dem zweiten Adam, darin, daß wir ihm einverleibt werden, einverleibt bleiben und aus dieser Einverleibung die Kraft zu allem Guten ziehen. Diese Grundidee des göttlichen Heilsplanes mußte aber der geistig-sinnlichen Natur des Menschen entsprechend ein äußeres Zeichen haben. Dieses Zeichen ist die Kommunion. Dann muß aber der Mensch schon bei der ersten Einverleibung in Christus nach diesem gnadenwirkenden Zeichen verlangen. 4. Wer (dieser Grund hängt mit den früheren zusammen) die Gnade empfangen will, will Mitglied der Kirche sein; denn außerhalb der Kirche ist kein Heil. Die Eucharistie ist aber Symbol und Wirkursache der kirchlichen Einheit. Wie das Brot aus vielen Körnern besteht, so verbindet die Eucharistie die vielen zur Einheit des mystischen Leibes. Wer aber in diese Gemeinschaft aufgenommen werden will, muß auch, da die Kirche eine sichtbare Gemeinschaft ist, teilnehmen wollen am Symbol dieser Einheit. Umsomehr muß er an diesem sichtbaren Symbol teilnehmen wollen, weil es eben ein wirksames Symbol dieser Einheit, die Wirkursache derselben ist,[1] da er sonst ipso facto ein absterbendes und bald ein totes Glied dieser Gemeinschaft würde und im Falle, daß ihn der Tod überraschte, gänzlich und für immer aus dieser Gemeinschaft ausgeschieden würde. Die Eucharistie ist nach den Worten Leos XIII. (Rundschreiben Mirae caritatis) und Pius' X. (Brief an Kard. Vannutelli vor dem Metzer euch. Kongreß) „gleichsam die

zuletzt ausgesprochene Gedanke in den Worten des Tridentinums liegt, hat Pius X. im Erstkommuniondekrete (Absatz „nec rem aliter acceperunt") authentisch bestätigt.

Im Proömium der 13. Sitzung sagt das Konzil, daß der Herr die Eucharistie als Symbol der Liebeseinheit zurückgelassen, durch welche alle Christen unter sich verbunden sein sollen. Die Eucharistie ist dies Symbol, weil das Brot aus verschiedenen Körnern, der Wein aus verschiedenen Beeren besteht. Da die Eucharistie kein leeres, sondern ein wirksames Symbol dieser Liebeseinheit ist, und da diese Liebeseinheit eine Folge der Einheit ist, welche zwischen Christus und jedem einzelnen Gliede seines Leibes besteht, so ist auch damit angedeutet, daß es die Eucharistie ist, welche uns mit Christus verbindet. „O signum unitatis, o vinculum caritatis!" ruft der hl. Augustin aus. Zur Erklärung von Joh. 6, 54 siehe Pastor bonus XXIV Juli und August 1912.

[1] Für diese in unserer Angelegenheit so durchschlagende Wahrheit kann ich nun, ein Jahr, nachdem der ganze Artikel geschrieben, folgende Worte aus der inzwischen erschienenen Constitutio Apostolica de SS. Eucharistia promiscuo ritu sumenda anführen: „Nunc autem, cum huius mensae, quae **symbolum, radix atque principium est catholicae unitatis,** promiscuam esse omnibus fidelibus communicationem volumus, proprium est debere inter ipsos increscere animorum concordiam, ‚quoniam unus panis, ait Apostolus, unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus'" (Acta Ap. Sed. 1912, p. 615).

Seele der Kirche".[1] Wer ein Glied der Kirche sein will, muß Anteil haben wollen an dem, was gleichsam die Seele der Kirche ist. Er muß auch teilnehmen wollen an der Kommunion, ohne welche nach den Worten Leos XIII. (in demselben Rundschreiben) das Glaubensleben der Kirche vollständig schwinden würde.

So wären also die Schwierigkeiten, welche man gegen die Lehre von unserer Einverleibung in Christus durch die Eucharistie erhoben hat, als hinfällig erwiesen. Es muß nun feststehen, daß die Eucharistie das Sakrament unserer Einverleibung in den Gottmenschen ist. Die Einverleibung in Christus ist, wie die Väter und der hl. Thomas sagen, die „res huius sacramenti", d. h. die in diesem Sakramente enthaltene Gnade. Da man nun die Gnade eines Sakramentes außerhalb des wirklichen Empfanges nur durch ein Verlangen nach dem Sakramente erlangen kann, so ist die Taufe, wodurch wir Christus einverleibt werden und einverleibt werden müssen, notwendig ein Verlangen nach der Eucharistie. Dies Verlangen muß, wenn mit dem Vernunftgebrauche die Möglichkeit zu sündigen eintritt, notwendig in die Tat übergehen, damit sich die Vereinigung mit Christus nicht löse, sondern im Gegenteil immer inniger werde und damit der Gläubige, der durch die Taufe und das Verlangen nach der Eucharistie ein Glied am Leibe Christi geworden ist, nun aus Christus all seine Lebenskraft ziehe und durch ihn lebe wie Christus durch den Vater lebt. Das ist die katholische Lehre von unserer Einverleibung in Christus durch die Eucharistie, wie sie in den angegebenen Aussprüchen des Heilandes und des Weltapostels niedergelegt ist.

Da die zurückgewiesenen Einwände trotz ihrer Nichtigkeit doch in den letzten Zeiten leider gar so sehr die Wahrheit, um die es sich hier handelt, verdunkelt haben, so ist es von allergrößter Bedeutung, das Licht der Tradition auf dieselbe zu werfen. Das wollen wir nun in möglichster Kürze tun. Es wird uns das nicht nur in der gewonnenen Überzeugung befestigen, sondern auch von Zeit zu Zeit überraschend schöne Ausblicke auf die Grundwahrheiten unseres Glaubens eröffnen. Meistenteils werden wir natürlich positive Zeugnisse antreffen, die beweisen, daß unsere Einverleibung in Christus durch die Eucharistie geschieht; einige Male aber werden sich auch besonders wertvolle negative Ausdrücke finden, die glattweg besagen, daß sie nicht anders geschehen kann.

* * *

Beginnen wir mit den griechischen Vätern.

Der hl. Gregor von Nyssa legt im 37. Kapitel seiner großen oratio catechetica dar, daß der Leib nur durch die Eucharistie zur glorreichen Auferstehung gelangen kann. Unser Leib, der infolge der Sünde den Keim des Todes in sich trägt, mußte geheilt werden. Wie nun Gift alles, womit es sich vermischt, ungenießbar macht, so wird umgekehrt der unsterbliche Leib Christi den, welcher ihn aufnimmt, ganz umwandeln in seine eigene Natur. Aber nur durch Speise und Trank nehmen wir den äußeren Stoff in uns auf. Darum müssen wir auch auf diese Weise die belebende Kraft des Geistes empfangen. Da nun nur jener Leib, der Gott in sich aufgenommen hat,

[1] Gleichsam die Seele, weil sie den mystischen Leib aufbaut und belebt, oder besser gesagt, weil der Hl. Geist, der nach dem Rundschreiben Leos XIII. über den Hl. Geist schlechthin die Seele der Kirche ist, diese durch die Eucharistie aufbaut und zu einem Leibe macht.

d. h. der Leib des Gottmenschen, jene belebende Kraft in sich hat und es unmöglich ist, daß unser Leib Unsterblichkeit habe, wenn er nicht durch die Gemeinschaft mit dem unsterblichen Leibe an dessen Unsterblichkeit teilnimmt, so müssen wir diesen Leib genießen. Der erschienene Logos wollte die Menschen vergöttlichen. Darum hat er sich ihnen als Nahrung hingegeben, damit so das, was sterblich ist, der Unsterblichkeit teilhaftig werde (M. 45, 93 u. 97). Wenn wir also oben sagten, daß es unsere durch die Eucharistie erfolgende Einverleibung in Christus, den zweiten Adam ist, welche den Tod des Leibes durch die Auferstehung überwindet und uns in diesem Sinne unsterblich macht, so haben wir damit nur gesagt, was **Gregor von Nyssa und mit ihm die Väter lehrten.**

Der hl. Chrysostomus erwähnt im Anschluß an Joh. 6, 52 (das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt) das Wort des Apostels: „Ein Leib sind wir und Glieder aus seinem Fleische und aus seinem Bein"[1] und fährt gleich fort: „Die Eingeweihten werden das Gesagte verstehen. Damit wir das nicht nur nach der Liebe (= nach dem Affekt) seien, sondern auch tatsächlich, so wollen wir uns mit seinem Fleische vermischen; denn das geschieht durch die Nahrung, die er uns gegeben" (In Io. h. 46 al. 45: M. 59, 260). Der Heilige will nicht leugnen, daß die Liebe Gottes im Neuen Testamente Christus einverleibt oder inniger einverleibt, sondern er will sagen, daß unsere Vereinigung mit dem fleischgewordenen Worte, ja mit dem Fleische des Gottmenschen, nicht nur eine affektive, sondern eine physische ist und darum durch die Eucharistie erfolgen muß.

Die Erklärung, die unser großer Redner und Exeget von 1. Kor. 10, 16 gibt, ist ziemlich bekannt, muß aber doch hier kurz verzeichnet werden. „Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?" Warum sagt er nicht: Ist es nicht die Teilnahme am Leibe Christi? Weil er etwas mehr und eine besonders innige Vereinigung bezeichnen wollte. Denn nicht nur durch Mitbesitz und Anteilnahme, sondern auch durch das Einswerden tritt Gemeinschaft ein. Wie jener Leib eins ist mit Christus, so werden wir eins mit ihm durch dieses Brot . . . Ein Brot, ein Leib sind wir viele. Was sage ich Gemeinschaft! spricht der Apostel. Wir sind der Leib selbst. Denn was ist dieses Brot? Der Leib Christi. Was werden, die daran teilnehmen? Der Leib Christi. Nicht viele Leiber, sondern ein Leib. Denn wie das Brot aus vielen Körnern derart eins geworden, daß sich die Körner nicht mehr zeigen, sondern ihr Unterschied, obwohl sie nicht untergegangen, wegen der Einheit nicht mehr wahrnehmbar ist: so werden wir untereinander und mit Christus vereint. Oder wirst etwa du von diesem Leibe genährt und ein anderer von einem anderen? Nein, sondern alle von demselben Leibe. Und darum fährt der Apostel fort: denn wir viele haben von dem einen Brote Anteil. Wenn wir nun aber durch dasselbe (nämlich durch den Leib Christi) dasselbe (nämlich der Leib Christi) werden, warum zeigen wir dann nicht auch (allen) dieselbe Liebe, um auch hierin eins zu werden?" (In 1 Cor. hom. 24: M. 61, 200).

Wenn Chrysostomus an der ersten von uns zitierten Stelle an das matrimonium divinum des Epheserbriefes erinnert, so tut auch Theodor

[1] Nach dem griechischen Textus receptus in Eph. 5, 30.

von Cyrus dasselbe in seiner tiefsinnigen Erklärung von Cant. 3, 11 (Kommet heraus, ihr Töchter Sions, und schauet den König Salomon mit seiner Krone, mit der ihn seine Mutter gekrönt am Tage seiner Vermählung und am Tage der Freude seines Herzens): „Dieser Verlobungstag war der Tag, da er mit Dornen gekrönt und gekreuzigt wurde. An diesem Tage wurde die hochzeitliche Verbindung gehalten. Denn nach dem Mahle[1] nahm er das Brot, dankte, brach es und gab es seinen Jüngern mit den Worten: Nehmet hin und esset; denn dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird zur Vergebung der Sünden. Dies tut zu meinen Andenken. Die nun die Glieder des Bräutigams essen und sein Blut trinken, erlangen seine eheliche Gemeinschaft" (M. 81, 128). Der Gedanke des großen Exegeten ist der: Das Himmelreich, das heißt das messianische Reich, ist gleich einer Hochzeit, in der sich Christus seine Braut, die Kirche, vermählt. Alle Seelen müssen als Glieder der Kirche an dieser ehelichen Vermählung teilnehmen und ein Fleisch mit Christus werden; denn der Apostel sagt ja: „Die zwei werden ein Fleisch sein; dies Geheimnis ist groß, ich sage es aber im Hinblick auf Christus und die Kirche" (Eph. 5, 31 f.). Diese Vereinigung geschieht durch die Eucharistie, wodurch wir der Leib Christi werden und so an seiner Vermählung mit der Kirche teilnehmen.

In herrlicher Weise behandelt, wie bekannt, der hl. Cyrill von Alexandrien unseren Gegenstand. Zur Erklärung von Joh. 6, 54 schreibt er: „Da das Fleisch des Erlösers lebenspendend ist wegen seiner Vereinigung mit dem, der seiner Natur nach das Leben ist, dem Worte Gottes nämlich, so haben wir dann, wenn wir ihn verkosten, das Leben in uns und werden so eins mit ihm, wie es mit dem ihm innewohnenden Worte vereinigt ist . . . Es bleiben die vom Leben, das in Heiligkeit und Seligkeit besteht, vollständig ausgeschlossen und können es nicht verkosten, die durch die Kommunion (*διὰ τῆς μυστικῆς εὐλογίας*) nicht den Sohn Gottes aufgenommen haben" (In Io. 6, 54: M. 73, 577). Zu Joh. 15, 1 erklärt er: Christus ist der Weinstock, wir sind die Reben. Es umschlingt uns nicht nur das Band der Liebe mit Christus, sondern es besteht eine physische Vereinigung. „Wenn man zu sagen sich erdreistet hat, wir hätten keine leibliche Verbindung mit Christus, so werden wir dem gegenüber zeigen, daß dies mit der hl. Schrift in vollständigem Widerspruche steht. Denn wie könnte das zweifelhaft sein, und welcher Vernünftige könnte da überhaupt Bedenken tragen, daß Christus so (nach dieser physisch-leiblichen Verbindung) der Weinstock ist, wir aber nach Art der Reben das Leben aus ihm und von ihm schöpfen, da ja Paulus sagt: „Wir sind alle ein Leib in Christo, weil wir viele ein Brot sind; denn alle haben wir an einem Brote Anteil." Es sage uns doch jemand den Grund und lehre uns nur so von ungefähr die Wirkung der Eucharistie! Warum nehmen wir sie in uns auf? Natürlich deshalb, damit Christus auch leiblich in uns wohne durch die Teilnahme und die Gemeinschaft seines Fleisches."[2]

[1] Man beachte, daß nach jüdischer Zählweise der Tage (von Sonnenuntergang bis Sonnenuntergang) Dornenkrönung und Einsetzung der Eucharistie an demselben Tage stattfanden.

[2] Man denke in diesem Zusammenhange an das bekannte und interessante Wort des Deutschen Kaisers: „Herr Professor, würden Sie zu ihren Schülern sagen: ich bin der Weinstock und ihr seid die Reben?" Daß wir die Lehre Christus in uns aufgenommen haben, genügt nicht, um sein Wort vom Weinstocke und den Reben zu

Und diese Vereinigung ist in dem von uns erklärten Sinne (wenigstens als manducatio spiritualis) notwendig. „Denn nicht auf andere Weise kann, was seiner Natur nach zum Verderben neigt, belebt werden, als dadurch, daß es leiblich mit dem Leibe dessen vereinigt wird, der seiner Natur nach das Leben ist, d. h. mit dem Leibe des Eingeborenen. Willst du dich nicht durch meine Worte überzeugen lassen, so schenke doch Christo Glauben, der ruft: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset und sein Blut trinket, habt ihr Leben nicht in euch" (In Io. 15, 1: M. 74, 341). Und späterhin: „Der Sohn ist in uns, und zwar leiblich als Mensch mit uns vermischt und vereinigt durch die Eucharistie, geistlich als Gott, indem er durch die Kraft und Gnade des eigenen (Heiligen) Geistes unseren Geist zu einem neuen Leben umgestaltet und uns seiner göttlichen Natur teilhaftig macht . . . Denn nicht anders kann die dem Verderben unterliegende Natur zur Unsterblichkeit erhoben werden, als daß zu ihr eine über Verderbnis und Veränderlichkeit erhabene Natur herabsteigt und zu ihrer Vollkommenheit emporhebt, was aus sich zur Tiefe strebt, sie durch innige Verbindung mit sich gleichsam herauszieht aus den der geschaffenen Natur zukommenden Bedingungen und in sich umwandelt, was aus sich ganz anders geartet ist" (In Io. 17, 22 f.: M. 74, 564). Daß wir nach dem großen Gegner des Nestorius durch die Eucharistie Christo einverleibt werden und ohne sie nicht einverleibt werden können, darüber kann kein Zweifel bestehen. Nur daran

bewahrheiten. Daß wir Christus innigst lieben, genügt auch nicht; ein Freund sagt nicht zu seinen Freunden: Ich bin der Weinstock und ihr seid die Reben. Daß Christus uns durch seinen Tod vom ewigen Tode gerettet hat, genügt auch nicht; wenn ich anderen das Leben gerettet, kann ich deswegen noch nicht zu ihnen sagen, daß ich der Weinstock und sie die Reben seien. Auch Eltern können zu den Kindern, denen sie das Leben gegeben und die ihnen alles verdanken, noch nicht sagen: Wir sind der Weinstock, ihr seid die Reben. Das Wort des Heilandes erfordert, wie uns hier der hl. Cyrillus lehrt, daß wir mit der Menschheit Christi dauernd physisch verbunden sind und aus ihr alle übernatürliche Kraft ziehen. Diese Wahrheit liegt in dem Worte Einverleibung. Einverleibung geschieht im natürlichen Leben durch die Speise. Durch die Eucharistie werden wir Christus einverleibt ganz ähnlich wie die Speise uns einverleibt wird. Der Unterschied ist nur, daß wir unsere Persönlichkeit nicht verlieren. Darum hat sich Christus uns als Speise, welche den Genießenden in sich umwandelt, hingegeben, damit wir Christus einverleibt würden und damit die Wahrheit unserer Einverleibung in ihn zum Ausdruck komme und von uns verstanden werde. Näher auf den Begriff dieser Einverleibung einzugehen, liegt außerhalb der Grenzen dieser Arbeit. Man lese Scheeben, Die Mysterien des Christentums § 68 mit der Überschrift Physische oder dynamische Art der Wirksamkeit des Gottmenschen auf das Geschlecht (in der 2. Aufl. S. 407–15), wo er u. a. sagt: „Christus wäre in seiner Menschheit nicht eigentlich der Weinstock und wir die Reben, wenn er bloß durch sein Verdienst die himmlische Gnade wie einen himmlischen Tau auf uns herabzöge, und nicht von sich aus, wie das Konzil von Trient sagt, Kraft und Leben in uns ausströmte. Wie könnte dann auch der Heiland selbst sagen, daß diejenigen, die an ihn glauben und ihn genießen, aus ihm das Leben empfangen, wie er es aus dem Vater hat, wenn er uns dasselbe bloß moralisch verdient hätte? Wie könnte er namentlich hierbei so großen Nachdruck darauf legen, daß der Vater, wie er das Leben durch sich selbst hat, so auch dem Sohne gegeben, das Leben in sich selbst zu haben, wenn er nicht sagen wollte, daß der Sohn in seiner Menschheit, in der er mit uns vereinigt wird, das Leben nicht bloß erwirbt, sondern auch überleitet und mitteilt" (S. 408, in der 3. Aufl. S. 394). Wir brauchen hier nicht näher auf die Art dieser geheimnisvollen Vereinigung einzugehen, weil der vorliegende Artikel nur die Tatsache beweisen soll, daß unsere Einverleibung in Christus durch die Eucharistie stattfindet, mit anderen Worten, daß die Einverleibung in Christus die [illegible] dieses Sakramentes ist.

könnte jemand zweifeln, ob nicht der Heilige die sakramentale Kommunion für uns alle als durchaus notwendig erklärt. Aber auch dieser Zweifel wäre unbegründet. Der hl. Cyrill redet über die Notwendigkeit der Eucharistie wie wir über die Notwendigkeit der Taufe reden. Wir sagen mit vollem Recht: „Ohne Taufe kann niemand selig werden", meinen damit aber durchaus nicht, daß ein Jude, der Gott übernatürlich liebt, notwendig verloren geht, sondern sagen aus, daß die Liebe eines solchen Juden die Begierdetaufe einschließt. Und ebensowenig leugnet Cyrill – und von den anderen Vätern, die wie er ausschließende Ausdrücke gebrauchen, gilt dasselbe –, daß jemand, der nach der Taufe ohne Kommunion stirbt, Christus einverleibt ist und in den Himmel kommen kann,[1] sondern er behauptet, daß die Taufe schon eine Art Kommunion, nämlich die Begierdekommunion, die manducatio spiritualis des Leibes Christi ist, und daß nur aus diesem Grunde die Taufe den Menschen Christo einverleibt und zum Gliede Christi macht.

Der hl. Johannes von Damaskus faßt wie immer, so auch hier die Lehre der griechischen Väter zusammen. „Durch ihn (den Leib Christi) gereinigt, werden wir mit dem Leibe des Herrn und seinem Geiste (dem Hl. Geiste) vereinigt und werden sein Leib" (De fide orth. IV 13: M. 94, 1152). Dies Sakrament „wird *μετάληψις* (Anteilnahme) genannt, weil wir durch dasselbe der Gottheit Christi teilhaftig werden. Es wird *κοινωνία* (Gemeinschaft, Kommunion) genannt und ist dies auch in Wahrheit, weil wir dadurch mit Christus Gemeinschaft haben und an seinem Fleische durch Verbindung mit seiner menschlichen Natur und seiner Gottheit teilnehmen und auch untereinander Gemeinschaft und Einheit erlangen. Denn weil wir an einem Brote teilnehmen, so werden wir alle ein Leib Christi und ein Blut und untereinander Glieder" (ib. 1153).

Ein treuer Hüter der griechischen Väterlehre ist auch der gegen 1100 verstorbene Exeget Theophylakt. Er schreibt in seiner Erklärung von Joh. 6, 53–58: „Da er (Christus) zeigen wollte, daß es nicht unmöglich ist (sein Fleisch zu essen), sondern sogar höchst notwendig, und daß man auf andere Weise nicht das Leben haben kann, sagt er: ‚Wenn ihr nicht das Fleisch esset . . .' Der tierische Mensch versteht nichts von der geistlichen Speise des Fleisches Christi. Und die sie nicht empfangen, sind nicht teilhaftig des ewigen Lebens, weil sie Jesum nicht empfangen, der das wahre Leben ist. Denn nicht das Fleisch eines bloßen Menschen essen wir, sondern das Fleisch Gottes, das vergöttlicht, weil es mit der Gottheit vereint ist . . . Da Gott das Fleisch in unaussprechlicher Verbindung mit sich vereinigt hat, so ist das Fleisch lebenwirkend, nicht als ob es in die göttliche Natur übergegangen wäre – das sei ferne –, sondern nach Art des glühenden Eisens, das Eisen bleibt, aber die Kraft des Feuers zeigt; so ist auch das Fleisch des Herrn, obwohl es Fleisch bleibt, lebenwirkend als das Fleisch des

[1] Sagt er doch bei Erklärung von Joh. 3, 3 und 5, daß wir durch die Taufe zu einem neuen Leben wiedergeboren, Bürger des Himmels, teilhaftig der göttlichen Natur, zu Kindern Gottes umgestaltet, an Leib und Seele geheiligt werden (M. 73, 241 u. 244) und in der Erklärung von Joh. 20, 17 (M. 74, 696) erklärt er, daß man die Nichtgetauften deswegen vom Tisch des Herrn fernhält, weil der Hl. Geist noch nicht in ihnen wohnt, daß man auch vor der Austeilung der Kommunion ruft „das Heilige den Heiligen", weil die Teilnahme am Heiligen nur den im (Hl.) Geiste Geheiligten zukommt.

ewigen Wortes. „Wie ich, sagt er, lebe um des Vaters willen", d. h. als gezeugt vom Vater, der das Leben ist, „so lebt auch, der mich ißt, um meinetwillen", indem er mit mir vermischt und gleichsam in mich, der ich Leben erzeugen kann, umgewandelt wird" (M. 123, 1309 u. 1312). Dabei war Theophylakt der vollen Überzeugung, daß man durch die Taufe wiedergeboren wird, ein neues Leben empfängt, zu einem neuen Leben aufersteht, innerlich umgewandelt und verklärt und ein Kind Gottes wird. Das beweist seine Erklärung von Joh. 3, 3—6. Es war ihm also einerseits die Eucharistie das Sakrament der Einverleibung in Christus und anderseits die Taufe als Einverleibung und Umwandlung in Christus eine manducatio spiritualis der Eucharistie.

* * *

Indem wir zu den lateinischen Vätern übergehen, finden wir zunächst den großen hl. Hilarius von Poitiers von unserer Wahrheit vollkommen durchdrungen. „Die Wirkung (virtus) dieses Brotes ist es, daß, indem es selbst lebt, die, welche es genießen, belebt" (In Ps. 125 n. 10: M. 9, 709). Er sagt das so allgemein, weil ihm die Eucharistie die Ursache unseres übernatürlichen Lebens ist, und zwar ist sie ihm dies, weil sie uns Christo einverleibt. „Er (der Herr) hat uns in einen neuen Menschen verwandelt, indem er uns in den Leib seines Fleisches versetzte (constituens nos in corpore carnis suae). Denn er ist die Kirche, indem er sie durch das Sakrament seines Leibes in sich selbst umschließt" (In Ps. 125 n. 6: M. 9, 688). Zur Stelle Joh. 6, 58 schreibt er: „Er lebt also durch den Vater, und wie er durch den Vater lebt, so leben wir durch sein Fleisch . . . Das ist also die Ursache unseres Lebens, daß wir, die wir im Fleische leben, Christus durch sein Fleisch dauernd in uns haben und so durch ihn unter derselben Bedingung (nämlich durch physische, nicht nur moralische Vereinigung, wie der Zusammenhang klar beweist) leben, wie er durch den Vater lebt" (De Trin. VIII n. 16: M. 10, 248 f.). „Sie (das Fleisch und Blut Christi) bewirken durch ihren Genuß, daß sowohl Christus in uns ist als auch wir in Christus sind" (ib. n. 14). „Wie sehr wir aber durch das Sakrament der Mitteilung seines Fleisches und Blutes in ihm sind, bezeugt er mit den Worten: ‚Und diese Welt sieht mich nicht mehr, ihr aber werdet mich sehen, weil ich lebe und ihr lebet, weil ich im Vater bin und ihr in mir und ich in euch'." Das ist, wie Hilarius ausführt, durchaus nicht von einer Einheit nur dem Willen nach (einer moralischen) gemeint, sondern von einer physischen (naturalis). Christus ist durch die göttliche Natur im Vater, wir in ihm (nach der menschlichen Natur im allgemeinen) durch die Menschwerdung, er in uns durch die Geheimnisse seines Fleisches und Blutes. Und so kommen wir zur Einheit mit dem Vater. Wir bleiben in ihm, er im Vater und auch in uns (ib. n. 14 u. 15). „Wie sehr diese Einheit mit uns physisch ist, bezeugt er selbst mit den Worten: Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm; denn niemand ist in Christus, wenn Christus nicht in ihm ist, da er nur dessen Fleisch aufnimmt, der das seine aufgenommen hat" (durch die Eucharistie natürlich n. 16). „Dies alles haben wir aus dem Grunde gesagt, weil die Häretiker (Arianer), indem sie dem Vater und dem Sohne nur eine moralische Einheit (unitatem voluntatis) andichten, unsere Verbindung mit Gott als Beispiel nehmen, als bestünde zwischen uns und dem Sohne und durch den Sohn zwischen uns und dem Vater nur das Band

religiöser Unterwerfung und als hätten wir nicht durch das Geheimnis des Fleisches und Blutes eine physische Verbindung mit ihm, da doch durch die Ehre des Sohnes, die uns gegeben worden (da wir Kinder Gottes sind) und durch den in uns fleischlich bleibenden Sohn und unsere unzertrennliche Gemeinschaft mit ihm das Geheimnis einer wahren und physischen Einheit gelehrt werden muß" (ib. n. 17). So ist also auch nach der klaren Lehre des Bischofs von Poitiers die Eucharistie das Sakrament der Einverleibung in Christus, und ohne Eucharistie kann diese Einverleibung nicht sein. Darum ist eben die Taufe, die doch tatsächlich Christo einverleiben und der sakramentalen Kommunion vorhergehen muß, schon ein geistlicher Genuß der Eucharistie, eine manducatio spiritualis derselben.

Vom hl. Ambrosius wollen wir der Kürze halber nur die eine Stelle aus „De 42 mansionibus Fil. Israel", mansio 10 anführen: „Das Brot des Lebens ist wahres Fleisch wegen der wahren Menschheit; es ist lebendiges Brot wegen der Gottheit. Wenn wir also Christi Fleisch essen, so nehmen wir an seiner Gottheit und Menschheit teil, wie der Apostel an die Korinther schreibt" (M. 17, 21). Es ist hier wiederum die allgemeine Väterlehre ausgesprochen, die wir im hl. Augustinus so deutlich finden werden: Durch die Eucharistie werden wir mit Christus ein Leib, ein Fleisch, und darum haben wir auch teil an der göttlichen Natur, die mit diesem Fleische zu einer Person vereinigt ist.

Selbstverständlich hat auch das Genie eines hl. Augustinus die Lehre des Heilandes und des Weltapostels voll erfaßt. Zur Stelle Joh. 6, 58 schreibt er: „Daß ich wegen des Vaters lebe d. h. ihm als Höherem mein Leben verdanke, ist durch meine Entäußerung (in der Menschwerdung) gegeben, in welcher er mich gesandt hat; daß aber jemand um meinetwillen lebt, das geschieht durch die Teilnahme an mir, in der er mich ißt. Also ich lebe (als Gottmensch), indem ich mich erniedrigte; jener lebt durch mich, indem er erhoben (also zum Gottmenschen hinaufgezogen und in ihn hineingezogen) wird . . . Das ist das Brot, das vom Himmel herabgekommen, daß wir durch den Genuß desselben leben; denn ewiges Leben können wir nicht aus uns haben . . . Wir leben also um seinetwillen, indem wir ihn essen d. h. das ewige Leben empfangen, das wir aus uns nicht hatten" (In Io. tr. 26 n. 19 u. 20: M. 35, 1615). Die Einverleibung in Christus, die Gemeinschaft mit ihm ist eben die Gnade der Eucharistie, ihre res, ihre virtus. „Virtus, quae ibi intelligitur, unitas est, ut redacti in corpus eius, effecti membra eius simus, quod accipimus" d. h. die Eucharistie bewirkt, daß wir der Leib Christi, den wir empfangen, auch seien, daß wir ein Glied an ihm seien (Sermo 57 n. 7: M. 38, 389). Wie der äußere Stoff, so führt er an anderer Stelle aus (In Io. tr. 26 n. 13), nur dadurch von mir, von meiner Seele, belebt werden kann, daß ich ihn als Nahrung aufnehme, so kann auch ich nur vom Geiste Christi, d. h. vom Hl. Geiste, belebt werden, wenn ich ein Leib mit Christus werde. Das geschieht durch die Nahrung der Eucharistie, durch welche wir von Christus aufgenommen und ein Leib mit ihm werden. „O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis! Qui vult vivere habet, ubi vivat, habet unde vivat. Accedat, credat, incorporetur, ut vivificetur. Non abhorreat a compage membrorum." Wie sehr dem großen Kirchenlehrer die Eucharistie das Sakrament der Einverleibung in

Christus war und in welch innigem Zusammenhange ihm und seinen Zeitgenossen deshalb der reelle und mystische Leib Christi stand, geht u. a. aus folgenden schönen Worten hervor, die er an die Neugetauften richtet: „Wenn ihr der Leib Christi und dessen Glieder seid, so liegt euer Geheimnis auf dem Altare und ihr empfanget euer Geheimnis (d. i. die Verbindung des mystischen Leibes). Ad id quod estis (ihr seid ja der Leib Christi, und wenn euch der Priester den Leib Christi gibt, sagt er: Corpus Christi) Amen respondetis, et respondendo subscribitis. Audis enim Corpus Christi et respondes Amen. Esto membrum corporis Christi, ut verum sit Amen“ (Sermo 272: M. 38, 1247). Der Priester meint (das besagen die Worte des hl. Augustin), wenn er dir den Leib Christi gibt und dabei Corpus Christi spricht: Da du ein Glied des Leibes Christi bist, so empfange den Leib Christi, mit dem du eins bist und aus dem du deine Lebenskraft ziehen mußt. Bist du kein Glied Christi, so ist dein Amen nicht wahr. Wie sehr sich für ihn die Begriffe „das Fleisch und Blut Christi genießen", „ewiges Leben haben", „ein Glied des Leibes Christi sein" decken, geht auch aus seiner Erklärung von Joh. 6, 54 f. hervor: „Dies (ewige Leben) hat also nicht, wer nicht dies Brot ißt und dies Blut trinkt; das zeitliche Leben kann man ohne diesen Genuß haben, das ewige kann man keineswegs haben. Wer also sein Fleisch nicht ißt und sein Blut nicht trinkt, hat das Leben nicht in sich; wer sein Fleisch ißt und sein Blut trinkt, hat das Leben . . . Wer diese Speise nicht genießt, hat nicht das Leben; wer sie genießt, hat das Leben, und zwar das ewige. Hunc itaque cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est sancta Ecclesia. Huius rei sacramentum, id est unitatis corporis et sanguinis Christi, alicubi quotidie alicubi certis intervallis dierum in dominica mensa praeparatur, et de mensa dominica sumitur quibusdam ad vitam, quibusdam ad exitium; res vero ipsa, cuius sacramentum est (nämlich die Einheit mit Christus, die Einheit des mystischen Leibes, welche dies Sakrament bezeichnet und bewirkt) omni homini ad vitam, nulli ad exitium, quicunque eius particeps fuerit“ (In Io. tr. 26 n. 15: M. 35, 1613 f.). Wer die Lehre, die wir im vorliegenden Artikel erörtern, nicht erfaßt, dem müssen diese Worte wie Wirrwarr vorkommen. Uns sind sie aus der Seele gesprochen. Der Genuß der Eucharistie gibt Leben, und ohne ihn kann es Leben nimmermehr geben. Er gibt sicher Leben; denn es ist ja nicht die bloße manducatio sacramentalis gemeint, in der sich der Empfänger Tod und Gericht ißt, sondern es ist die manducatio sacramentalis gemeint, welche mit der manducatio spiritualis, die nur im lebendigen Gliede des Leibes Christi stattfindet, verbunden ist, ja es ist auch jene bloße manducatio spiritualis gemeint, durch die man zum erstenmal in der Taufe, auch nach der Lehre des hl. Augustin, ein Glied Christi wird. Darum eben gibt es ohne Genuß der Eucharistie kein Heil, und darum hat der notwendigerweise das Leben, der sie genießt. Aber wie gesagt „hunc cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum“; denn durch diese von der Eucharistie gewirkte Gemeinschaft ist man Christo einverleibt und nimmt an seinem Leben teil.

Im höchsten Grade interessant ist für uns die Antwort, welche der hl. Abt Fulgentius dem Ferrandus auf die Frage gibt, ob denn jener

Äthiopier gerettet sei, der sich gut auf die Taufe vorbereitet hatte, sie empfangen wollte, plötzlich krank wurde, sie im bewußtlosen Zustande empfing und ohne Kommunion verschied. Die Schwierigkeit war Joh. 6, 54, wonach man ohne Genuß des Fleisches und Blutes Christi das Leben nicht haben kann. Der Heilige antwortet: „Quod (nämlich das Wort bei Joh. 6, 54) quisquis non solum secundum veritatis mysteria (die Geheimnisse der Wahrheit sind das Fleisch und Blut Christi, die wir unter den Gestalten wahrhaft, wirklich und wesentlich empfangen), sed secundum mysterii veritatem (die Wahrheit des Geheimnisses ist die Einheit mit Christus und seinem mystischen Leibe, welche das Sakrament bewirkt)[1] considerare poterit, in ipso lavacro sanctae regenerationis hoc fieri providebit. Quid enim agitur sacramento sancti baptismatis, nisi ut credentes membra Domini nostri Iesu Christi fiant, et ad compagem corporis eius ecclesiastica unitate pertineant . . . Qui ergo membrum corporis Christi fit, quomodo non accipit, quod ipse fit? quando utique illius fit verum corporis membrum, cuius corporis est in sacrificio sacramentum. Hoc ergo fit ille regeneratione sancti baptismatis, quod est de sacrificio sumpturus altaris. Quod etiam sanctos Patres indubitantur credidisse et docuisse cognoscimus“ (Epist. 12 n. 34: M. 65, 390 f.). Es war also nach dem hl. Fulgentius allgemeiner Glaube und allgemeine Lehre der Väter, daß man durch die Taufe wird, was man in der Kommunion ißt, nämlich der Leib Christi. Und darum empfängt, genießt man in der Taufe schon Christus, weil man durch sie ein Glied Christi wird; denn wie genießt man nicht, was man wird! Natürlich! Denn soll ich der von mir noch unbelebte Stoff werden, so muß ich ihn essen, und ist der unbelebte Stoff ein Teil meines Leibes geworden, so konnte das nur dadurch geschehen, daß ich ihn aß. Ist nun jemand ein Teil Christi, ein Glied seines Leibes geworden, so ist eben auch ein Essen erfolgt und zwar muß ich Christus gegessen haben, da ja diese Nahrung den Genießenden in sich verwandelt. Wie schön, klar, selbstverständlich sind so all die diesbezüglichen Ausführungen des hl. Fulgentius, die sonst unpassend, verworren, unverständlich bleiben.

So manches, was hierher gehörte, müssen wir selbstverständlich übergehen. Nur noch einige spätere Väter seien zitiert.

Nach dem gedankenreichen Werke von Paschasius Radbertus De corpore et sanguine Domini werden die, welche durch die Buße ausgesöhnt sind, dem Leibe Christi (Christi visceribus) wieder durch diese Speise eingefügt (cap. 9 n. 3: M. 120, 1295). Durch dies Sakrament bleibt Christus leiblich in uns. Diese Einheit ist nicht nur eine moralische, wie die Häretiker wollen, sondern eine physische. Wir müssen den Vätern folgend glauben, daß der Vater und der Sohn physisch eins sind, und so auch Christus und wir physisch eins sind. Er bleibt physisch in uns durch das Sakrament (ib. n. 4 col. 1296). Durch diese Geheimnisse sind wir eins mit ihm (n. 5). In tiefsinnig-schöner Weise erklärt er in seinem Brief an Frudegartus, warum sich der Herr so sehr nach dem letzten Abendmahl gesehnt, und warum er die Eucharistie vor seinem Leiden eingesetzt: Christus wollte durch die Eucha-

[1] Mit anderen Worten sind die mysteria veritatis das Altarsakrament, die veritas mysterii ist die res (virtus) huius sacramenti.

ristie eins mit uns, ein Leib mit uns werden, der ganz vom hl. Geiste belebt würde, damit wir so mit ihm gekreuzigt würden. „Et ideo nostrae salutis summa, qui in isto consistit sacramento, desiderio desideravit adimpleri, ut eum suis antequam pateretur hoc verum manducaret pascha; quatenus per hoc antequam se daret in pretium, nos in illo et ipse in nobis unum essemus corpus. Et ideo in cruce cum illo simul crucifixi sumus, in baptismo simul consepulti et in resurrectione simul conresuscitati“ (M. 120, 1364).

In für uns sehr ungewohnter, aber höchst bezeichnender Weise beweist Guitmundus im dritten Buche seines Werkes De corporis et sanguinis Domini veritate gegen Berengar, daß Christus wahrhaft und wesentlich (substantialiter) und nicht bildlich im hl. Sakramente gegenwärtig ist. Mit dem allergrößten Nachdruck stützt er sich da u. a. auf den hl. Hilarius, den Lehrer des hl. Martin, der beim hl. Augustin und der ganzen Kirche immer ein so großes Ansehen hat; und zwar nimmt er die von uns früher zitierten Worte dieses Heiligen zum Ausgangspunkt, nach denen Christus durch das Sakrament naturaliter in uns bleibt. Sein Beweis ist nun: Christus bleibt wesentlich (substantialiter) in uns durch die Eucharistie, wie es nach dem hl. Hilarius niemand leugnen darf. Die Eucharistie könnte das aber nicht bewirken, wenn Christus nur bildlich und nicht wesentlich in ihr wäre. Wie wäre es dem heiligsten Sakramente möglich, zu bewirken, daß Christus substantive in uns würde, wenn er im Sakrament selbst nur umbratice wäre! (M. 149, 1478). Man beachte, wie Guitmundus, der als Vorkämpfer gegen die Irrlehre des Berengar bei seinen Zeitgenossen im größten Ansehen stand, hier als rein selbstverständlich vorausgesetzt, daß Christus nur in uns wohnen kann durch die Anteilnahme an jenem Gnadenmittel, welches Christum wahrhaft enthält. Im anderen Falle wäre der Beweis dieses, wie sein Werk zeigt, so zielbewußten und scharfsinnigen Theologen null und nichtig. Die Lehre von der Eucharistie als dem Sakrament der Einverleibung in Christus kehrt, wie wir sehen, in den verschiedensten Formen wieder, und sie ist bei den Vätern ein Grundgeheimnis unseres Glaubens.

Mit aller wünschenswerten Klarheit spricht sich auch Honorius Augustodunensis (1. Hälfte des 12. Jahrhunderts) in seinem Elucidarium, diesem so anschaulichen, manchmal freilich etwas zu anschaulichen Lehrbuche der Glaubenslehre, über unseren Gegenstand aus. Das Werk ist eigentlich ein Katechismus, der aus Fragen des Schülers und Antworten des Lehrers besteht. Da lautet eine Frage des Schülers: „Wie ist die Kirche der Leib Christi und wie sind wir die auserwählten Glieder desselben?" Antwort des Lehrers: „Wie der Leib dem Haupte angewachsen ist, von ihm gelenkt und geleitet wird, so wird die Kirche durch das Sakrament des Leibes Christi ihm verbunden, ja sie wird auf diese Weise ein Leib mit ihm, durch den alle nach ihrer Ordnung wie Glieder vom Haupte geleitet werden" (M. 172, 1128). Eine andere Frage des Schülers: „Welches Heil liegt in diesem Sakramente?" Antwort: „Das höchste. Denn wie sich die Speise in das Fleisch des Genießenden verwandelt, so wird jeder Gläubige durch den Genuß dieser Speise in den Leib Christi verwandelt. Durch den Glauben werden wir der Welt, den Lastern und Begierden mit Christus gekreuzigt, in der Taufe werden wir mit ihm begraben und deshalb taucht man uns dreimal (drei Tage war Christus im Grabe) unter; durch die Speise seines Leibes aber werden wir

ihm einverleibt, und deshalb ist es notwendig, daß wir dorthin, wo Christus ist, überführt werden" (in Seligkeit und Auferstehung ib. 1229). So sehr war unserem Gewährsmann die Eucharistie das Sakrament der Einverleibung in Christus, daß er von den Sündern sagt, sie empfingen nicht den Leib Christi, obwohl er gerade auch an dieser Stelle seinem Glauben an die Gegenwart Christi im Sakrament Ausdruck gibt. Frage: „Empfangen diese (die Todsünde haben) den Leib des Herrn?" Antwort: „Nur die Kinder Gottes empfangen den Leib Christi, weil sie Christus einverleibt und Gott schauen sollen. Die aber, welche nicht in Christo bleiben, empfangen den Leib Christi nicht,[1] obwohl sie ihn zum Munde zu führen scheinen, sondern sie essen und trinken sich das Gericht. Der Leib Christi aber wird durch die Hände der Engel in den Himmel gebracht (d. h. er kehrt, ohne den Menschen mit sich vereinigt zu haben, in den Himmel zurück, hört nach dem Verschwinden der Gestalten auf, geistigerweise im betreffenden zu sein) die (glühende) Kohle aber wird in den Mund gelegt, wie Cyprian bezeugt" (ib. 1131).

Ein besonderer Anwalt unserer Lehre ist Algerus in seinem Werke De sacramentis corporis et sanguinis Domini (M. 180, 743–854), welch letzterem von den Zeitgenossen selbst vor dem in so hohem Ansehen stehenden Werke des Guitmundus die Palme zuerkannt wurde. Nach ihm sind wir alle eins, weil der Vater in Christus und Christus in uns auch uns zu einer Einheit machen, und zwar vereinigt Christus durch das hl. Sakrament sichtbar die Kirche und verleibt sie sich ein (ib. 747 u. 751). Wir sind alle eins, weil der Vater in Christus und Christus in uns auch uns zu einer Einheit machen. Wenn wir also wahrhaft in den Geheimnissen das Fleisch seines Leibes genießen und dadurch eins werden, weil eben der Vater in ihm ist und Christus so in uns, dann besteht Gemeinschaft durch das Sakrament und dies Sakrament ist das Sakrament vollkommener Einheit (748). Wir bestehen aus Leib und Seele, Christus aus Leib, Seele und Gottheit. „Sehen wir nun zu, ob in diesem einzigen (unico) Sakramente der Einheit, wodurch er der Kirche, seinem Leibe, seinen Leib einverleibt, wir nicht nur mit dem Leibe und der Seele Christi, sondern auch mit seiner Gottheit Gemeinschaft haben. Ambrosius sagt: Weil derselbe Herr Jesus Christus die Gottheit und

[1] So schreibt auch Theodor Studites, daß die Eucharistie der Häretiker „häretisches Brot und nicht der Leib Christi ist" (Epist. II 197: M. S. G. 99, 1597), weil eben dadurch die Gemeinschaft des Leibes Christi nicht erteilt wurde. Wie unzertrennlich waren dem damaligen Denken die Begriffe reeller Leib und mystischer Leib Christi verbunden! Daß es sich auch hier um den wahren Leib Christi und nicht um unkonsekriertes Brot handelt, ist nicht zu bezweifeln. Sowohl die Bilderstürmer als die Möchianer, die hier in Frage kommen, hatten wahre Priester. Er mahnt auch in einem anderen Briefe eine Frau, von einem häretischen oder übel berüchtigten Priester nicht die Kommunion zu empfangen (Epist. 220: M. ib. 1667 u. 69; hier der interessante Ausdruck κοινωνεῖν παρά τινος), wobei hier nach dem ganzen Zusammenhange durchaus vorausgesetzt wird, daß es sich um den wahren Leib Christi handelt. Endlich bespricht er in dem zuerst zitierten Briefe die Frage, ob man für einen Häretiker, der nicht vorher Buße getan und wieder die kirchliche Gemeinschaft erlangt hat, öffentlich beten dürfe. Die Antwort ist verneinend. Es erhebt sich aber der Einwand: die Häretiker haben ja durch die Kommunion teil am Leibe Christi und dadurch Gemeinschaft mit uns. Diesen möglichen Einwand schneidet er kurz mit den Worten ab, daß dies „häretisches Brot und nicht der Leib Christi", d. h. der Gemeinschaft gebende Leib Christi sei. Hätte es sich um unkonsekriertes Brot gehandelt, so wäre der Einwand gar nicht aufgetaucht. Wie wenig bedenken wir heutzutage, was alles in dem Worte „Kommunion" enthalten ist!

den Leib besitzt, so nimmst auch du, der du seinen Leib genießt, in dieser Nahrung an seiner Gottheit teil" (774 f.). Nur eine schöne Stelle mag noch aus jenem Kapitel angeführt werden, das wir eigentlich ganz für uns zitieren könnten (3. Kap. des 1. Buches). So sehr war diesem Theologen die Eucharistie das Sakrament der Einverleibung in Christus, so sehr war ihm die Kirche in diesem Sakramente mit Christus vereinigt, daß wir Christus nur als vereinigt mit der Kirche genießen können. „Weil wir der Leib Christi sind, so sind wir auch Christus, so zwar, daß auch wir auf dem Altare mit demselben Sakramente bezeichnet[1] werden. Da das Brot des Herrn der Leib Christi in sich ist, so wollte er doch auch, daß der Leib Christi in der Kirche durch wunderbar vereinigende Gnade uns angehöre, indem er uns zur Verhütung des Todes sowohl unser als sein Geheimnis im hl. Sakramente gewährte, so zwar, daß der Genuß seines im wahren Leibe empfangenen Geheimnisses niemandem frommt, wenn er nicht auch unser Geheimnis, nämlich die kirchliche Gemeinschaft (als innere Gemeinschaft gedacht!) mit demselben Sakramente genießt. Wie nämlich das vom Rumpf getrennte Haupt nicht lebenspendend ist, so bringt Christus niemandem Leben ohne die Einheit des Leibes der Kirche. Aber anderseits entsteht auch unser Geheimnis im Sakrament des Leibes Christi nicht ohne das seine, damit wir, wie wir durch die Liebe eins sind, so noch mehr dadurch mit ihm eins seien, daß wir in ihm bleiben und er in uns. Denn wie er unzertrennlich ist von seinem Leibe, so wird er auch in seinem Leibe nicht wahrhaft genossen, wenn er nicht voll genossen wird d. h. nach der Einverleibung, die in unserem und seinem Geheimnisse besteht" (750). Thomassin knüpft an diese Stelle die Bemerkung: „Worte, wie sie inhaltsreicher und sinniger nicht sein könnten! Bis zu einem solchen Grade ist die Kirche der Leib Christi, daß in der Eucharistie die Einheit und Gesamtheit der Kirche genossen wird, daß die Eucharistie ebenso das Geheimnis der Kirche wie das Geheimnis Christi ist, daß Christus nicht ganz (totus) genossen wird, wenn er nicht voll (universus) genossen wird d. h. als die ganze Kirche umschließend, daß endlich Christus in der Eucharistie gleichsam als ein vom Rumpf getrenntes und verblutetes Haupt und darum ohne Nutzen genossen wird, wenn er nicht mit dem Leibe, nämlich der Kirche genossen wird. Und das hat Algerus nicht erfunden und ersonnen, sondern der Theologie des hl. Paulus und der sich an Paulus anschließenden Theologie des hl. Augustinus entnommen" (Dogm. theol. de incarn. l. 10 c. 22 n. 7; ed. Vives IV 404).[2]

[1] Die Eucharistie ist wie jedes Sakrament sichtbares wirksames Zeichen der Gnade, und zwar bezeichnet sie Christus und uns. Sie bezeichnet Christum, weil die darüber gesprochenen Worte sind: „Dies ist mein Leib" – „dies ist der Kelch meines Blutes", und weil die getrennten Gestalten auf den hindeuten, der für uns sein Blut vergossen hat. Sie bezeichnet uns, weil das Brot aus vielen Körnern und der Wein aus vielen Beeren entstanden ist und wir auf ähnliche Weise durch Christus zur Einheit seines mystischen Leibes verbunden werden. So ist eben das heiligste Sakrament das Geheimnis Christi und auch unser Geheimnis.

[2] Daß dies ganz die Lehre des hl. Augustin ist, ergibt sich auch aus folgender Stelle aus einer Predigt an die Neugetauften, die wir erst jetzt ganz verstehen: „Was du (auf dem Altare) siehst, vergeht (die Gestalten); das Unsichtbare, das bezeichnet wird, vergeht nicht, sondern bleibt. Siehe, die Eucharistie wird empfangen, gegessen verzehrt. Vergeht aber der Leib Christi (so will ich hier ‚consumitur' übersetzen, um das Wort ‚aufzehren' zu vermeiden), vergeht die Kirche Christi, vergehen die Glieder Christi? Das sei ferne. Sie werden vielmehr gereinigt und dort gekrönt. Es bleibt

Ja, das ist die Theologie des hl. Paulus und des hl. Augustinus, aber auch, wie es unsere kleine Blütenlese von Väterstellen zeigt, die der übrigen Väter, und darum ist sie auch die Theologie des hl. Thomas, der, wie Leo XIII. in seinem Rundschreiben über ihn sagt, darum so groß ist, weil er den Geist der Väter in sich aufgenommen hat. „Das ist das Sakrament des Leibes Christi; der Leib Christi aber ist die Kirche, die aus vielen Gläubigen zur Einheit des Leibes ersteht, und darum ist dies Sakrament das Sakrament der Einheit der Kirche. Wir sind alle ein Leib" (In Io. 6 l. 6 n. 7). Ein Wort, das in seiner lapidaren Kürze Bände spricht. Dies Sakrament ist das Sakrament der Einheit der Kirche, weil es diese Einheit als Brot aus vielen Körnern und Wein aus vielen Beeren versinnbildet und bewirkt (S. th. III q. 79 a. 1). Auch die anderen Gedanken, welche wir hier vorgebracht haben, finden sich im hl. Thomas. „Die Wirkung dieses Sakramentes ist erstens und hauptsächlich nach dem zu beurteilen, was es enthält, nämlich Christus. Wie er sichtbar in diese Welt kommend, ihr das Leben der Gnade gab nach Joh. 1 ‚Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden', so wirkt er, indem er sakramental zum Menschen kommt, das Leben der Gnade nach Joh. 6 ‚Wer mich ißt, lebt durch mich'" (III q. 79 a. 1). Auch die erste Gnade kann niemand haben ohne das votum dieses Sakramentes (ib. ad 1). Denn „die res huius sacramenti ist die Einheit des mystischen Leibes, ohne die es kein Heil geben kann, da niemandem der Zutritt zum Heile außerhalb der Kirche offen steht" (q. 73 a. 3). Das votum der Eucharistie genügt aber zum Heile, d. h. zum Empfang der Gnade; und es braucht diese Speise nicht beim Empfang der Gnade sakramental genossen werden, da sie nicht wie die natürliche Speise in den Menschen verwandelt wird, sondern diesen in sich verwandelt (ib. ad 2). Es brauchen darum die kleinen Kinder nicht sakramental zu kommunizieren, da, wie sie aus dem Glauben der Kirche glauben, so aus der Absicht der Kirche nach der Eucharistie verlangen, und darum der res dieses Sakramentes, der Einverleibung in Christus, durch die Taufe selbst teilhaftig werden, die Eucharistie nach der manducatio spiritualis genießen (ib. in corp.). Nach erlangtem Vernunftgebrauche muß dann freilich, um die Verbindung mit Christus zu unterhalten und zu vervollkommnen, die manducatio sacramentalis erfolgen; denn das Verlangen nach der Kommunion wäre ja eitel, wenn es nicht dann, da es geschehen kann, erfüllt würde (q. 80 a. 11). Dann ist die Kommunion so notwendig wie die Nahrung dem Leib und muß in re und im Verhinderungsfalle in voto empfangen werden (In Io. 6 lect. 7 n. 2).

Wenn auch die Lehre, die wir hier wieder frisch ins Gedächtnis zu bringen suchen, bei nicht wenigen neueren Theologen leider etwas in den Hintergrund des Bewußtseins getreten ist, so ist sie doch immer von der Kirche vorgetragen worden. Leo I. schreibt an das Volk von Konstantinopel: „Was in dieser geheimnisvollen Nahrung, die man uns gibt, mitgeteilt, was genossen wird, ist dies, daß wir, wenn wir die Wirkung dieser himmlischen Speise empfangen, in das Fleisch dessen, der für uns Fleisch geworden ist,

---

also, was bezeichnet wird, ewig, wenn es auch zu vergehen scheint" (Sermo 227: M. 38, 1101). Es war demnach auch seine Meinung, daß Christus als die Kirche umschließend genossen wird.

Auf die herrlichen Gedanken der Väter, welche Thomassin in diesem und in den nächstfolgenden Kapiteln anführt, möchte ich hier nachdrücklich aufmerksam machen.

übergehen" (Hardouin II 31: M., S. L. 54, 868). Nach ihm ist also Christus Fleisch geworden, damit wir durch die Eucharistie sein Fleisch werden. 1400 Jahre nach ihm schreibt Leo XIII. in seinem Abschiedsschreiben an den katholischen Erdkreis: „Die Eucharistie ist nach dem Zeugnisse der heiligen Väter als eine Art Fortsetzung und Erweiterung der Menschwerdung zu betrachten. Wird doch durch sie das menschgewordene Wort (incarnati Verbi substantia) mit den einzelnen Menschen verbunden." Aus dieser Auffassung ergibt sich ohne weiteres, was wir späterhin in diesem Rundschreiben lesen: „Das erhabene Sakrament der Eucharistie ist Ursache und Unterpfand der Seligkeit und der Verherrlichung, und zwar nicht nur für die Seele, sondern auch für den Leib. Mit überschwenglichem Reichtume himmlischer Güter erfüllt es die Seele . . . Im hinfälligen und armseligen Leibe aber bringt dies göttliche Opferlamm die künftige Auferstehung hervor, da eben der unsterbliche Leib Christi ihm den Keim der Auferstehung einpflanzt, damit er einst aufbreche."[1] Wenn die Eucharistie schlechthin Ursache der Seligkeit und Verherrlichung genannt wird, wenn man durch sie der Menschheit Christi angegliedert wird, so ist damit von selbst gegeben, daß die Taufe, durch welche der Mensch Christo einverleibt, ein Glied seines Leibes wird und im Todesfalle zur Seligkeit und Auferstehung gelangt, notwendig schon eine Teilnahme an der Eucharistie, eine manducatio spiritualis derselben ist.

Auch in die Gebete der Kirche ist die großartig schöne Wahrheit von unserer Einverleibung in Christus durch die Eucharistie übergegangen. Die Kirche sagt nicht nur, daß Gott in die hl. Geheimnisse des Altares die Quelle aller Heiligkeit verlegt hat (Sekret am Feste des hl. Ignatius von Loyola), sondern sie deutet auch an, daß der Genuß der Eucharistie uns die Gnade verschafft: „Sumpto, quaesumus Domine, unico et salutari remedio, corpore et sanguine tuo pretioso" (Postkomm. am Feste der hl. Maria Magdalena). Ja sie betet am 9. Sonntage nach Pfingsten (Sekret): „Quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur." Damit ist nicht nur gemeint, daß die Eucharistie als Erneuerung des Kreuzesopfers die Quelle aller Gnade, die Zuwendung der Gnade des Kreuzesopfers ist, sondern der zugrunde liegende Gedanke ist weiterhin noch, daß unsere Erlösung gerade dadurch bewirkt wird, daß wir durch die Eucharistie dem zweiten Adam einverleibt werden und auf diese Weise seines göttlichen Lebens teilhaftig werden. Noch mehr, die Kirche, unsere vom hl. Geist erfüllte liebevolle Mutter, bringt uns diese Grundwahrheit unseres Glaubens täglich in Erinnerung, wenn wir beim Offertorium Wasser in den Wein gießen und dabei sprechen: „Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti: da nobis per huius aquae et vini mysterium eius divinitatis esse consortes, qui humantitas nostrae fieri dignatus est particeps." Gott hat den Menschen wunderbar, nämlich nach seinem Bild und Gleichnis erschaffen, indem er ihm die heiligmachende Gnade gab und ihn so vergöttlichte. Er hat ihn aber wunderbarer nach seinem tiefen Falle erneuert. Denn hätte Adam nicht gesündigt, so wäre das menschliche Geschlecht durch

[1] Wenn die Eucharistie Ursache der Seligkeit und Auferstehung ist, wenn sie dem Menschen den Keim der Auferstehung einpflanzt, dann ist es nicht richtig mit Suarez (De Euch. disp. 64 s. 2) zu sagen, daß sie nur ein specialis titulus der Auferstehung sei.

die Gnade Gott zwar innigst aber doch gleichsam äußerlich verbunden gewesen. Durch den zweiten Adam aber, durch den Gottmenschen, ist die Vergöttlichung durch die Gnade, durch dieses über alle Ansprüche der natürlichen Schöpfung himmelhoch erhabene Geschenk Gottes, doch dem menschlichen Geschlechte gleichsam natürlich geworden. „Per huius aquae et vini mysterium"; denn die Vermischung des Wassers mit Wein versinnbildet die Einverleibung des Menschen (Wasser) in Christus (Wein). Wie sich das Wasser mit dem Wein innigst verbindet und wie das Ganze in das Blut Christi verwandelt wird, so werden wir durch die Eucharistie innigst mit der menschlichen Natur Christi vermischt, verschmolzen und so seiner göttlichen Natur teilhaftig. Und weil wir mit Christus durch die Eucharistie eins geworden sind, so opfert er sich nicht in der Messe allein und als vom Leibe losgetrenntes Haupt auf, sondern mit uns, und wir alle opfern ihn und uns alle mit ihm auf. Darum sagen wir bei der Aufopferung des Kelches „Offerimus" im Plural, wobei im Amt der Diakon durch Mitemporhalten des Kelches die Teilnahme des Volkes ausdrückt, das mit Christus wie das Wasser mit dem Weine eins ist und vereint mit Christus opfert und geopfert wird. Und weil wir in diesem erhabenen Opfer mitgeopfert werden, beten wir gleich nachher: „In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur a te, Domine." Endlich beten wir, weil alles, was wir durch die Eucharistie in Christo sind und aus ihm tun, Gott zum Lobe aufgeopfert wird, am Schlusse des Kanons: „Per ipsum, et cum ipso, et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus Sancti omnis honor et gloria. Per omnia saecula saeculorum. Amen."

Aus literarischen Grenzgebieten.

Von Seminarlehrer Dr. Adolf Trampe, Paderborn.

I.

Da Wahrheit, Güte und Schönheit in der Einheit der göttlichen Natur eine widerspruchslose Harmonie bilden, und da die innerste Zweckbestimmung der menschlichen Natur das Hinstreben zu dieser in ihrem Schöpfer verkörperten Vereinheitlichung und Harmonie ist, müßte es naturgemäß erscheinen, daß im Ringen der Menschheit Religion, Sitte und Kunst sich die Hände reichten.

Aber anderseits scheint der Kampf zwischen diesen Idealen unter den Menschen, deren Unvollkommenheit die Disharmonie ist, auch wieder nur natürlich zu sein.

In der Tat haben zwischen der Kunst auf der einen und Religion und Sittlichkeit auf der anderen Seite von jeher Streitigkeiten bestanden, und in unserer Zeit erbittertster Weltanschauungskämpfe mehr denn je.

Man braucht nur einmal das moderne Literaturleben in seinem Verhältnis zu Religion und Moral zu betrachten.

Vorherrschende literarische Richtungen betrachten es als ihre Aufgabe, mit leichter und eindringlicher zum Menschenherzen sprechenden Mitteln der Kunst wissenschaftlichen Bestrebungen an die Seite zu treten, die Ideen der

extremsten Entwicklungslehre und Vererbungstheorie, des Übermenschentums und der dogmenfreien, humanen Moral zum Siege zu führen durch den Nachweis, daß das Christentum veraltet und der alte Gott tot sei. Und diese tendenzenreiche Kunst ist im Kreise der urteilsfähigen Gebildeten nicht stehen geblieben, die Volksausgaben haben die Grundsätze auch in die Menge getragen.

Die geschäftliche Spekulation hat die Richtung aufgegriffen und unter dem Deckmantel der Kunst durch Verbreitung von Schundliteratur ihr teuflisches Handwerk getrieben.

Aber noch von einer anderen Seite greift die moderne Literatur christlichen Glauben und Sitte an – und ich möchte behaupten, daß dieser verdeckte Angriff für unsere Gebildeten noch gefährlicher ist als der offene, den ein Gutgesinnter abschütteln wird, sobald er sich seiner bewußt wird.

Die Maschinenkultur des 19. Jahrhunderts hatte auf das Herz zu wenig Rücksicht genommen, und nun ist im 20. in Auflehnung gegen dieses Extrem das Gefühlsmäßige um so hitziger in den Vordergrund getreten. Die Sehnsucht nach Religion ist damit wieder erwacht; der horror vacui führt zu ihr hin. Aber es ist nicht die dogmatisch scharf umrissene Form des Christentums, zu der die Moderne hindrängt – daran hindern ja die „Ergebnisse moderner Forschung!" –, sondern man wünscht eine Gefühlsreligion ohne Grenzen, an denen man sich stoßen könnte, eine Religion, die einem im Bedarfsfalle Erhebung beschert und doch nie lästig wird. Diese dogmenlose verschwommene Religiosität soll auch die moderne Literatur aufnehmen.

Die ernste und tiefe, leider von Leopardi zum unfruchtbaren Pessimismus verlockte Dichterin Margarete Susmann sagt in einem Essay über „Das Wesen der modernen deutschen Lyrik",[1] „die früher das Zentrum aller Kultur bildende Religion sei aus diesem ihrem Zentrum herausgefallen, an Stelle der Religion sei die Religiosität getreten, aus der aber für das Wesen der Zeit wenig mehr zu erschließen sei, weil sie in dieser innerlichen Form der Sachlichkeit entbehrt, die die Vermittlerin aller Kultur ist".[2] Die Religion habe ihr Herzblut in die Nachbargebiete der Philosophie und der Kunst, vor allem der Lyrik ausgeströmt. Natürlich wird dabei eine Umwandlung vor sich gehen müssen. Aber „verwandeln sich auch die religiösen Tatsachen in der Kunst, müssen sie aus Geschehnissen zu Symbolen werden, so müssen sie doch nicht wie in der Metaphysik ausgewählt und teilweise vernichtet werden. Wo das Denken Elemente der religiösen Welt ausscheiden muß, um eine metaphysische zu erbauen, da nimmt die Lyrik eine geschlossene Welt nicht im Glauben, aber in der Gestaltung auf. Sie vermag darzustellen, was die Religion hebt, schrankenlos und weit – aber sie tut es unter jenem schweren Schleier von Sehnsucht und Verzicht, der es in eine andere Reihe der Realität einstellt, der nie vergessen läßt, daß sie das, was in ihr lebt, zugleich als ein Gestorbenes beweint. Da es Symbol wurde – Bild eines Ewigen an Stelle einer historischen Realität – war das Glaubensverhältnis zu ihm aus dem religiösen in das künstlerische verlegt. So vereinigt sich in der modernen Lyrik tiefste Religiosität mit dem Wissen um den Verlust der Religion. Die metaphysische Glut der sehnsüchtigen, auf das Ewige gerichteten Einzelseele,

[1] Sammlung „Kunst und Kultur" 9. Stuttgart 1910, Strecker u. Schröder.
[2] Ebenda S. 8.

die soviel wirrer, blasser, verlassener vor dem Ewigen steht als die von einem gemeinsamen Glauben und Geist getragene, lebt in dieser Religiosität, die nicht mehr in der Religion sich erlösen kann, und mündet in der Gestaltung." [1]

Es kann in diesem Zusammenhange nicht darauf ankommen, eine Widerlegung des Modernismus in der Literatur zu bieten, des Modernismus, den man auch bei einigen treumeinenden katholischen Künstlern zu finden geglaubt hat; es galt nur, das Faktum des inneren Kampfes gegen das Christentum festzulegen. —

Neben diesen Kampf tritt die Behauptung, die dogmenbeengte Religion des Christentums stecke der Fortentwicklung der Kunst hindernde Grenzen, oder schlagwortmäßiger, die religiöse Tendenz schade dem Kunstwerk.

Gewiß steckt das Christentum der Kunst Grenzen: es sind die Grenzen des vornehmen Geistes und der edlen Sitte, jenseits deren der Sumpf liegt. Und die Tendenz schadet auch dem Kunstwerk, aber nur, wenn sie als solche hervortritt, d. h., wenn der religiöse Stoff nicht organisch in das Ganze des Kunstwerks verwoben wird. Man sagt, das Abstrakte, Objektive des Dogmas sei zu dieser Harmonie ungeeignet, es sei ein Fremdkörper im Subjektiven der Dichtkunst. Bei kleinen Geistern wird das auch stets so sein, nicht aber beim echten Künstler, in dem sich das Einzelpersönliche zum Allgemeinmenschlichen weitet und auch das Abstrakte zum Leben wird (freilich nicht zum Subjektiven verflüchtigt wird). —

Man behauptet, speziell die Katholiken, die Vertreter einer welt- und schönheitverneinenden Jenseitsreligion, seien wie auf allen Gebieten der Diesseitskultur, so auch auf dem der Literatur inferior und hätten an der deutschen Nationalliteratur keinen Anteil. Wenn man nun diesen Satz in seiner Allgemeinheit und vor allem seine Begründung auch ablehnen muß, wenn man auch hervorheben muß, daß das deutsche Lied in der 2. Hälfte des 1. Jahrtausends von der Liturgie bestimmend beeinflußt wurde, daß das Epos des frühen Mittelalters im Kloster Pflege fand und in der Legende einen blühenden Zweig trieb, daß das Drama vom Altare ausging, daß auch nach den Stürmen der Reformation sich noch Kirchenlieddichter von hervorragender Gestaltungskraft und Innigkeit fanden, so muß man doch zugeben, daß im 18. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 19. der Katholizismus fast ganz in der deutschen Nationalliteratur zurücktritt. Unsere Klassiker — mit Ausnahme der Droste, deren katholischer Charakter zwar viel umstritten, aber doch nicht mehr wegzuleugnen ist [2] — waren liberale Protestanten. Freilich ist es eine tröstliche Erkenntnis für uns, daß sie manchmal fehlerhaft, manchmal aber auch ergreifend schön katholische Liturgie schilderten, wenn sie kirchliche Szenen darstellten, was freilich meist mit dem mittelalterlichen Stoff in Zusammenhang zu bringen ist, aber doch eine Vorliebe, ein Hingezogensein zur Schönheit der katholischen Kirche verrät. Die Ursache der Nichtbeteiligung an der klassischen Blüteperiode unserer Nationalliteratur ist hauptsächlich in der derzeitigen mißlichen äußeren Lage des Katholizismus überhaupt und vor allem in Deutschland zu suchen. Vergessen darf man dabei auch nicht, daß die Katholiken in der deutschen Nation nur einen geringen, sozial minder

[1] Ebenda S. 50.

[2] Vgl. meine Besprechung „Annette von Droste-Hülshoffs Weltanschauung", diese Zeitschrift 1911, S. 832.

begünstigten Teil bilden und daher mit den Werken der Andersgläubigen der Zahl nach nicht konkurrieren können.

Seit den letzten Dezennien aber haben die deutschen Katholiken, deren lebendiges Wirken besonders in den Jahren der Bedrängnis starke Impulse empfing, auch nach und nach ihren Anteil an unserer Literatur zu nehmen versucht. Ich sage versucht; denen ich will nicht behaupten, daß sie damit immer und überall gleich Glück gehabt hätten. Wenn Veremundus, ein für die Interessen seiner katholischen Weltanschauung aufrichtig strebender Kritiker, noch am Ende des Jahrhunderts das Wort von der Inferiorität seiner Glaubensgenossen in Sachen der Literatur wiederholen zu müssen glaubte, so wollte er damit vorgehen gegen den Geist der allzu voreiligen Selbstzufriedenheit, der am Anfang der Laufbahn schon das goldene Ziel erflogen zu haben glaubte. Er wollte gegenüber der oberflächlichen Kritik, die ein Werk schon dann ein Kunstwerk nannte und nennt, wenn es nur rechtgläubig ist, gegenüber der Kritik, die allzu zaghaft Glaubensgenossen gegenüber ist (daran krankt unsere Kritik zum Teil heute noch), die Gesetze und Rechte der Kunst wahren. Nur dadurch kann die katholische deutsche Literatur der unserer anderen Stammesgenossen ebenbürtig werden. Damit soll natürlich nicht einer Kritik das Wort geredet werden, die aus Furcht vor der Inferioritätsmarke Schäden der Moderne nicht aufdeckt, dagegen gar zu gern ein Werk streng katholischen Standpunktes „engherzig" und „im Stofflichen haften geblieben" nennt; es sind bei uns in negativer Arbeit gegen Mitbrüder Kräfte vergeudet worden, die in positivem Schaffen andere Werte gebracht hätten. Gegenüber Werken liberaler Richtung wird vielfach ein weitherzigerer Standpunkt eingenommen als gegenüber solchen katholischer Autoren.

Jedenfalls ist in dem Literaturstreben der deutschen Katholiken in den letzten Jahrzehnten ein erfreulicher Fortschritt zu verzeichnen. Das zu beweisen dient mir eine Reihe von neueren, mir zur Besprechung vorliegenden Werken.

II.

Gelegentlich der auf der Brüsseler Weltausstellung 1910 veranstalteten deutschen Unterrichts-Ausstellung wurde auch der Katalog einer Handbibliothek für höhere Schulen auf Grund von Verzeichnissen herausgegeben, „die von den meisten preußischen höheren Lehranstalten auf Ersuchen der Kommission bereitwilligst eingesandt waren".[1] Der Katalog trägt offizielles Gepräge und wurde den höheren Schulen als Muster überwiesen. Bei der äußerst geringen Berücksichtigung katholischer Autoren in diesem Verzeichnisse kann es uns nicht wundernehmen, wenn in dem Abschnitt „deutsch" kein literarhistorisches Werk katholischer Richtung zu finden ist. Dabei ist doch der Katalag jedenfalls auch zur Benutzung für katholische höhere Schulen bestimmt. Demgegenüber sei hier zunächst nachdrücklich darauf hingewiesen, daß die deutschen Katholiken seit Jahrzehnten sich rege an der literarischen Forscherarbeit beteiligt haben.

An der Spitze der katholischen deutschen literargeschichtlichen Forschung steht ein Werk, daß sich ebensosehr durch Tiefe der Gedanken und Klarheit

[1] „Deutsche Unterrichtsausstellung". II. Ausstellungs-Kataloge. Berlin, Weidmann, S. 4.

des Urteils wie durch eine künstlerische Form auszeichnet: Eichendorffs „Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands". Der mit der Herausgabe der kritischen Gesamtausgabe der Werke des Dichters beschäftigte Wilhelm Kosch hat für die Köselsche Sammlung einen billigen Neudruck besorgt und in einem gut orientierenden Vorwort den historischen Zusammenhang und den Wert des Werkes dargelegt. Das Werk ist keineswegs veraltet, verdient vielmehr auch heute noch ernste Lektüre.[1]

Das erste eigentliche auf katholischer Grundlage beruhende Handbuch der deutschen Literaturgeschichte verdankt dem um die Hebung katholischer Wissenschaft und Gesinnung hochverdienten Verleger Benjamin Herder seine Entstehung. Er schrieb 1860: „Das Unternehmen liegt mir sehr am Herzen, weil ich mich täglich überzeuge, wie viel durch die vorhandenen derartigen Bücher verdorben wird, was durch die besten theologischen Schriften nicht wiedergutgemacht werden kann." 1864 fand er den geeigneten Autor; es war der 1828 geborene Theologe und Philologe Wilhelm Lindemann, Pfarrer zu Benrath. 1866 erschien die „Geschichte der deutschen Literatur". Über seinen grundsätzlichen Standpunkt schrieb er in dem Vorwort zur 5. Auflage Sätze von besonderer Bedeutung: „Ich habe mich bestrebt, unsere reiche Nationalliteratur von christlich-gläubigem Standpunkte aus darzustellen, daneben aber auch auf dem kirchlichen Standpunkte mir den freien Blick zu bewahren, ohne welchen das richtige Verständnis einer geschichtlichen Entwicklung nicht möglich ist . . . Einzelne Stimmen haben sich erhoben und verlangt, die deutsche Literatur in eine katholische und eine nichtkatholische zu zerlegen und diese Trennung einstweilen ganz oberflächlich durch stete Angabe der Konfession des betreffenden Schriftstellers zu markieren. Dieses letzte durchaus äußerliche Verfahren erscheint mir unangenehm und nutzlos. Ich will nicht die Personen auf ihren Taufschein hin prüfen, sondern nach ihren Werken richten: ich halte es für richtiger, freilich auch schwerer, durch eine Charakteristik zu zeichnen, als mit einem konfessionellen Schlagworte voreinzunehmen. Ich habe nach bestem Wissen ohne Rücksicht auf Konfession die Warnungszeichen, wo es nötig war, ausgesteckt."

Das von so gesunden Grundsätzen inspirierte Werk liegt nunmehr bereits in achter, von Dr. Max Ettlinger besorgter Auflage vor, ein Beweis für die unumgängliche Notwendigkeit eines nach klaren Grundsätzen eingerichteten Handbuches.[2]

Einen noch größeren Erfolg als diese erste bei Herder erschienene Literaturgeschichte hat die ebenda herausgegebene von Brugier gehabt, von der bereits die 12. Auflage vorliegt, von der feinsinnigen E. M. Hamann sorgfältig bearbeitet.[3] Im Gegensatz zu jenem bringt dieses Werk sehr fein ausgewählte Proben aus allen Epochen der Geschichte und ist somit zugleich eine gute Anthologie. Außerdem ist eine Poetik angefügt.

E. M. Hamann hat außerdem für den gleichen Verlag einen ganz vor-

[1] Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands von Joseph Freiherrn von Eichendorff. Neu herausgegeben und eingeleitet von Wilhelm Kosch. Kempten und München 1906, Kösel.

[2] Wilhelm Lindemanns Geschichte der deutschen Literatur. 8. Aufl. herausgegeben und teilweise neubearbeitet von Dr. Max Ettlinger. Freiburg 1906, Herder.

[3] Geschichte der deutschen Literatur von G. Brugier. 12. Aufl. von E. M. Hamann. Freiburg 1911, Herder.

trefflichen „Abriß der Geschichte der deutschen Literatur" (jetzt 21.–26. Tausend!) geschrieben, der überall von außerordentlichem Fleiß und bei aller Knappheit sicherem Urteil zeugt und vor allem auch für höhere Schulen zur Einführung nur empfohlen werden kann.

Eine wirkliche Großtat hinsichtlich der Darstellung wie des Bildmaterials ist die Salzersche Literaturgeschichte, die ihrem Abschluß entgegengeht. Wir werden auf dieses großzügige Werk noch einmal ausführlich zurückkommen müssen, wenn es uns abgeschlossen vorliegt.[1]

Die katholische Forschung hat sich mit Vorliebe auch der Darstellung der Weltliteratur gewidmet. Friedrich von Schlegel hat, dem romantischen Zuge folgend, 1812 zu Wien Vorlesungen über die „Geschichte der alten und neuen Literatur" gehalten und diese später gesammelt herausgegeben. Das in der kurzen Zusammenfassung treffliche und stilistisch schöne Werk bringt vor allem auch über die deutsche Literatur noch heute bemerkenswerte Ausführungen. Ein Neudruck, der von Marie Speyer besorgt wurde, ist deshalb nicht überflüssig. Wilhelm Kosch hat zu der Neuausgabe ein ergänzendes Schlußkapitel geschrieben, das die Literatur des 19. Jahrhunderts umfaßt.[2]

In viel weiter gestecktem Umfange nahm P. Alexander Baumgartner S. J. den gleichen Plan einer „Geschichte der Weltliteratur" auf. Sein Unternehmen war ein so ungeheures, daß einem schier schwindeln möchte vor solchem Wollen. Leider blieb sein Werk ein Torso. Aber die sechs erschienenen Bände bieten uns doch eine wertvolle Bereicherung, mag man auch gegen einzelne Bände wie den der französischen Literatur berechtigte Einwände gemacht haben. Noch der zuletzt erschienene über die italienische Literatur bot überreiche Belehrung und Anregung durch eine exakte und originelle Betrachtungweise. Zu den Bänden I–VI haben nach des Verfassers Tode seine Ordensbrüder einen Ergänzungsband herausgegeben, der „Untersuchungen und Urteile zu den Literaturen verschiedener Völker" und „Gesammelte Aufsätze"[3] bringt. Wennschon der Band nichts Neues enthält, so müssen wir doch für die Sammlung der wertvollen Artikel danken. Das Werk bringt vor allem zahlreiche Aufsätze über die Literatur Deutschlands, darunter Charakterbilder unserer ersten Dichter, die ein Gesamterfassen der Persönlichkeit bedeuten, wie ich es anderswo in dieser präzisen Knappheit nie gefunden habe (z. B. Herder, Brentano, Eichendorff u. a.). P. Baumgartner war wirklich ein Literarhistoriker von seltenstem Wert. In sein Wesen und Schaffen führt uns ebenso kurz wie treffend die biographische Skizze am Eingang des Bandes ein, der noch des genialen Gelehrten „Aufzeichnungen aus meinem Leben (Von der Geburt bis zum Eintritt in das Noviziat 1841–1860)" beigegeben sind.

Für weitere Kreise ist das warmempfundene Gedenkblatt bestimmt, das Prof. Nikolaus Scheid S. J. dem geliebten Mitbruder und großen Gelehrten in den „Frankfurter Zeitgemäßen Broschüren" gewidmet hat.[1]

[1] Illustrierte Geschichte der deutschen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Von Prof. Dr. Anselm Salzer. München, Allg. Verlagsgesellschaft.

[2] F. v. Schlegel, Geschichte der alten und neuen Literatur. 3. Abdruck. Herausgegeben von Marie Speyer. Mit einem ergänzenden Schlußkapitel von Wilhelm Kosch. Regensburg 1911, Habbel.

[3] Freiburg 1912, Herder.

[1] P. Alexander Baumgartner S. J. Ein Gedenkblatt seines Lebens und Wirkens. Von Prof. Nic. Scheid S. J. Frankfurter Zeitgem. Broschüren XXXI, 3. Hamm 1911, Breer u. Thiemann.

Dr. Peter Norrenberg hat den Versuch gemacht, in möglichst gedrängter Form eine Übersicht über die „Allgemeine Literaturgeschichte“[1] unter Berücksichtigung des katholischen Standpunktes zu geben; das Werk umfaßt drei mäßige Bände. Man hat gegen das Werk hier und da Einwürfe erhoben. Auf jeden Fall kann man nicht bestreiten, daß es sich hier um eine wirklich gute Leistung handelt, die weiteren Kreisen rechte Dienste zu tun bestimmt ist. Wir stehen nicht an, das Werk warm zu empfehlen. Die 2. Auflage des Buches hat zudem eine umfassende Verbesserung erfahren.

Um auch Studierenden und einem weiteren Kreise von Gebildeten eine Übersicht über die Weltliteratur zu bieten, hat Holtermann den riesigen Stoff sogar in einem einzigen Bande zusammengefaßt.[2] Aus den mir vorliegenden ersten Korrekturbogen glaube ich ein glückliches Gelingen des Ganzen voraussagen zu dürfen, wennschon ich hier und da, z. B. hinsichtlich der Einteilung, anderer Meinung bin. —

Wenn ich auch auf die katholischerseits gepflegte Einzelforschung hinweisen will, darf ich Baumgartners Goethewerk nicht vergessen.[3] Das Werk ist bei seinem ersten Erscheinen vielfach heftig angegriffen worden; auch katholische Fachleute haben vereinzelt das Buch als einen bedauerlichen Mißgriff genannt. Ich kann diesen Standpunkt nicht teilen. Baumgartner hat selbst in der Vorrede zur 1. Auflage betont, daß man Goethe auch religiös im modernen Sinne verwertet, ja ihn neben Christus stellt. „David Strauß hat seine Werke als Surrogat für die abgetanen Evangelien vorgeschlagen, Düntzer hat ihn als ‚Hohenpriester der Liebe‘ glorifiziert, Haeckel seinen Prometheus zum Banner seiner materialistischen Entwicklungsgeschichte erhoben, Johannes Scherr das ‚Haus zu den drei Leyern‘ neben, ja über Bethlehem gestellt, ein ansehnlicher Teil der deutschen Darwinisten segelt unter Goethes Flagge. Der Kultusminister Dr. Falk hat das Studium der deutschen Klassiker als ein Hauptmittel ‚christlicher‘ und nationaler Bildung anempfohlen; man weiß, was das heißen will. Eine umfangreiche Literatur predigt unter der Devise ‚Goethe‘ nur Unglauben, Darwinismus, Spinozismus, Naturalismus, alle Sorten von Gefühls-, Kunst- und Naturchristentum.“[4]

Eine Beurteilung vom religiösen Standpunkte ist also nicht von Baumgartner in die Biographie hineingetragen worden, er steht in der Abwehr. Er will gegenüber der Vergötterung die Wahrheit. Und er ist berufen zur Darstellung der Wahrheit; denn er geht nicht nur mit genialer literarhistorischer Befähigung ans Werk, sondern hat auch eine umfassende Quellen- und Literaturkenntnis. Subjektive Färbung konnte man dem Werk nur insofern vorwerfen, als der Stil recht derb und energisch war, was manche Leser von vornherein stieß. Im übrigen war das Werk eine Tat.

Deshalb ist eine Neuherausgabe durch Alois Stockmann nur zu begrüßen, um so mehr, als dazu die gesamte wichtige deutsche und ausländische

[1] 2. Aufl. neubearbeitet von Dr. Karl Macke. 3 Bde. Münster, H. Schöningh.

[2] Freiburg 1913, Herder.

[3] Goethe. Sein Leben und seine Werke. Von Alexander Baumgartner S. I. Dritte, neubearbeitete Auflage (1.—4. Tausend). Besorgt von A. Stockmann S. I. I. (1749—1790). Freiburg 1911, Herder.

[4] Vorw. S. VIII. — Die Einzelbeispiele der Goethevерhimmlung ließen sich noch um ein Erkleckliches vermehren. Hier sei nur noch die Tatsache registriert, daß der Goethebund in Berlin laut Beschluß vom 19. Okt. 1909 sich auch an dem Ferrerrummel beteiligen zu müssen geglaubt hat.

Literatur verwertet wurde, so daß das Werk, was die philosophische Exaktheit der Forschung angeht, durchaus auf der Höhe steht. Der Gesamtcharakter des Werkes wurde natürlich nicht verändert. Bisher liegt der erste Band der Neubearbeitung vor. —

Das Hauptwerk des Dichters, den „Faust", stellt uns Dr. Englert im Lichte des Christentums dar in einem gut orientierenden Hochlandaufsatz, der auch separat erschienen ist.[1]

Die Bedeutung Schillers für die Katholiken hat seinerzeit zum Schillerjubiläum P. Ansgar Pöllmann dargelegt in einer kurzen, aber trefflich übersichtlichen Schrift „Was ist uns Schiller?"[2] —

Wir haben an einzelnen guten Werken die Beteiligung der Katholiken an der literarhistorischen Forschung nachzuweisen versucht, ohne natürlich eine Gesamtübersicht geben zu wollen.

Wir müssen noch aus einem anderen Grunde auf diese von Katholiken besorgten literaturgeschichtlichen Werke hingewiesen: in den anderen werden katholische Dichter nur selten und unvollkommen angeführt, und nur selten ist ein Autor so ehrlich wie R. M. Meyer, der im Vorwort zur 3. Auflage seiner „Deutschen Literatur des Neunzehnten Jahrhunderts"[3] zugibt, daß ihm die Redaktion der „Kölnischen Volkszeitung" und der Verlag Bachem „die katholische Belletristik unserer Tage erst eigentlich zugänglich gemacht" habe.

III.

„Die religiöse Lyrik des deutschen Katholizismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts"[4] hat kürzlich August Weldemann darzustellen versucht. Bei einem Versuch ist es freilich geblieben; der Verfasser ist in das katholische Wesen zu wenig eingedrungen, so daß ihm manches fremd bleibt. Auf eine Darlegung mancher Einzelfehler können wir uns im Rahmen dieser Abhandlung nicht einlassen. Immerhin sei die Arbeit als schätzenswerter Beitrag zur Erkenntnis dieses Gebietes notiert.

Die deutschen Katholiken haben an der Lyrik des 19. Jahrhunderts lebhaften Anteil genommen. Man vergleiche manchen Aufsatz aus P. Pöllmanns lesenswerter Essaysammlung „Rückständigkeiten"[5] sowie die Anthologie Hüttemanns „Katholische deutsche Dichter".[6] Die erste Auflage des letzteren Werkes brachte freilich auch manche Stücke von geringerem literarischen Werte; eine strengere Sichtung wäre dem Ansehen unserer Kunst auch bei Andersgläubigen vielleicht dienlicher gewesen; die vermehrte zweite Auflage liegt mir für diese Besprechung nicht vor; das Werk entsprang einem Bedürfnisse, und die reiche Mannigfaltigkeit macht es für weite Kreise geeignet.

In diesem Zusammenhange seien auch gleich noch andere Anthologien genannt.

Unter dem Titel „Das neue Seelengärtlein"[7] hat Josef Jud religiöse

[1] Englert, Goethes Faust im Lichte des Christentums. Kempten 1904, Kösel.
[2] Pöllmann, Was ist uns Schiller? Ein Jubiläumsbeitrag. Kempten 1905, Kösel.
[3] Berlin 1906, Bondi.
[4] Leipzig 1911, Voigtländer. Sammlung „Probefahrten", herausgegeben von Albert Köster.
[5] Ravensburg 1906, Alber.
[6] 2. Aufl. 600 S. Hamm, Breer u. Thiemann.
[7] Kempten, Kösel (1.—3. Tausend).

und ethische Gedichte für Schule und Haus gesammelt; das vortrefflich ausgestattete Werk bringt einen reichen Schatz des Guten und ist vor allem auch für die reifere Jugend als passendes Geschenkwerk zu empfehlen.

Gewissermaßen ein Gegenstück zu Deimels bekannter Zitatenapologie ist das Buch Alois Pichlers C. SS. R. „Religion und Poesie in ihrer innigen Verbindung dargestellt durch eine Blütenlese“;[1] das Buch will den Beweis erbringen, „daß die christliche Poesie heute noch ihrer edelsten Mission gerecht wird: unsterbliche Seelen durch den Schönheitsschimmer der ewigen Wahrheit zu bezaubern, sie als gefügige Saiten in die Harfe des Logos einzuordnen und sie in reinsten Einklang zu bringen mit der ewigen Harmonie. Die beseligenden Katechismuswahrheiten mögen vielen in der vom Dichter glücklich geprägten Form wie Diamanten erscheinen, deren Feuer durch den feinen Schliff erst zur Geltung kommt. Die Wertschätzung der Diamantengrube — des Katechismus — kann dadurch nur gewinnen“;[2] das Buch wird besonders in der Hand des Geistlichen und Lehrers sehr viel Gutes wirken können.

Eine „Ährenlese“[3] schönster Art ist die von der Literatur-Kommission des Vereins katholischer deutscher Lehrerinnen herausgegebene dreiteilige Sammlung von Balladen, Legenden und Lyrik, die uns einen erquickenden Schatz des Wertvollsten unserer Literatur bietet. Das Buch ist für die Hände unserer Jugend bestimmt und der Preis der in einem sehr gut ausgestatteten Bande vereinigten Teile so gestellt, daß dieses Werk in die Kreise unseres Volkes dringen kann; und das wünschen wir ihm von ganzem Herzen. —

Wenn ich nun aus der Schar unserer modernen Lyriker noch eine Einzelpersönlichkeit herausgreifen will, so erscheint mir dafür in diesem Zusammenhange keiner geeigneter als Ernst Thrasolt, der Priester und Dichter.

1908 veröffentlichte Tressel — dies ist sein eigentlicher Name — eine Sammlung geistlicher Gedichte „De profundis“,[4] „den Leviten des Heiligtums gewidmet“, eine Sammlung, in der er in erschütternden Versen der Reue, Sehnsucht und Liebe seinen Eintritt zum Priestertume schildert, ein Buch so recht für seine Amtsbrüder bestimmt. Eine so feine Kennerin wie die M. Herbert stellte diese Lyrik als ebenbürtig neben das „Geistliche Jahr“ der Droste, Spittas Lyrik und die der Luise Hensel und Clemens Brentanos. Und mit Recht; es offenbarte sich schon in diesen Erstlingen bei aller Herbheit und bei allem Ringen mit Gedanken und Form die Kraft künstlerischer Gestaltung religiöser Wahrheiten.

Sein zweites Bändchen „Stillen Menschen“[5] (1909) ist reicher an Sujets und Stimmungen; darunter befinden sich besonders Naturbilder von der harmonischen Geschlossenheit eines Martin Greif; Laurenz Kiesgen sieht in manchen von letzteren „das sozusagen beziehungslose Naturbild, das wie ein Stück Natur selber wirkt“.

1911 erschien ein drittes Bändchen unter dem Alban Stolz entlehnten Titel „Witterungen der Seele“.[6] Als äußeres Zeichen der Anerkennung ist ihm dafür der Würzburger katholische Dichterpreis gegeben worden. Das

[1] Freiburg 1912, Herder.
[2] Ebenda, Vorw. S. VI.
[3] Düsseldorf, Schwann (1.–3. Tausend).
[4] Kempten 1908, Kösel.
[5] Kempten 1909, Kösel.
[6] Ravensburg 1911, Alber.

ist religiöse Lyrik von solch herber Innerlichkeit, daß sie manchmal einem fast weh tut — so ergreift sie. Da ist alles ehrliche Menschlichkeit, die sich zu Gott emporbeten und emporraffen will. Wer sie einmal mit ganzem Herzen las, ist so ergriffen, daß er sie nicht wieder vergessen kann.

IV.

Auf dem Gebiete des Epos steht in der Moderne die Prosadichtung, der Roman, voran. So auch im Schaffen der Katholiken.

Von den Namen unserer zahlreichen Autoren auf diesem Gebiete haben vor nicht langer Zeit besonders die zweier Frauen im Vordergrunde gestanden; um Nanny Lambrecht und Enrica von Handel-Mazzetti entstanden Streitigkeiten, die Weltanschauungsfragen betrafen.

Nanny Lambrecht hat mehrere Romane geschaffen, die in der furchtlos wahren Darstellung von Leben und Persönlichkeiten, wie sie eben nur der Naturalismus hat, Bilder aus der Eifel boten, die an Qualität weit die der anderen Eifeldarstellerin Clara Viebig überragen. Dazu kommt, daß sie in diesen Werken die Naturlaute mit unerhörter Kühnheit bringt, was ihrem Stil etwas Originelles, mehr Verblüffendes als Schönes gibt. Daß sie dabei mitunter religiös kleinliche Ansichten von Priester und Volk geißelte, über deren Richtigkeit wir hier nicht streiten wollen, um alten Zank nicht wieder aufzuregen, hat den Widerspruch hervorgerufen, aber sie keineswegs zum Einlenken gezwungen. Und daß sie sich an große Fragen wagt, das ist ihr Verderb. Ihr fehlt dazu die Klarheit und Bestimmtheit der Weltanschauung; sie ist selbst eine „Suchende", die nicht zurückzuhalten und nicht zu ordnen weiß — ihre Ideen nicht und nicht den Stil. Und so machen ihre letzten Werke — mir liegen „Die Suchenden"[1] und „Die Notwehr"[2] vor — einen peinlichen Eindruck. Der katholischen Literatur gehört sie nicht mehr an. Das ist zu bedauern; sie hätte in richtigem Bescheiden uns Gutes bieten können; denn ihr Talent ist keineswegs gering. Aber sie steht ja auch noch nicht am Ende ihrer Entwicklung. Wir wollen uns deshalb eines ganz abschließenden Urteils enthalten. —

Enrica von Handel-Mazzetti hat uns in ihren großen Romanen in die Zeiten der Glaubenskämpfe geführt und damit eines der schwierigsten Themen berührt. Die Vertreter des Protestantismus sind dabei meist die weltgewandteren, äußerlich eindrucksvolleren, die Katholiken einfacher, man möchte manchmal fast sagen täppischer — und siegen doch durch ihre innere Kraft. Man hat auf katholischer Seite hier und da den Vorwurf erhoben, die Katholiken kämen zu schlecht weg, ein Einwurf, der sich bei tieferer Betrachtung nach meiner Meinung wohl nicht halten läßt. Man hat sie ob dieser vermeintlichen Bevorteiligung des Protestantismus und gelegentlicher freier Schilderungen in „Jesse und Maria", die sich im Geschlossenen des Buches anders ausnehmen, als wenn man den für sich gestellten Abschnitt in einer Zeitschrift liest — solche Romane würde ich eben nicht zur stückweisen Lektüre in Zeitschriften setzen — sogar modernistischer Tendenzen geziehen, ein Vorwurf, gegen den wir die durch ihn tief verletzte katholische Künstlerin energisch in Schutz nehmen müssen.

[1] Berlin 1911, Fontane.
[2] Berlin 1912, Konrad W. Mecklenburg.

Für die Bewältigung solch großer Vorwürfe steht der Künstlerin eine klare Bestimmtheit der Weltanschauung, die sie auch gerecht und objektiv bleiben läßt, und eine geniale Gestaltungsfähigkeit zur Verfügung, so daß man ihre Werke getrost mit zu den besten unserer modernen Literatur rechnen darf.

Als ihr neuestes Werk erscheint soeben „Stephana Schwertner“;[1] von dem Buche liegen mir die ersten Druckbogen vor, die uns ein plastisches Kolossalgemälde einer durch die Glaubensstreitigkeiten zerrissenen Hoffestlichkeit kurz vor Beginn des Dreißigjährigen Krieges schildern und hoffen lassen, daß diese Schöpfung den früheren mindestens ebenbürtig sein wird. –

Über zwei Arten von Romanen will ich hier noch ein Wort sprechen: über den Christusroman und den Priesterroman.

Die Figur Christi ist, wie von allen Zeiten, so auch von der Moderne künstlerisch gestaltet worden, wobei dem Gottmenschen freilich meist seine Gotteskrone heruntergerissen wurde, wenn er nicht gar in Verhältnisse gesetzt wurde, die zu schildern sich von selbst verbietet.

Einen Christusroman ganz eigenartiger Natur legt uns Gerhart Hauptmann in seinem Roman „Der Narr in Christo Emanuel Quint“[2] vor.

Der arme Tischler Emanuel Quint, nur einer Mutter Kind (er vergleicht sich in dieser und anderer Beziehung mit dem Heiland!), hat sich so in das Buch der Bücher hineingelesen, daß er sich zunächst zum Prediger des Herrn berufen glaubt, wegen seiner Predigt als Narr gehalten und verjagt wird und als Handwerksbursch umherzieht; er wird von Jüngern aufgesucht, die infolge von Ereignissen, die sie als Wunder auslegen, an ihn glauben: er wird von einem Herrnhuter Bußprediger, gleichsam einem Vorläufer, getauft und geht auf vierzig Tage in die Einöde, wo er versucht wird – kurz, sein Schicksal ist dem Christi so ähnlich, daß er schließlich sich selbst für einen zweiten Christus hält. Er geht an der Umwelt zugrunde – in den Alpen wird er erfroren gefunden.

Gewiß, das ist ein interessantes psychologisches Problem, und es ist mit künstlerischer Kraft und Schilderung aufgerollt und in eine stilistisch vornehme Form gehüllt – aber es bedeutet für uns doch eine Vermenschlichung des göttlichen Problems, und wenn das Werk auch durchaus ernst und von künstlerischer Reife ist, in einem Katholiken wird ein reiner Genuß nicht aufkommen können.

Wir Katholiken haben eine Dichterin unter uns, die uns Christus und seine Zeit schildert mit einer reinen Glaubensinnigkeit und künstlerischer Gestaltungskraft, daß man veredelt von der Lektüre aufsteht. Man muß die Bücher mit gefaltenen Händen lesen. Ich meine die Werke der Freiin Anna von Krane. In ihnen hat Religion und Kunst den alten Bund geschlossen.

In den beiden prächtig ausgestatteten Novellenbänden „Vom Menschensohn“[3] (Buchschmuck von Philipp Schumacher) und „Das Licht und die Finsternis“[4] gibt sie uns Bilder von zarter, scheuer Innigkeit und tiefgreifender Psychologie. Von den Stücken des ersten Bandes hat mich „Levi ben Alphaeus“ ganz besonders ergriffen, im zweiten Bande „Voll der Gnaden“

[1] Kempten 1913, Kösel.
[2] Berlin 1912, Fischer.
[3] Köln, Bachem.
[4] Ebenda.

erhoben, „Satans Lachen" erschüttert und „Das Siegesfest der sechsten Legion" hingerissen; doch ich mag nicht einzelne Teile hervorheben, sie sind alle gleich schön.

Durch den Legendenroman „Magna peccatrix"[1] hat sie den Beweis erbracht, daß sie nicht nur in der Skizze Meisterin ist, sondern auch ein ganzes Menschenschicksal in der ganzen Tiefe zu bewältigen versteht. Das Buch ist einfach ein Meisterwerk. Neben ihm steht würdig die Erzählung von heiliger Weihnacht „Wie der König erschrak",[2] ein Buch voll warmer Glaubensfreude und zärtlicher Christkindsliebe, großer Kenntnis der Zeit und ihrer Sitten und ebenso großer Kraft in Massenszenen wie Anmut in Naturbildern.

Anna von Krane besitzt den Idealismus tiefen Glaubens ebensosehr wie die künstlerische Kraft, bei der ihr eine leichte und kenntnisreiche Beherrschung des Milieus zu besonderer Wirkung verhilft.

Eignen sich ihre Werke zunächst für die Gebildeten, so hat uns P. Donatus Pfannmüller mit seiner Erzählung „Die Erstlinge der Wüste"[3] den heiligen Stoff für das Volk in die passende Form gebracht. —

An Werken aus dem Priesterleben haben wir keinen Mangel. Leider sind es meist Werke, die uns den Priester auf Abwegen zeigen. Auch ein solcher Roman liegt mir vor: „Et exspecto . . ."[4] Aus dem pathetischen Vorwort des Verfassers geht hervor, daß er den Roman drei Jahre liegen ließ, bis „die Erlasse des Papstes gegen die Modernisten erschienen und die Gewissensnot der forschenden, nach Wahrheit ringenden und doch ihre Vernunft anwendenden Katholiken vor aller Welt ins Licht stellten". „An die geistig Reichen und Satten wendet sich dieses Buch nicht. Aber es kann und soll Tausende, die von der Not der Zweifel und des Gewissens erfaßt sind, weil Rom die letzten Schleier seiner Herrscher über die Geister fallen ließ und doch die Rolle der geistigen Mutter mit einem Schein von Recht und mit gesteigertem Nachdruck weiter spielt, ein Asyl für die bangende Seele bilden helfen und als ein Wegweiser zu neuer Ausschau dienen."

Das Werk schildert uns den Irrweg eines jungen Priesters, der mit der Gründung einer neuen christlichen Kirche im ehemaligen Burgund endet; in dem Gotteshaus wird natürlich als erste Trauung die Ehe des Priesters geschlossen.

Die modernistischen Ideen werden mit viel Aufwand und Ausführlichkeit geschildert; mir erschien aber, trotzdem ich nur ein Laie bin, die ganze Argumentierung so hohl, daß mir der Verfasser durch den Verlust der Gnade des rechten Glaubens verblendet zu sein schien und mir leid tat. Traurig ist nur, daß solche Werke auch in die Hände von Katholiken gelangen, die nicht die nötige Vorkenntnis haben und daran leicht Schaden nehmen. —

In dem irischen Pfarrer P. A. Sheehan besitzt unsere Zeit den großen Künstlerschilderer des Priesterlebens. Vier seiner Werke sind ins Deutsche übertragen worden: „Der Erfolg des Mißerfolgs"[5], „Mein neuer Kaplan"[6],

[1] Köln, Bachem.
[2] Berlin, Walther.
[3] Essen, Fredebeul u. Koenen.
[4] Roman eines Priesters. Zürich 1911, Bachmann=Gruner.
[5] Steyl 1902, Missionsdruckerei.
[6] Köln, Bachem. 8. Aufl.

„Lukas Delmege"[1] und „Von Dr. Grays Blindheit"[2]. Was alle diese Werke auszeichnet, ist die großzügige Konzeption des Ganzen und die feine psychologische Einzelbeobachtung, vor allem aber der Höhenflug des Idealismus; das Motto seiner Kunst ist der Satz: „Der Fortschritt besteht nicht in meilenlangen hellerleuchteten Straßen, nicht in Millionen aufeinandergetürmter Backsteine, sondern in menschlichen Seelen, die gelernt haben, ihre Würde zu erkennen."

In den Romanen Sheehans treten uns Priestergestalten entgegen, die nicht etwa unwirkliche Phantasiefiguren, sondern ganze Menschen auch mit den Schwächen der Menschlichkeit sind; aber es sind doch Menschen, deren Inneres die Erhabenheit ihres Berufes der Vermittlung zwischen Gott und Menschheit auch erhoben hat.

Das ist eine Kunst, die erhebt und befreit. Der schlichte Priesterdichter ist schnell berühmt geworden; ihm selbst war das peinlich; aber um der Sache willen ist es ein Glück. –

Gott Dank mehren sich auch auf katholischer Seite die Bestrebungen, gegen die wuchernde Schundliteratur nicht nur negativ durch Warnung und Abwehr zu kämpfen, sondern auch positiv durch gute und billige Volksausgaben; jede neue von ihnen ist besonders freudig zu begrüßen.

Die Sammlung „Aus Vergangenheit und Gegenwart"[3] ist über das erste Hundert hinaus und zeigt auch in den neuen Beiträgen Namen von gutem Klang.

Der neuen Sammlung „Aus Welt und Leben"[4] möchten wir auch freundlich gedenken. Unter den Nummern dieses Werkes finden wir Namen wie den der obenerwähnten Krane, der E. M. Hamann, die einen feinsinnigen Band „Friedenfinder" beigesteuert hat, u. a.; eine besondere Serie unter der Redaktion von Johannes Mumbauer erneuert bedeutende Werke der klassischen Literatur, wie Parzival und die „Judenbuche" der Droste.

Das jüngste Unternehmen, besonders für junge Mädchen bestimmt, ist das „Hausgärtlein" des Schnellschen Verlags. Der erste Band brachte in „Ruth Hergarten"[5] eine ganz entzückende, sonnige Geschichte von Fabri de Fabris, die beiden folgenden Bände eine Auswahl aus den Werken zeitgenössischer Erzähler (Paul Keller, Schönaich-Carolath, Cardauns u. a.).

V.

Auf dem Gebiete des Dramas haben wir bisher leider am wenigsten erreicht.

Die dramatische Kunst, direkt aus der Religion hervorgegangen, hat ihres Ursprungs ganz vergessen und ist in mancher Beziehung eine Gefahr geworden. Es liegt uns völlig fern, die wirklichen Fortschritte des modernen Theaters zu verkennen, aber wenn wir das Aufgeführte nach seinem sittlichen Werte oder vielmehr Unwerte messen, müssen wir viel verwerfen.

Aber nicht nur durch Kritik können wir helfen; es muß positive, wirklich künstlerisch große Arbeit geleistet werden. Dazu haben wir aber nur

[1] Regensburg, Habbel.
[2] Einsiedeln 1911, Benziger u. Co.
[3] Kevelaer, Butzon u. Bercker.
[4] Saarlouis, Hansen u. Co
[5] Warendorf, Schnellsche Verlagsbuchhandlung (J. Leopold).

erst Ansätze. Kraliks Werke sind gedankentiefe Schöpfungen, aber keine bühnenfähige Dramen, — auch seine soeben erschienene „dramatische Dichtung" „Der heilige Gral"[1] ist ein ideenreiches Werk, aber ganz und gar kein Drama — Heemstedes Werke schon eher; auch sie haben freilich mehr epischen Charakter und sind keine Dramen im eigentlichen Sinne — er nennt sie selbst „Dramatische Gemälde"; am wirksamsten sind der „Mathusala" und der „Nimrod"[2], welch letzteres Werk soeben erschienen ist; gelobt werden muß an Heemstedes Dichtungen vor allem die grandiose Zusammenfassung ganzer Epochen der Menschheitsgeschichte und der künstlerisch feine Stil. Am bühnengerechtesten sind vielleicht einige Dramen von Domanig, z. B. „Die liebe Not".

Das Schwergewicht unserer Tätigkeit ruht vorläufig noch auf der Vereinsbühne. Und wir dürfen diese Aufgabe nicht unterschätzen, nicht nebensächlich nennen; sie verdient unsere besten Kräfte. Lobenswert ist es, daß unsere Vereine auch aus der Reihe der Klassiker gesunde Kost suchen.

VI.

Auch an katholischen literarischen Zeitschriften ist heute nach jahrzehntelangen Kämpfen eine stattliche Anzahl vorhanden, von denen hier einige angeführt seien.

Mit dem jetzt schon im zehnten Jahrgang stehenden „Hochland" hat Karl Muth für die gebildeten Kreise der deutschen Katholiken, ja für die Deutschen überhaupt eine wirkliche Kulturtat geleistet. Die aufs Höchste gerichtete Zeitschrift ist auf ihrem Entwicklungswege von Mängeln nicht frei geblieben — ihre belletristischen Beiträge vorab fanden mehr als einmal berechtigte Kritik. Das verheimlichen wollen läge nicht im Interesse dieses großzügigen Unternehmens, es ihm nachtragen wollen wäre kleinlich und undankbar. Ihm helfen in jeder Weise, das ist das beste. Das „Hochland" ist und bleibt ein bedeutendes Unternehmen, ein erstklassiges Zeugnis erfolgreicher Mitarbeit der Katholiken an der deutschen Literatur unserer Zeit.

Im „Aar" ist ihm ein Bruder erwachsen. Aber nicht ein Konkurrent; denn einmal können wir deutschen Katholiken gut zwei große Rundschauen gebrauchen, anderseits wendet sich der „Aar" auch an weitere Kreise, weil er im allgemeinen leichter geschrieben ist. Einzelne seiner Artikel sind allerdings auch nur für durchaus reife Leser bestimmt.

Von speziell literarkritischen Zeitschriften gebührt dem „Literarischen Handweiser", der Schöpfung des unvergeßlichen Prälaten Hülskamp, anerkennende Erwähnung. Der zuverlässige und vielseitige Führer vollendet soeben den 50. Jahrgang unter der sachgemäßen Leitung von Prof. Niesert.

Die Herdersche „Literarische Rundschau" genießt mit Recht hohe Achtung.

Ihr zur Seite steht das von ersten Fachgelehrten bediente österreichische „Allgemeine Literaturblatt".

Exakte literarische Referate ist man auch von den erstklassigen „Stimmen aus Maria Laach" zu bekommen gewohnt. Freilich hat die Zeitschrift in den letzten Jahren Autoritäten wie P. Baumgartner und P. Spillmann ver-

[1] Trier, Petrus-Verlag.
[2] Beide Paderborn, Junfermann.

loren, aber jüngere Kräfte, u. a. der Goethebiograph P. Stockmann, sind an ihren Platz getreten.

Zunächst für die Bibliotheksvorsteher der Borromäus-Bibliotheken ist die „Bücherwelt" bestimmt. Aber sie tut auch für weitere Kreise besonders durch ihre größeren Eingangsaufsätze gute Dienste.

„Über den Wassern", von P. Expeditus Schmidt O. F. M. begründet, hat im Laufe der Jahre eine Wandlung durchgemacht. Zunächst eine rein literarische Zeitschrift, hat sie jetzt einen allgemeineren Charakter angenommen und ist somit einem weiteren Kreise zu empfehlen, wennschon die dort geübte Kritik mir doch manchmal übers Ziel hinauszugehen scheint.

Auch Kausens „Allgemeine Rundschau" orientiert sehr gut über literarische Neuerscheinungen und Zeitströmungen.

Für unser katholisches Volk bringt der „Deutsche Hausschatz" durch trefflichen Text und gute Illustrationen Unterhaltung und Belehrung.

Neben ihm steht die gleich allgemein zu empfehlende „Alte und Neue Welt".

Für Studierende bildet der „Leuchtturm" eine in jeder Beziehung recht passende Lektüre. Seine Aufsätze sind zum großen Teil recht wertvoll.

Eine besonders lobende Erwähnung verdienen auch die von dem erwähnten Priesterdichter Thrasolt (Pfarrer Tressel) geleiteten „Epheuranken" für die männliche und weibliche Jugend, an denen ich zweierlei vor allem hervorheben möchte: die künstlerisch feine, geschmackbildende Ausstattung, die übrigens an den Veröffentlichungen des „Volksvereins" überhaupt so angenehm auffällt, und die mannigfache Anregung zu sozialem Empfinden. In letzterer Hinsicht könnte die Zeitschrift ähnlichen Unternehmungen geradezu als Vorbild dienen.

Wir haben sogar ein vortreffliches Witzblatt! Es war eine dankenswerte Tat, daß Paul Keller dem Rufe nach einem vornehmen lustigen Blatt genügte und den „Guckkasten" gründete. Hoffentlich bleibt das ganz auf der Höhe moderner Kunst stehende Blatt stets seiner Parole getreu: vornehm und rein!

Wir dürfen in diesem Zusammenhang wohl auch einmal auf die ausgezeichnet geleiteten „Katholischen Missionen" hinweisen, die exakte Wissenschaftlichkeit mit fruchtbarer Unterhaltung vereinen. –

Neuerdings ist neben die Bestrebungen zur Veredelung der volkstümlichen Literatur auch die Sorge um ein anderes Volksbildungsmittel getreten: die Sorge um das Kino, das eine ebenso große Wohltat für unser Volk werden kann, als es eine Verderbnis ist. Die Initiative auch auf diesem Gebiete ergriffen zu haben ist eines der Verdienste des Volksvereins. Die eigene Zeitschrift „Bild und Film" sei in dieser Hinsicht noch angelegentlich empfohlen.





Ein neues katholisches Bibelwerk in deutscher Sprache.

Von Professor Dr. Norbert Peters in Paderborn.

Schon lange vermißt man in unserer bibelwissenschaftlich so bewegten Zeit ein neueres wissenschaftliches Kommentarwerk zum ganzen Alten Testamente. Es tut uns not ein Werk, das unter sorgfältiger Wahrung des katholischen Standpunktes, den Fortschritten der feineren Methode moderner Kritik und den durch sie wie durch die zahllosen glücklichen Funde der Neuzeit gebrachten Kenntnissen zahlloser neuer Tatsachen Rechnung tragend, für das studium biblicum auf breiter Basis als Grundlage dienen könnte. Es dürfte kaum einen Exegeten geben, dem Anfragen strebsamer Schüler in diesem Punkte nicht schon Verlegenheiten gebracht hätten.

Der vor mehr als 25 Jahren begonnene Cursus Scripturae Sacrae der Patres † Cornely, von Hummelauer, † Knabenbauer ist bis heute noch nicht vollendet und deshalb, da die Bibelwissenschaft ja gerade in den letzten Jahrzehnten so überaus große Fortschritte gemacht hat, zum guten Teil schon veraltet. Der von B. Schäfer im Jahre 1901 mit der Herausgabe von P. Schmalzls Ezechiel begonnene Wiener Kurzgefaßte wissenschaftliche Kommentar zu den hhl. Schriften des Alten Testamentes ist nicht bis zum 5. Teile fertig geworden; seine Weiterführung darf heute als aufgegeben gelten. In Frankreich scheinen freilich die Dominikaner in ihren Etudes Bibliques allmählich Kommentare zu sämtlichen Büchern der Hl. Schrift geben zu wollen, die modernen wissenschaftlichen Anforderungen entsprechen. Vom Alten Testamente erschienen bisher fünf Bände, die vorzüglichen Erklärungen des Richterbuches (Lagrange), der zwölf kleinen Propheten (van Hoonacker), der Bb. Samuel (Dhorme), des Predigers (Podechard), des Isaias (Condamin). Der zweite Teil des zuletzt genannten Werkes konnte indessen bis heute noch nicht ausgegeben werden.

Unter diesen Verhältnissen kann ein neues großangelegtes deutsches Bibelwerk von katholischer Seite von vornherein sicher sein, allgemein freudig begrüßt zu werden. Dasselbe ist seit etwa fünf Jahren in aller Ruhe vorbereitet. Es nennt sich Exegetisches Handbuch zum Alten Testament; Herausgeber ist Joh. Nikel-Breslau, Verlegerin die Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung-Münster i. W. Das ganze Handbuch soll 30 Bände umfassen, nämlich 25 Bände Kommentare und 5 zusammenfassende Bände, nämlich Die Messianischen Weissagungen, Einleitung in das A. T., Theologie des A. T., Altertümer des Volkes Israel, Einführung in die nachbiblische jüdische Literatur. Wenn nötig, wird dieser oder jener Band in zwei Halbbänden erscheinen. Als Mitarbeiter hat der Herausgeber die folgenden 20 Gelehrten gewonnen: Bayer-Eggenfelden, Döller-Wien, Dornstetter-Colmar i. E., Engelkemper-Münster, Euringer-Dillingen, Feldmann-Bonn, Göttsberger-

München, Hehn-Würzburg, Heinisch-Straßburg, Hoberg-Freiburg, Jansen-Jütfaas bei Utrecht, Karge-Breslau, Miketta-Weidenau, Peters-Paderborn, Rießler-Tübingen, Šanda-Leitmeritz, Schulz-Braunsberg, Selbst-Mainz, Witzel-Frauenberg, Zapletal-Freiburg i. Schw. Schon die Möglichkeit der Aufstellung einer solchen Liste von Alttestamentlern deutscher Zunge ist — Gott sei es gedankt! — ein erfreuliches Zeichen der zukunftsfrohen Aufwärtsbewegung der Bibelwissenschaft im katholischen Deutschland. Wie ganz anders sah es doch vor einem Vierteljahrhundert aus, als Ref. seine biblischen Studien begann!

Bezüglich der Anlage der einzelnen Kommentare sei dem Prospekte des Unternehmens das Wort gegeben:

„Der Kommentar soll auf wissenschaftlicher Höhe stehen und zu allen Problemen der alttestamentlichen Theologie, der Geschichte des Volkes Israel sowie der Text- und Literarkritik Stellung nehmen. Es soll der Erklärung eines jeden alttestamentlichen Buches eine sorgfältig ausgearbeitete Einleitung vorausgehen, in welcher die Resultate der Exegese, soweit sie in Einleitungswerken gewöhnlich behandelt werden, knapp zusammengefaßt werden und ein Überblick über die einschlägige Literatur geboten werden soll. Die Einrichtung des Kommentars selbst soll folgende sein. Jedem größeren Textabschnitt geht eine übersichtliche Inhaltsangabe voraus. Der Text des betreffenden Buches soll in einer auf dem besterreichbaren Grundtexte beruhenden, leicht verständlichen deutschen Übersetzung, die nicht sklavisch, aber doch sinngetreu und vor allem leicht flüssig sein soll, dargeboten werden. Jedem Textabschnitt folgt der dazu gehörige Kommentar; wo es nötig ist, sollen dem Kommentar eines Textabschnittes wissenschaftliche Exkurse über wichtigere Fragen beigefügt werden. Der Druck der Übersetzung soll technisch so hergestellt werden, daß Abweichungen vom masorethischen Texte (Veränderungen, Hinzufügungen, Weglassungen) äußerlich leicht erkennbar sind, ähnlich wie bei der vortrefflichen Übersetzung des A. T. von Kautzsch. Der Kommentar zu den einzelnen Abschnitten soll sich an den der Übersetzung zugrunde liegenden Grundtext anschließen, aber auch die Vulgata in einem Maße berücksichtigen, welches der dieser Übersetzung in der katholischen Kirche zuteil gewordenen Wertschätzung entspricht.

Die zusammengestellten Schrifttexte sollen die Grundlage abgeben für eine nach dem besterreichbaren Grundtexte anzufertigende neue deutsche Übersetzung des A. T., welche für die wissenschaftlich arbeitenden Theologen ein schon lange empfundenes Bedürfnis ist."

Eine verhältnismäßig rasche Vollendung des Gesamtwerkes ist sicher, wenn keine besondere, außerhalb des wissenschaftlichen Betriebes liegende Hemmungen eintreten. Denn zwei Halbbände (Šanda, Die Bücher der Könige) liegen in schönem Druck und prächtiger Ausstattung bereits fertig vor, und zwei weitere Bände sind unter der Presse (Heinisch, Weisheit und Peters, Jesus Sirach). Im Manuskript ist ein weiterer Band schon fertiggestellt (Jansen, Judith). „In Bearbeitung befinden sich die Kommentare zum Pentateuch, zum Buche Josua, zum Buche der Richter, zu den Samuelisbüchern, zu Jesaias, Jeremias, Ezechiel, Daniel, zu den kleinen Propheten, zum Buche Job, zu den Psalmen, zum Hohenliede, den Klageliedern." Auch die Darstellung der alttestamentlichen Theologie (Joh. Nikel) ist in Vorbereitung. Es darf deshalb auf rasche Fertigstellung des Ganzen gerechnet werden. Das Handbuch dann auf der Höhe zu halten und in neuen Auflagen der Vollkommenheit immer mehr entgegenzuführen, wird die Aufgabe der weiteren Detailforschung sein, die auf der neu geschaffenen Grundlage weiter bauen soll. Möge unser deutscher Klerus nur die Not der Zeit verstehen und seinerseits durch rege Subskription auf das ganze

Handbuch das mit großen Opfern von der Verlagsfirma ins Werk gesetzte Unternehmen unterstützen! Daß ein paralleles Handbuch auch zum Neuen Testamente folgen wird, dürfte m. E dann nur eine Frage der nächsten Zeit sein – trotz der Schwierigkeiten, auf die ein im vorigen Jahre bereits begonnenes neutestamentliches Unternehmen stieß.

Der Kommentar von A. Sanda-Leitmeritz (Böhmen) über **Die Bücher der Könige** in zwei Halbbänden (1. Halbband: Das erste Buch der Könige. 1911. XLVI u. 510 S. 8°. ℳ 8,–. 2. Halbband: Das zweite Buch der Könige. 1912. VII u. 460 S. 8°. ℳ 6,60. Bei Abnahme der ganzen Sammlung tritt ein wesentlich ermäßigter Subskriptionspreis in Kraft.) eröffnet das Nikelsche Unternehmen glänzend. Das Buch ist, um dieses gleich klipp und klar auszusprechen, die m. Wissens unter den z. Z. existierenden Kommentaren beste Erklärung des Buches der Könige. Umfassende und gründliche Kenntnisse der biblischen und außerbiblischen Sprachen befähigten den Verf. in hervorragendem Maße gerade zur Bearbeitung der Königsbücher, die neben der biblisch-philologischen Erudition von ihrem Erklärer auch eine besonders tüchtige Kenntnis des wiedererstandenen alten Orients in seiner Geschichte und seiner Geographie, in seiner Religion und seiner ganzen Kultur fordern.

Die Methode des Verf. ist eine gesunde, wie in der Text- und Literaturkritik so in der Sachkritik, soweit ihre Fragen erörtert werden. Das Urteil ist durchweg gut begründet, ruhig und besonnen, so daß auch derjenige die Anschauungen des Verf. in Erwägung ziehen wird, der hier oder da ihnen nicht beitreten zu sollen glauben wird.

Zur Charakterisierung des Standpunktes des Verf. mögen die folgenden Einzelheiten dienen. Die Bücher der Könige sind ihrer literarischen Art nach „im wesentlichen ein religiös-didaktisches Werk, eine Kristallisierung jenes Grundgedankens von der Treue gegen Jahve und dem Abfall von ihm an einem bestimmten Quantum politisch-geschichtlichen und prophetischen Materials, welches R. zu diesem Zwecke aus verschiedenen Schriften zusammengetragen hat, ohne damit eine halbwegs vollständige Profan- oder Kirchengeschichte liefern zu wollen". R hat „idealisierende Tendenz." „Er setzt nicht historisch geschulte, sondern naive Leser voraus." Das Buch hat „als Komposition des R sicherlich keinen übermäßig hohen literarischen Wert. Die grell hervortretende Ungleichartigkeit in der Behandlung der einschlägigen Stoffe . . . sowie der Mangel einer markanten, scharfen Zeichnung des historischen Hintergrundes stören, vom ästhetischen Standpunkte gesprochen, die Harmonie des Ganzen in hohem Grade" „Die Elisäusgeschichten kursierten zuerst längere Zeit im Volksmunde, bevor sie schriftlich fixiert wurden. Sie gingen durch die naive Auffassung des Volkes hindurch." Es sind nicht ganz übereinstimmende Doppelberichte über denselben Gegenstand vorhanden, so z. B. über die Ofirfahrt I 9, 26–28 und 10, 11, ferner II 9, 26 (Nabots Kinder) und I 21, 13 (Nabot allein)." Es wird mit dem „Deuteronomiker", mit „deuteronomischer Sprache", mit „Proto-" und „Deuterojesajas" operiert. Welchem Lager der katholischen Exegeten der Verf. zuzuzählen ist, kann demnach nicht zweifelhaft sein.

Seine literarischen Ergebnisse stellt Sanda in der Einleitung (Bd. I, S. I–XLVI) zusammen. Es sind in der Hauptsache diese: Die Bücher der Könige sind aus ungleichartigen Dokumenten, namentlich aus den Annalen Salomons, aus den Annalen der Könige von Juda und der Könige von Israel, aus dem Buche der Lieder und etwa 20 anderen besonderen Quellenstücken kompilatorisch zusammengesetzt. Die letzteren können z. T. „einer ausführlichen, lebendig und breit geschriebenen, nicht bloß trocken und annalistisch gehaltenen Königsgeschichte (bzw. zwei

Königsgeschichten) entnommen sein. Ebenso können die (I S. XXX f. aufgezählten) prophetischen Stücke aus einem größeren Werke, einer Art prophetischer Enzyklopädie stammen. So würde sich die Zahl der von R unmittelbar benutzten Schriften auf einige wenige reduzieren." Der Verf. der Königsbücher ist deshalb „als eine Art Kompilator oder Redaktor (R) anzusehen". „Er stellte die einzelnen Quellenschriften zusammen, fügte das Schema samt der moralischen Qualifikation der Könige ein und durchsetzte das Ganze mit seinen deuteronomischen Wendungen und Konsiderationen. Zuweilen ließ er die alten Quellen ganz unangetastet (cf. I 17—19), anderswo hat er alte, ihm vorliegende Stoffe deuteronomisiert, d. h. unter deuteronomische Gesichtspunkte gebracht und in deuteronomische Phrasen gekleidet." Unter dem Gesichtswinkel der Einheit der Kultstätte (Deut. 12, 2 ff.) und der ausschließlichen Berechtigung des levitischen Priestertums (Deut. 18, 1 ff.) werden alle Könige taxiert. R schrieb kurz nach 587 und „mag Jeremias nahegestanden haben"; er verfaßte sein Buch nicht in Babylon (A. von Scholz), sondern in Palästina. Die Hypothese eines früheren, vor R arbeitenden deuteronomischen Redaktors wird mit guten Gründen abgelehnt. Das Werk von R ist aber durch einen Glossator oder jüngeren Redaktor (Rj) durch eine Reihe kürzerer Notizen erweitert. Er führt die Ideen des R weiter, berücksichtigt die nachexilischen Verhältnisse, bringt hier und da inhaltlich Neues; er verdeutlicht, unterstreicht, malt aus, harmonisiert. Rj zeigt Verwandtschaft mit Jeremias; er kannte auch Ezechiel. Aber auch nach der Zeit des Rj haben noch mehrere jüngere Hände verschiedene Glossen in den Text gesetzt. Aber alle diese Zusätze sowie die Glossen des Rj nehmen doch nur einen verhältnismäßig geringen Raum des ganzen Werkes ein, ganz im Gegensatz zu den Meinungen, die Stades und Schwallys Text in der Regenbogenbibel spiegelt. Ref. steht auch hier auf der Seite Šandas.

Wie das literarkritische Messer, so weiß Verf. auch die textkritische Sonde besonnen zu handhaben, freilich nach der Meinung des Verf. hin und wieder etwas allzu vorsichtig zugunsten des MT. gegenüber Gr. Die den einzelnen Abschnitten vorausgeschickte Übersetzung ist eine gute; sie verbindet in glücklicher Weise die Treue gegenüber dem Buchstaben mit der Rücksicht auf den deutschen Sprachgenius. Die Worterklärung bringt hier und da die lexikographische Forschung weiter. Die Sacherklärungen sind reich, vielleicht diesem oder jenem zu reich und zu breit. Dadurch hauptsächlich ist der Kommentar zu zwei Halbbänden angeschwollen. Den meisten Theologiestudierenden und Priestern, die zu dem Werke greifen werden, dürfte diese Art aber recht sein; denn so ist eine weitere Bibliothek für das Studium nicht nötig.

Aus dem reichen Inhalte sei wenigstens über einige Spezialpunkte noch referiert. I 16, 34 erklärt Š. wie Ref. von einem wirklichen Menschenopfer Hiels, dieselbe Auffassung für Jephtes Opfer aussprechend. Vielleicht wäre doch mancher Leser dankbar gewesen, wenn hier auf die Spezialuntersuchung über Hiels Opfer seiner Söhne beim Wiederaufbau Jerichos in dieser Zeitschrift (1909, S. 21—32) und auf E. Maders Schrift Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker (Freiburg i. B. 1909) aufmerksam gemacht wäre. Wenn wir selber unsere Spezialliteratur nicht anführen, wie werden es denn erst andere halten! Ref. hätte überhaupt in Literaturangaben ein Mehr gewünscht; es hätte nichts geschadet, wenn der Kommentar auf diese Weise noch um einige Seiten stärker geworden wäre. Für die Dürre in den Tagen des Elias und Achab setzt Š. nur stark ein Jahr an. „Die Weissagung des Elias erging vor Herbstneujahr 857 (19. Ahab), der erste Regen fiel hingegen nach Herbstneujahr 856 (21. Ahab), also tatsächlich im 3. Jahre von I 17, 1 an gerechnet." Die Schwierigkeit, die Luk. 4, 25 („drei Jahre und

sechs Monate") und Jak. 5, 17 („und es regnete nicht drei Jahre und sechs Monate") dagegen auf dem Boden der Irrtumslosigkeit der heiligen Schrift erheben, ist aber u. E. durch die Ausführungen I S. 417 nicht restlos beseitigt. סוא (Sua Vulg. in II 17, 4 ist Sib'u, turtânu (mât) Muṣuri, d. i. der Oberfeldherr Muṣuris in Sargons Prunkinschrift 25. In der als Exkurs eingehend behandelten Ophirfrage (I S. 262–70) entscheidet sich S. für Ostafrika oder Westarabien. In der Sionfrage tritt er für die Südosthügeltheorie ein. Der umfangreiche Anhang des zweiten Halbbandes enthält folgende Kapitel: 1. Chronologie der Königszeit, 2. außerbiblische einschlägige Zeitangaben, 3. eine synchronistische Tabelle der Königszeit, 4. eine synchronistische Tabelle der Jahre Nebukadnezars, 5. eine Juda und Israel, Damaskus, Sidon-Tyrus, die übrigen Nachbarstaaten Judas und Israels, Assyrien, Babylonien und Ägypten nebeneinander behandelnde Geschichtstabelle, 6. Anmerkungen. In diesen bringt S. Nachträge. Unter anderem lehnt er in diesem letzten Abschnitte Sina Schiffers Versuch, in den „zu einer Sensation aufgebauschten keilinschriftlichen Geschäftsurkunden aus Kannu" deportierte Nordisraeliten und ihren Gott Jahu (= Au) nachzuweisen, vollständig ab. In der Chronologie setzt S. das Ende des Tempelbaues Salomons in das Jahr 963, die Reichstrennung in das Jahr 932, den Regierungsantritt Omris in das Jahr 886, den Jehus in das Jahr 842. Die chronologische Schwierigkeit des Mesasteiner 3. 8–9 löst er sehr plausibel durch die Annahme, daß Omri vor seiner Thronbesteigung Oberfeldherr nicht nur unter Ela, sondern auch unter Baasa war, als solcher das Land Medeba (in Moab) eroberte und es als Statthalter bedrückte.

Ref. schließt mit dem Wunsche, daß der Verf. dieser schönen Erklärung des für die Geschichte Israels wichtigsten Quellenwerkes uns recht bald eine auf katholischer Seite schon so lange bitter vermißte Geschichte Israels schenken möge, die den berechtigten Anforderungen moderner Geschichtsschreibung entspricht. Wenn es auch noch so wahr ist, daß „unsere ‚Geschichte des Volkes Israel' ohne kaum zu erhoffende außerbiblische Entdeckungen großen Stils für immer ein bejammernswerter Torso bleiben" wird, so muß die Wiederherstellung dieses „Torso" doch schließlich auch bei uns mit allen Hilfsmitteln neuzeitlicher Forschung in Angriff genommen werden. Und gerade Sanda scheint dem Ref. dazu der rechte Mann zu sein!

Das Tridentinum über die Rechtfertigung.[1]

Von Dr. Bernhard Bartmann, Prof. der Theologie, Paderborn.

Nach der vierten Sitzung machte sich eine von Karl V. ausgehende Strömung auf dem Konzil bemerkbar zugunsten einer Verlegung nach Regensburg, wo man dann über Sitte und Kirchenzucht handeln und von dogmatischen Differenzen vorläufig absehen solle. Indessen ließ der Papst durch A. Farnese die Legaten wissen, daß er mit ihnen der Meinung sei, in Trient rüstig auf dem bisher eingeschlagenen Wege voran zu schreiten. Man hatte vor, mit der Trinität und Schöpfung zu beginnen, griff aber sofort die erste Unterscheidungslehre auf, die Lehre von der Erbsünde. Wieder, wie bei der Definition über Schrift und Tradition, wurde den Vätern das Schema für den Beratungsgegenstand eingehändigt: Existenz der Erbsünde, Wesen und Heilmittel derselben. Wieder wurden die Fragen vorher auch von den Theologen („theologi minores, qui non sunt praelati") in separaten Sitzungen erörtert. Dabei tauchte die Frage auf, ob nicht gleichzeitig die Unbefleckte

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1912 S. 663–667.

Empfängnis Mariens zu dogmatisieren sei. Es war die uralte Frage, schon von den Vätern implizite durch Betonung der völligen Reinheit Marias sachlich bejaht, seit Augustin formell ventiliert und verschieden beantwortet, besonders seit der Zeit Anselms und Eadmers, wo sie bereits förmlich gelöst wurde, dann aber in der Scholastik von fast allen entweder verneint oder doch zweifelhaft gelassen, seit Scotus vom Franziskanerorden und bald allen anderen Orden gegen die Dominikaner, die sich fest an Thomas hielten, verteidigt. Natürlich trat dieser Gegensatz in der Ordensdoktrin auch auf dem Konzil hervor. Die Dominikaner, schreibt Ehses in der Anmerkung, waren dagegen (222). Es war vorauszusehen, daß man nun diese innerkirchliche Frage umging. Man begnügte sich damit, vorläufig zu erklären, daß man Maria nicht dem Gesetze der Erbsünde mit zu unterwerfen vorhabe. Man führte für die Existenz der Erbsünde zunächst den Schrift- und Traditionsbeweis. Nicht alles, was einzelne Väter anführen, ist stets stringent, aber Ehses bringt in den gelehrten Anmerkungen, die nicht hoch genug gewertet werden können, dann stets die notwendige Kritik an. Die Hauptstelle der Schrift blieb Rom 5, 12, wenngleich auch das A. T. manche Andeutungen bot. Wir notieren aus den Responsis theologorum Gen. 8, 31; Eph. 2, 3; Lev. 5, 7 (!); 12, 8; Job 14, 4 f.; Ps. 50, 7; Joh. 1, 13; Rom 5, 12, 14, 16–18; 7, 14; 8, 8; 1. Kor. 15, 22. Es kommen dann die früheren Konzilsentscheidungen (Milevit. cn. 2; Arausic. cn. 1 f.; Toletan. XII cn. 2) und Väter. Die Bischöfe ergänzen dann die Stimmen der Väter noch. Hier sind besonders die Korrekturen des Herausgebers zu vergleichen. Die Frage nach der Existenz der Erbsünde machte wenig Schwierigkeiten; hierin war man ja auch mit den Reformatoren einig. Nun aber sollte die zweite Frage, nach ihrer Wesenheit, angegriffen werden. Hierin herrschte nicht nur mit den Gegnern Uneinigkeit, sondern auch untereinander. Augustin hatte einen starken Ton auf die Konkupiszenz gelegt, Anselm hatte einzig den Mangel der Gnade hervorgehoben. Thomas faßte letztere als das formale Element, erstere als das materiale. Das war die Entwicklung, vor der die Konzilsväter standen. Kein Wunder, wenn Stimmen laut wurden, die Entscheidung dieser Frage zu umgehen. Die Summe der Meinungen setzte sich so zusammen: Peccatum originale esse carentiam iustitiae originalis debitae inesse, vel inordinatum appetitum, concupiscentiam, fomitem, stimulum carnis, vitium et maculam in anima et corpore, necessitatem peccandi. Alii hoc silentio praetereundum putabant, cum de hoc sint variae opiniones. Item alii: peccatum originale constare ex duobus, concupiscentia et reatu, quorum primum ad corpus, secundum ad animam pertinet. Andere meinen, das Wort pecc. orig. stehe nicht in der Schrift, sondern finde sich erst bei Irenäus. Über die Fortpflanzung der Erbsünde war man sich rasch einig: es blieb kein Moment dafür als die Zeugung. Betreffs der Strafen urteilte man, daß sie seien mors temporalis et aeterna, et quod simus filii irae et calamitates vel passiones, quas patimur in corpore, ignorantia, amissio gratiae et imaginis Dei, vita poenalis impedimentum ad regnum coelorum et alia ut notantur Gen. 3. Parvuli autem morientes cum hoc peccato non patiuntur poenam aeternam, sed privantur visione divina. Longe maior pars censuit, excludendam esse Virginem ab hoc peccato. Nonnulli etiam cupiebant decidi et decerni immunem fuisse ab hoc peccato. Die Anhänger Augustins betonen immer wieder die Konkupiszenz. Sie wird mit ihm und Paulus „Sünde" genannt vor der Taufe, als „fomes", nachher gewissermaßen, sagt der Bischof von Fani O. P. mit Berufung auf Röm. 7, 20, quod nos ad peccatum inclinat et nolentes inducit. Dem fügen andere bei: fomitem ad nostrum certamen permanere und Gott habe uns die Sakramente geschenkt, gegen die Sünde zu kämpfen. Am 7. Juni 1546 wurde bereits den Vätern ein formuliertes

Dekret vorgelegt, das wesentlich mit dem späteren definitiven übereinstimmt. Der rührige Kardinal von Jaen wünscht in Kanon 1 für sanctitas das von der Scholastik (Thomas) gebrauchte rectitudo (cfr. Pred. 7, 30). Ebenso will er mit anderen Maria von der Erbschuld ausnehmen. Ein anderer schlägt sanctitatem et iustitiam vor; wieder ein anderer innocentia, auch sonst werden kleine Verbesserungen angeregt, ein Zeichen, wie besorgt die Väter für die Genauigkeit und Klarheit des wichtigen Dogmas waren. Von Interesse ist, daß B. von Castellamare Thomas für die Immaculata zitiert. Er hatte wohl, meint Ehses, einen gefälschten Text vor Augen. Einige wollen bei der Erbsünde die Worte materiale und formale gebrauchen, andere sagen, das sei scholastischer Sprachgebrauch, nicht patristischer. Überhaupt herrscht das Bestreben, sich möglichst an Schrift und Väter auch im dogmatischen Ausdruck zu schließen. In einer folgenden Generalsitzung werden die Häresien gegen die Erbsünde aufgezählt Die von den Vätern an dem Dekrete gemachten Ausstellungen werden dann nochmal von den theologi minores geprüft und die Verbesserungen denselben von neuem vorgelegt. Da die Kontroverse über die Immaculata noch immer die Gemüter erregt, legt der Dominikaner B. von Bertinoro die „Auctoritates“ gegen dieselbe vor, sie sind aus Cajetans Schrift über diesen Gegenstand geschöpft. Übrigens verteidigte der Dominikaner Ambrosius Catharinus die Immaculata entschieden.

Ehses muß wieder zu den gegen die Immaculata angeführten Väterstellen reichliche Korrekturen machen. Man nimmt es heute doch mit den Beweisterten genauer wie ehemals. Die Schlußsitzung über die Erbsünde findet am 17. Juni 1546 statt. Den Wortlaut mag man wieder in seiner Ausgabe nachlesen. Wieder war ein wichtiges Stück schwieriger dogmatischer Arbeit verabschiedet. In derselben Schlußsitzung wurde dann auch das wichtige Decretum de reformatione erledigt, worin die biblischen Studien und die Predigt des Wortes Gottes neu geregelt werden.

Es folgte am 21. Juni 1546 die Einleitung zu den Vorarbeiten über die Kardinalfrage des ganzen Konzils: De iustificatione. Der päpstliche Legat Cervino, ein humanistisch und theologisch gründlich unterrichteter Mann, war die Seele der Verhandlungen über diesen wichtigsten Punkt. Er regt an, bei der anbrechenden Hitze öfter aber kürzer Sitzungen zu halten: articulus iste de iustificatione est satis difficilis, cum alias decisus non fuerit in conciliis. Zur Zeit Augustins hatte man 100 Jahre, bis zum Arausikanum II 529 über die aktuelle Gnade gestritten; jetzt sollte man sich über die habituelle oder Gnade der Rechtfertigung amtlich äußern. Allerdings kann aus letzter Zeit der Kardinal tot libelli hinc inde über den Gegenstand angeben. Aber eine Reihe Väter verlangt doch dringend, daß erst wieder die „theologi minores“ darüber gehört würden; man fühlt die Vielheit der schwierigen Einzelfragen. Daher bestimmt der Kardinallegat Cervino: ante omnia theologi minores audientur! Dann mahnt er die Väter zum Gebet und bittet, daß jeder bei sich Gründe und Gegengründe überlege und sammle. Allgemein herrschte der Wunsch nach einer stärkeren Frequenz, da viele Bischöfe fehlten. Den Theologen ging sofort das Beratungsthema zu: mit den Fragen nach dem Wesen und den Ursachen der Rechtfertigung, was es heißt iustificari per fidem, was Werke und Sakramente dazu leisten, was geht der Rechtfertigung vorher, begleitet sie und folgt ihr, endlich die Beweise für sie aus Schrift und Tradition. Ehses schreibt in einer Anmerkung, daß 49 Theologen in 6 Kongregationen tagten und von ihnen 34 Referate geliefert wurden, welche mitgeteilt werden. Die Fragen wurden mit peinlicher Sorgfalt und Gründlichkeit erörtert. Je nach ihrer Schulung sind die Referate mehr biblisch-patristisch oder philosophisch. Auch Aristoteles und Plato werden dabei bisweilen zu Rate gezogen, doch wenig, ersterer steht im Index rerum 8, letzterer 5 mal. Längere Ausführungen

finden sich von A. Salmeron S. I., von Anton v. Pinarolo O. Convent. Sie alle sind darin einig, daß: quoad nomen iustificatio idem est quod iustifactio, iustificari idem est quod iustum fieri coram Deo; quoad rem autem iustif. est remissio peccatorum a Deo per gratiam. Alle sind weiter im zweiten Punkte einig, nämlich betreffs der causae iustificationis (cfr. Trid. s. VI c. 7). Nur 4 Theologen (2 Augustiner, 1 Dominik., 1 Serv.) meinen, quod liberum arb. se habet mere passive ad iustificationem. Sie nehmen dann auch an, daß der Sünder durch den Glauben allein gerechtfertigt werde. Im 4. Punkte herrschte wieder Einheit: die guten Werke vorher disponieren für die Iustificatio und sind meritoria de congruo, die der Rechtfertigung folgenden sind m. de condigno. Die oben 4 genannten Theologen, zu denen noch ein fünfter trat, scheinen auch hier protestantisch klingende Ansichten zu vertreten und den in der Gnade verrichteten Werken die Verdienstlichkeit abzusprechen. Im fünften Punkte sind alle einig, daß die Gnade den Prozeß der Justifikation in Unterstützung des Willens beginne, begleite, vollende. Als Beweise werden Schrift, Konzilien und Väter zitiert. Die Präsidenten lobten die Theologen und urteilten, daß die Bischöfe durch ihre Diskussionen, wobei sie vielfach zugegen waren, seien gefördert worden.

Den Vätern legte man jetzt folgendes dreiteiliges Beratungsschema vor: die erstmalige Rechtfertigung (des Erwachsenen; von der der Kinder war schon bei Erbsünde und Taufe gehandelt), die zweite Rechtfertigung (augmentum gratiae) und die dritte Rechtfertigung oder ihre Wiedererlangung nach ihrem etwaigen Verlust. Gleichzeitig wird ein Verzeichnis der Irrtümer gegen je eine der genannten Rechtfertigungen beigefügt, im ganzen 22! Die „Sententiae“ der Bischöfe zu den Einzelfragen sind wieder verschieden nach Länge und wissenschaftlicher Gediegenheit. Sie lesen sich nicht wie eine fertige Dogmatik, sondern wollen nur als Äußerungen zum Thema verstanden sein. Die Frage nach der ersten Rechtfertigung war wohl die wichtigste. Hier gibt's denn auch wieder Schulrichtungen, die vertreten werden. Bisweilen hört man auch eine protestantisch klingende Wendung, wie besonders beim B. von La Cava, der die fides sola verteidigt und mit dem B. von Chiron tätlich aneinandergerät, so daß er nach Hause geschickt werden muß. Ganz bedeutsam an dem Zustandekommen des Rechtfertigungsdekrets ist der Anteil des gelehrten Augustinergenerals Hieronymus Seripando aus Neapel, „vornehm von Geburt wie in Wort und Handlung“ (Ehses), ein gründlicher Kenner der Väter, besonders Augustins, dabei selbständig und konziliant. Auf ihn stützt sich der rührige und weitblickende zweite Präsident Cervino bei Abfassung des drei-, ja viermal verbesserten Entwurfs des Dekretes. Die Verhandlungen über dasselbe dauerten rund ein halbes Jahr (Juni bis Januar). Ambrosius Catharinus sammelte die protestantischen Irrtümer und brachte sie auf einen kurzen Ausdruck.

Einige Schwierigkeit machte die Erörterung über die durch die Sünde geschehene Schwächung des Willens. Man entschied, daß der Wille selbst intakt geblieben, nur seine Kräfte geschwächt worden seien. Größer noch war anfänglich die Uneinigkeit über die Frage nach der doppelten Gerechtigkeit. Man verteidigte einmütig die iustitia inhaerens und verwarf die einseitige iustitia imputata der Reformatoren. Aber man glaubte doch den letzteren soweit entgegen kommen zu müssen, daß man noch ein Mittelding aufstellte: eine iustitia imputata als Ergänzung der inhärenten. Eine Rolle spielte dabei die Exegese von Esau und Jakob. Isaak ist Gottvater, Esau, der Erstgeborne, ist Christus, Jakob, der Letztgeborne, ist der Sünder. Dieser steckt sich in jenes Kleider und zeigt sich dem Vater, der ihn segnet. Als Vertreter dieser doppelten Gerechtigkeit nennt Seripando, der sie verteidigt, Cantarino, Kardinal-

legat auf dem Regensburger Religionsgespräch (1541), die „Köllner" Pighius und Gropper, Cajetan, Julius Pflug, B. v. Naumburg; auch der Präsident Pole war Anhänger dieser Richtung, verließ aber zu Beginn der Verhandlungen krank das Konzil und wurde dafür mit anderen von Paul IV. später in ein Inquisitionsverfahren genommen. Auch unter den theologi minores fanden sich Anhänger der doppelten Gerechtigkeit. Die Majorität aber lehnte sie nach reiflicher Diskussion ab, nachdem sie die wertvollen Momente derselben (Unvollkommenheit aller Eigengerechtigkeit und Bedürfnis für Gottes Barmherzigkeit im Gerichte) sich angeeignet hatte.

Ein anderer wichtiger Unterscheidungspunkt war der von der certitudo gratiae. Die Thomisten nahmen eine konjekturale Gewißheit an, die Skotisten eine Glaubensgewißheit. Zur letzteren neigte auch der Präsident de Monte und trat entschieden der Dominikaner Ambrosius Catharinus. Die Verhandlungen dauerten lange, da die Schrift für beide Meinungen sich ausnutzen ließ. Jede Richtung sucht die Bibelstellen der anderen zu entwerten, wobei es ohne schwache Exegese selten abgeht. Man verzweifelte lange an einer Einigung und dachte die Frage ganz fallen zu lassen und nur die Ansicht Luthers zu verwerfen, man sei an seinen Gnadenstand zu glauben verpflichtet. Dem war aber Kardinal Pacheco mit 15 kaiserlichen Prälaten entgegen, die auf Erledigung der ganzen Frage drängten. Man schob dieselbe vorläufig zurück und erledigte sie dann am Ende der ganzen Verhandlungen über die Rechtfertigung, indem die Ansicht Luthers verworfen und darüber hinaus wenigstens in einem Satze auch positiv ein Lehrsatz beigefügt wurde, und zwar so formuliert, daß er die skotistische Auffassung nicht ausschloß: cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei consequutum. Beide Richtungen verwarfen die certitudo fidei catholicae sive infusae, wonach der Gnadenstand eines Gerechtfertigten allgemeiner Glaube sein könne. Aber die Skotisten meinten, daneben sei eine partikuläre und persönliche Glaubensgewißheit certitudo fidei particularis sive acquisitae möglich. Man dachte sich den Unterschied so, daß die certitudo fidei infusae habet infallibilitatem, certitudo autem fidei acquisitae significat firmitatem et adhaesionem. Potest subesse falsum fidei, quae acquiritur, infusae autem non potest. Die beiden Ansichten von der iustitia imputata und von der certitudo gratiae hängen innerlich zusammen, und so begreift sich leicht, wie diejenigen Theologen, welche für eine doppelte Gerechtigkeit waren, auch der certitudo fidei acquisitae zuneigten.

Viel erörtert wurde auch die Frage nach der Rolle, die der Glaube bei der Rechtfertigung spiele. Paulus schreibe: fide nos iustificare. Die Antworten lauten so, daß zunächst die protestantische fides sola, fides fiducialis sola abgelehnt wird, sie hängt ja mit der iustitia (sola) imputata zusammen. Weiter aber geben die Väter die Erklärung: fides christiana sola, im Gegensatz zur jüdischen Heilsordnung; oder sie nennen die fides das Prinzip, aus dem die Rechtfertigung erfolge, und reden daher von ihr als initium, radix et fundamentum der Rechtfertigung; oder sie denken an die fides caritate formata, fides quae per caritatem operatur. Der Bischof von Bitonto meinte, quod fides habet partem in iustificatione et non in dispositione tantum; andere reden nur von dispositio. Nach den Reformatoren war die fides die Hand, womit die iustitia ergriffen wurde; die Väter des Konzils möchten den Ausdruck wohl gebrauchen, wenn er nicht mißverständlich gewesen wäre. Man wählte endlich die bekannte Formel: fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis. — Die letzten Beratungen bezogen sich auf das wichtige Kapitel der guten Werke und das durch sie geförderte Wachstum der bereits erlangten Rechtfertigung. Zweite Rechtfertigung nannte

man dies augmentum gratiae. Noch eine dritte unterschied man, die Wiedererneuerung des aus der Taufgerechtigkeit gefallenen schweren Sünders; sie geschieht durch das Bußsakrament. – Nach einer Arbeit von sieben Monaten hatten die Väter die große Genugtuung und Freude, das Decretum de iustificatione öffentlich vorzulegen, nachdem bis in die letzten Tage hinein fort und fort an den Einzelheiten gefeilt und verbessert worden war. Am 13. Januar 1547 geschah dessen Publikation. Surge illuminare Ierusalem, rief der erste Legat de Monte aus, quia venit lumen tuum et gloria Domini super te orta est (Js. 60, 1). Diese Freude war voll begründet. Die schwierigste Arbeit war getan und zwar so vollkommen, daß auch spätere protestantische Gegner sich gezwungen sahen, sie anzuerkennen.

Diese kurze Inhaltsangabe läßt den wissenschaftlichen Wert und das theologische Gewicht des hochbedeutsamen Werkes[1] nur ahnen, ganz zu schweigen von der immensen Arbeit, womit es hergestellt worden ist. Den Schlußteil, der bis zum Beginn der Eucharistielehre reicht, werden wir in einer der nächsten Nummern inhaltlich skizzieren.

[1] **Concilium Tridentinum.** Ed. Societas Goerresiana. Tom. V. Actorum pars altera. Herder. 4°. p. IX et 1080. ℳ 70,–.





Kirchenrechtliche Materien.

I. Acta Pii PP. X.

a) Aus den päpstlichen Briefen seien erwähnt:

1. Der Brief an Dr. M. Winands-Aachen v. 12. Juli 1912 (S. 663 ff.[1]): Cum annuos anläßlich der **Katholikenversammlung** in Aachen. Ludwig Windthorst, der vor 100 Jahren geboren wurde, wird gerühmt als Vorkämpfer für die Rechte der Kirche, wegen seiner Religiosität, seines lauteren Sinnes und seiner Klugheit. Die Hirtensorge des Kardinals Anton Fischer findet lobende Anerkennung. Aus den Beratungspunkten werden hervorgehoben: die Missionen, die konfessionellen Schulen, die soziale Frage, die Freiheit des Apostolischen Stuhles. Sie finden die freudige Billigung des Hl. Vaters, der die Beratungen segnet.

2. Der Brief an Kardinal Georg Kopp-Breslau v. 11. Oktober 1912 (S. 667): Magna cum animi zum 50jährigen **Priester-** und 25jährigen **Bischofsjubiläum.** Mit der innigsten Anteilnahme an dem Glücke des Jubilars verbindet der Papst das Lob desselben für die hingebende Arbeit am Heile der Seelen und zum Segen der Kirche und die Wünsche für eine lange Zukunft.

3. Der Brief an Kardinal Georg Kopp-Breslau v. 14. November 1912 (S. 693): Ex litteris zum Danke für die auf der Bischofskonferenz in **Fulda dem Hl. Vater ausgesprochene Verehrung** und die ergebene Entgegennahme der päpstlichen Enzyklika über die Arbeiterverbände.

b) In dem **öffentlichen Konsistorium** v. 2. Dezember 1912 (S. 696 ff.) erhielten die im geheimen Konsistorium v. 27. November 1911 kreierten Kardinäle Cos y Macho, Erzbischof von Valladolid; Vico, Nunzius in Madrid; Bauer, Fürsterzbischof von Olmütz; Almaraz y Santos, Erzbischof von Sevilla, und Nagl, Fürsterzbischof von Wien, den Kardinalshut. In dem geheimen Konsistorium wurden neue Bischöfe präkonisiert, darunter der Bischof von Münster Felix von Hartmann zum Erzbischof von Cöln, und die durch Bullen oder Breve bereits konfirmierten Bischöfe benannt, darunter der Domdechant in Paderborn, Weihbischof von Paderborn, Heinrich Hähling von Lanzenauer als Titularbischof von Delco (Derkos).

II. S. Romana Rota.

1. Westmonasterien. **Proprietatis** v. 30. April 1912 (S. 539 ff.). Die Herzogin von Newcastle hatte den aus Frankreich vertriebenen Minoriten das Geld geschenkt zum Kaufe eines weitläufigeren Terrains und zur Errichtung eines Klosters in Woodford bei London. Das Grundstück wurde auf den Namen von vier Minoriten eingetragen. — Infolge Vereinigung der vier franziskanischen Ordenszweige kam die neue Gründung

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist Acta Apostolicae Sedis annus 4 (1912) vol. 4 zu ergänzen.

in die Hände der englischen Franziskaner. Das und einige andere Dinge empfand die Herzogin unangenehm und verlangte nunmehr die Besitzung als ihr Eigentum zurück. – Die Untersuchung ergab jedoch, daß die Schenkung ohne Vorbehalt mit dem Endzwecke, eine katholische Mission zu gründen, gemacht ist. Darum wird die Klage der Herzogin abgewiesen und das Eigentumsrecht den Franziskanern zugesprochen.

2. Colonien. seu Monasterien. **Suspensionis et iurisdictionis** vom 31. Mai 1912 (S. 591 ff.). Aus dem weitläufigen und juristisch sehr interessanten Urteile sei folgendes mitgeteilt: Dem Geistlichen der Diözese Cöln J. Schm. wurde 1903 die Pfarrei C. übertragen; er geriet aber bald in Streitigkeiten namentlich mit dem Kirchenvorstande. Die erzbischöfliche Behörde bewog ihn zum Verzichte auf die Pfarrei (13. Dez. 1903). Schm. legte gegen die Maßnahmen indessen Rekurs bei der s. Congr. Epp. et Reg. ein, welche die Beschwerde zwar zu den Akten legte, aber dem Erzbischofe riet, für den Unterhalt S.s zu sorgen und ihm den Titel eines Emeritus zu geben. S.s Vertreter in Rom teilte ihm das Dekret falsch mit, und nun rühmte sich S. eines vollen Sieges über seine vorgesetzte Behörde. Diese eröffnete gegen ihn das gerichtliche Verfahren wegen Beleidigung des Erzbischofs und der Kurie usw. S. erklärte in einem Schreiben das erzbischöfliche Offizialat als befangen und erschien nicht vor Gericht, welches ihn darauf in contumaciam verurteilte. S. klagte nun in M. als der 2. Instanz auf Nullität des Urteils, mit dem Erfolge, daß zwar das Urteil der ersten Instanz als zu Recht bestehend bestätigt, aber die auferlegte Strafe gemildert wurde. – Das erste Gericht beschwerte sich nun in Rom darüber, daß die 2. Instanz auch über das Urteil selbst befunden habe. Die Rota erließ ein erstes Urteil am 23. Mai 1910 (A. A. S. II [1910], 747 ff.), womit das Vorgehen der 2. Instanz gerechtfertigt wurde. Der promotor iustitiae legte dagegen Appellation ein. In der erneuten Verhandlung formulierte die Rota die dubia:

1) Ob das Urteil der Rota v. 23. März 1910 aufrecht zu erhalten,
2) Ob S. gerechterweise mit der bestimmten Strafe belegt sei.

ad 1 führt das Urteil aus: Da die Einrede S.s sich gegen die Personen der Richter, wegen deren Beleidigung er belangt werden sollte, richtete, die Richter in C. demnach in eigener Sache erkannten, durften sie über diese Einrede nicht selbst entscheiden. Contumacia lag also bei S. nicht vor, als er in dem Verfahren sich nicht stellte. Somit wird die erste Rota-Entscheidung bestätigt. Zugleich wird noch betont, daß nach der Gerichtspraxis der Rota diese auch die contumaces nicht schlechthin abweist.

ad 2. S. wird der Beleidigung des Erzbischofs und des Ungehorsams gegen die Behörde für schuldig befunden und verurteilt, schriftlich den Erzbischof wegen seiner Irreverenz und des Ärgernisses um Entschuldigung zu bitten und zehn Tage den heiligen Übungen obzuliegen.

3. Colonien. v. 10. Juni 1912. **Nullitatis matrimonii** (S. 629 ff.). In 3. Instanz wird von der Rota das Urteil v. 27. August 1910 (s. diese Zeitschr. III [1910], S. 239) über die Ehe Hospelt-Bernhardt: non constare de nullitate matrimonii bestätigt.

4. Lugdunen. v. 28. Juni 1912. **Nullit. matrim.** (S. 646 ff.). – Bezüglich der Ehe Felix Rognin-Julia Saillet, welche vom Erzbischöflichen Gerichte zu Lyon ex capite vis et metus für ungültig erklärt worden war, wird das Urteil gefällt: Non constare de nullitate matrimonii. Die Beweisaufnahme hat auch rein gar nichts ergeben, daß die Mutter die Grenzen legitimer Beeinflussung bei Eingehung der Ehe überschritten hat.

5. Colonien. **Nullit. matrim.** v. 1. Juli 1912 (S. 670 ff.). Die 16jährige evang. Alwine Laube heiratete am 5. Juli 1893 den gleichfalls evang. Gottlieb Ziebe. 1900 verließ die Frau den Mann, der 1906 eine Zivilscheidung erreichte. Die Frau gab sich nun für eine Anna Laube und völlig frei aus und erlangte in Düsseldorf die katholische Trauung mit dem Katholiken Gottfried Gerecht. Sie klagte dann in Cöln auf Ungültigkeit ihrer ersten Ehe wegen vis et metus und erhielt ein günstiges Urteil. Auf Appellation des defensor matrim. hatte die Rota zu prüfen, ob der vom Rechte geforderte Zwang tatsächlich ausgeübt war. Dabei mußten die Aussagen der Frau als von vornherein suspekt und in sich unglaubwürdig abgewiesen werden. Die Aussagen der Zeugen erwiesen keine bestimmten Einzelheiten für die Ausübung des Zwanges. Die für die Gültigkeit der Ehe lautenden Aussagen des Mannes wurden angenommen. Das Urteil lautet: Non constare de nullit. matrim. Die Ausführungen des Urteils sind instruktiv für die Behandlung der Akten in dem Eheprozesse.

6. Gratianopolitana v. 17. Juli 1912. **Nullit. matrim.** (S. 675 ff.). Die Eheleute Maria Reynier-Marcell de Chalonge, die am 2. Oktober 1906 geheiratet hatten, trennten sich nach 1½ Jahren. Die Frau griff die Gültigkeit der Ehe auf Grund des imped. clandestinitatis bei dem bischöflichen Gerichte zu Grenoble an und erlangte die Ungültigkeitserklärung. Das Urteil der Rota lautet entgegengesetzt. — Es war festzustellen, ob die Braut bzw. deren Vater in der Trauungspfarrei zur Zeit der Trauung domiziliert war. Zwar hatte letzterer im Interesse seiner Gesundheit ein Haus in Tunis erworben; daß er jedoch sein Domizil in Grenoble aufgegeben habe, konnte nicht erwiesen werden.

7. Massilien. v. 10. August 1912. **Nullit. matrim.** (S. 708 ff.). Die Ehe Joseph Castagnier-Agnes Monier wurde 1896 geschlossen, nach drei Jahren getrennt und nun vom Manne auf verschiedene Gründe hin: vis et metus, defectus consensus und defectus sacramenti angegriffen. Das bischöfl. Gericht von Marseille hatte sich 1908 bereits für Gültigkeit der Ehe ausgesprochen. Das Urteil wird von der Rota bestätigt. Begründung: Von Zwang kann keine Rede sein; der defectus consensus ist, zumal die Frau ihre Aussage zur Sache verweigerte, ohnehin schwer zu beweisen, und die beigebrachten Gründe sind unstichhaltig. Die Absicht der Frau, die Ehe scheiden zu lassen, war nicht vor dem Eheschluß bestimmt vorhanden, sondern ist erst nachher entstanden, als der Reichtum des Mannes den Erwartungen nicht entsprach.

J. Linneborn.





Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger“ (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

N. Schlögls-Wien, Hubert Grimme gewidmetes Buch **Die Psalmen** (Graz und Wien 1911, Styria; ℳ 10,–) bringt eine Ausgabe des hebräischen Textes der Psalmen, ihre Übersetzung und einen ganz knappen Kommentar. Der letztere enthält manche gute Einzelbeobachtung. Auch die Übersetzung wird Beifall finden. Die Ausgabe des hebräischen Textes aber ist – nach vielen Stichproben zu urteilen – viel zu stark von reinen Konjekturen infiltriert, insbesondere auch von solchen, die lediglich der Durchführung der metrischen Theorie Schlögls dienen, über die er ein neues Buch ankündigt. Ref. schätzt nach wie vor einen Fingerbreit textlicher Überlieferung, natürlich nicht nur der massorethischen, höher ein als sieben Handbreit Vermutungen. Insbesondere tariert er die zugunsten eines Systems der Metrik eingeführten Textesänderungen sehr mäßig. In der Strophik werden die Kriterien D. H. Müllers (Responsion, Konkatenation, Inklusion) mit Recht stark herangezogen. Ob aber die so gewonnenen größeren Abschnitte nicht weiter in kleinere Strophen zu zerlegen sind? הַנְּחִילוֹת, הַגִּתִּית, עֲלָמוֹת (so liest er 9, 1), שֹׁשַׁנִּים usw. sind Namen von Sängerriegen, הַשְּׁמִינִית heiße die achte. אֵתָ׳ hält er für eine Abkürzung von אֵידוּתוּן. Statt סֶלָה vokalisiert er סָלָה und übersetzt es „sanft“; הִגָּיוֹן סָלָה sei „sanftes Spiel“. Bei den sehr konservativ gehaltenen Datierungen der einzelnen Lieder ist die Hauptauktorität Barton (1898). Der wissenschaftliche Wert der „antiquarischen Fachkataloge“ (Vorw.) scheint mir etwas hochangesetzt. Die Ausfälle auf S. XXVI und XXVII sind mindestens überflüssig. Die Meinung, daß die Ausführungen auf S. XXVI „wohl die modernen Kritiker in Wut versetzen“ werden, ist mir nicht sehr wahrscheinlich. סוֹף דָּבָר: Das Werk bringt der Psalmenexegese eine wirkliche Förderung.

V. Zapletal-Freiburg i. d. Schw. konnte seinen 1905 erschienenen Kommentar über **Das Buch Kohelet** in zweiter verbesserter Auflage (Freiburg i. B. 1911; ℳ 4,80) erscheinen lassen. Die inzwischen erschienene Literatur ist berücksichtigt, der Paragraph über die metrische Komposition des Buches mit Rücksicht auf des Verf. Schrift De Poesi Hebraearum (1909) gekürzt.

W. Caspari-Erlangen, **Der Stil des Eingangs der israelitischen Novelle** (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1911, S. 218–53) untersucht den Eingang von Chron., Esth., Rut, Sam. und einer Reihe vermutlicher Anfänge alter Erzählungen innerhalb der Bb. Ri. und Sam. Er schließt mit dem Programme für eine systematische Bearbeitung der biblischen Reden und Gespräche. „Erst auf Grund solcher Untersuchungen kann das Verhältnis der israelitischen Einzelerzählungen zur Wirklichkeit und damit auch ihr Verhältnis zur ägyptischen Novelle abschließend beurteilt werden.“ Das Studium

der Abhandlung sei insbesondere jenen Theologen empfohlen, die von Quellenscheidung absolut nichts wissen wollen und alle biblischen Reden für abgekürzte Protokolle authentischer Gespräche halten.

An guten Darstellungen der allgemeinen Einleitung ins A. T. fehlt es der katholischen Theologie nicht; ich nenne die Namen Cornely, Kaulen, Fell, Mader. Die vortreffliche allgemeine Einleitung Kaulens in beide Testamente erschien schon 1899 in 4. Aufl. Eine Neubearbeitung war deshalb für einen Neudruck notwendig. Diese hat G. Hoberg-Freiburg i. B. auf sich genommen (**Einleitung in die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes** von Franz Kaulen. Erster Teil, 5. vollständig neubearb. Aufl. von G. Hoberg. Freiburg i. Br. 1911, Herder; ℳ 4,–). Maßgebend war der Grundsatz, „von dem alten Bestand so viel zu bewahren, als nur irgendwie möglich war". Trotzdem sind hin und wieder weitgehende Änderungen notwendig geworden, z. B. § 21 (Irrtumslosigkeit der Bibel), § 68 (Das biblische Griechisch). Neu ist auch die Schrifttafel und die sieben Schriftproben. Den Kanon des N. T., die neutestamentlichen Apokryphen und die armenischen Übersetzungen hat S. Weber-Freiburg bearbeitet. Die Neuauflage der alten allgemeinen Einleitung Kaulens verdient alle Empfehlung, wenn Ref. auch natürlich wie seine Desiderate so seine abweichenden Anschauungen hat. Wenigstens auf einige der beim Durchblättern notierten Punkte sei hier hingewiesen, während anderes aus meiner eben bei Aschendorff in Münster i. Westf. erschienenen populären Schrift über die Geschichte des Textes des A. T. entnommen werden kann: Die Quellen kommen in § 10 allzu knapp weg. In § 17 waren neben der genannten Schrift Blaus notwendig zu nennen dessen Studien zum althebräischen Buchwesen (1902). § 19 vermisse ich Barry, The Tradition of Scripture (1906). Die Behandlung der Inspirationsfrage hält Ref. nicht gerade für ein Musterstück; jedenfalls hätten die hauptsächlichsten Schriften von hüben und drüben genannt werden sollen. § 50 fehlt Harris ed. princeps der Oden Salomons, § 50 51 F. Martins Sammelwerk Documents pour l'étude de la Bible. § 59 a. E. waren die altkanaanäischen Reste im Ägyptischen neben denen in den Keilinschriften zu nennen, und für diese war mindestens neben KAT[3], 652 f. auch die bessere Zusammenstellung Böhls, Die Sprache der Amarnabriefe mit besonderer Berücksichtigung der Kanaanismen, bes. S. 80–90 (Leipzig 1909) zu nennen. § 62 ist [illegible] zu lesen statt [illegible], § 64 a. E. 1910 statt 1901. § 68 a. E. waren Deißmanns Bibelstudien (1895) und Neue Bibelstudien (1897) m. E. notwendig anzuführen. Die zweite alte griechische Bibel (§ 111) ist in einer Zeit, in der schon die dritte am Horizont auftaucht (s. Theol. Quartalschr. 1911, S. 617), doch allzudürftig behandelt. Die Reste der zweiten altlateinischen Übersetzung des Ekkli. (ed. Douais 1895) durften § 147 erwähnt werden. Eine Besprechung des christlich-palästinensischen Bibeltextes in westaramäischer Sprache fand ich überhaupt nicht, ebensowenig die Behandlung der Kontroverse, ob die älteste hebräische Literatur in althebräischer oder in Keilschrift niedergeschrieben ist.

G. Dalman-Jerusalem bietet als 2. Band seiner verdienstvollen Palästinensischen Forschungen **Neue Petra-Forschungen und der heilige Felsen von Jerusalem** (Leipzig 1912, Hinrichs; ℳ 18,–). Der prachtvoll ausgestattete, ein sorgfältiges Register zu beiden Bänden bringende Band beleuchtet in einem für sich verständlichen Bilde aufs neue die geographische Lage Petras, seine Verkehrs- und Lebensbedingungen, seine Kunst und seinen Gottesdienst nach vielen Richtungen auf Grund neuer Studien und Nachprüfungen bei zwei neuen Besuchen in Petra in den Jahren 1909 und 1910. Eine besondere Behandlung fand das prächtige sogenannte „Schatzhaus Pharaos" (Chaznet Fir'un). Dieses „Wunder von Petra" war keines-

wegs ein Isistempel, sondern ein unter den Schutz der Isis gestelltes Grabmal eines Königs aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert. S. 79–109 und S. 169–72 (Faksimilis) veröffentlicht D. 93 nabatäische und 5 griechische Inschriften, die er bei seinem sechsmaligen Aufenthalte in Petra (1904–10) gesammelt hat. Auf den heiligen Felsen von Jerusalem, der nach heute noch verbreiteter arabischer Sage wunderbarerweise in dem Felsendome der Kubbet es-Sachra in der Luft schwebend erhalten wird, hat insbesondere R. Kittel (Studien zur Hebräischen Archäologie S. 1–96, Leipzig 1908) von neuem die Aufmerksamkeit gelenkt. D. hatte Gelegenheit, den Felsen genauer zu studieren, als bisher irgendein abendländischer Gelehrter; seinen Darlegungen gibt er einen Plan und eine Durchschnittsskizze des Felsens sowie mehrere photographische Aufnahmen bei. Der Felsen war nicht das Fundament des Allerheiligsten. „Er lag in völligem Naturzustande unter freiem Himmel bis zur Zeit Davids und erhielt damals seine erste Formung durch Herstellung der obersten westlichen Stufen. Unter Salomo ragte er nur mit dem nördlichen Teil seiner Hochfläche in das Pflaster des Tempelhofes, das ihn im übrigen verdeckte. Beim Bau des Altares des Ahas wurde er möglicherweise erst mit Rinne und Kanal für den Blutablauf versehen. Die Tieferlegung des Niveaus seiner Umgebung unter Herodes veranlaßte den äußeren westlichen Abschnitt in seiner ursprünglichen Gestalt und die Schnitte im Norden und Süden, während er selbst fast ganz im Innern des (großen Brandopfer-) Altares verschwand" (S. 149).

Als Ausschnitt aus einer größeren, demnächst erscheinenden Arbeit über denselben Gegenstand bezeichnet F. Amann-Freiburg i. B., der den Lesern unserer Zeitschrift durch seinen wichtigen Beitrag zur Sache in Theol. u. Gl. 1912, S. 401 f. schon bekannt ist, sein schönes Schriftchen **Die Bibel Sixtus' V.** (Freiburg i. B. 1912, Herder. 31 S. 4°). Der Anhang (S. 24–31) bringt den Originaltext der auf Bulle und Bibel Sixtus' V. bezüglichen Depeschen des venezianischen Gesandten Alberto Badoer. A. schließt mit dem Satze: „Über dieser Bibel (sc. Sixtus' V.) waltete nicht der Hl. Geist. Es war des Papstes eigener Geist, der eigenmächtige gewalttätige Geist eines Sixtus, der keine Schranken kannte für seine Macht, Rat und Belehrung von sich wies. Daß dieser Geist nichts Dauerndes schafft, davon zeugt die Bibel Sixtus' V." Wir gedenken nach Erscheinen der größeren Arbeit A.s auf die Sache zurückzukommen.

W. Staerk kann seine insbesondere für Seminarübungen sehr geeigneten **Jüdisch-Aramäischen Papyri aus Elephantine** (Bonn 1912, A. Marcus u. E. Weber; ℳ 1,30) in 2. verbesserter Auflage erscheinen lassen.

A. Jirku-Rostock bietet eine kurze, für populäre Orientierungszwecke bestimmte Skizze über **Die jüdische Gemeinde von Elephantine und ihre Beziehungen zum Alten Testament** (Gr. Lichterfelde-Berlin, E. Runge; ℳ 0,50). Tob. 14, 10 steht übrigens *Αμαν* nur in Cod. A; *Αδαμ* B, *Ναδαβ* ℵ.

A. Jirku-Rostock i. M. will Jes. 19, 18 lesen חמש שערים statt חמש ערים und kombiniert so **Die fünf Städte bei Jes. 19, 18 und die fünf Tore des Jahu-Tempels zu Elephantine** (Or. Lit.-Zeit. 1912, Sp. 247–48; so auch in der eben genannten Schrift S. 28 f.). § 15 meiner Beiträge zu Samuel (derselbe Buchstabe am Ende des einen und am Anfange des anderen Wortes) wäre ihm zur Erklärung nützlich gewesen.

C. van Geldern, **Samaritaner und Juden in Elephantine-Syene** (ebendas. Sp. 337–44), glaubt, „daß das samaritanische Element zwar im allgemeinen das ältere, das jüdische aber das vorherrschende war".

H. Vogelstein erklärt die Abkürzung יְיָ (ebendas. Sp. 344–348) als Abkürzung für יהוה mit den Vokalen von אֲדֹנָי, soweit diese angebracht werden konnten.

Doppelt sei das ' gesetzt, weil das einfache Jod zu leicht übersehen werden konnte. Dabei wird O. Holtzmanns Gottesname Jeja und seine Verbindung der Fabel von dem im Tempel zu Jerusalem verehrten Eselskopf mit Theodorets von Cyrus Transskription von יָ durch Ἰά abgetan.

Joh. Hejcl, **Zur Etymologie des Namens יריחו** (Orient. Liter.-Zeit. 1912, Sp. 395–97), erklärt Jericho als „Stadt des Lebens", zusammengesetzt aus dem sumerisch-babylonischen uru, eri (= Stadt) und aus חַי (kontrahiert חִי) = חַי (= Leben).

N. Peters.

Kirchengeschichte.

Das sehr brauchbare Buch F. Zurbonsens **„Anleitung zum wissenschaftlichen Studium der Geschichte.** Nebst Materialien" liegt in zweiter erweiterter Auflage vor (Berlin, Nicolaische Verlagsbuchhandlung R. Stricker, o. J.; ℳ 3,–). Der Verf. hat das Buch von neuem durchgearbeitet und ihm eine größere Vollständigkeit gegeben. Es ist in erster Linie für den Studiosus der Geschichte, welcher sich in ihr die Lehrbefähigung für die erste (oberste) Unterrichtsstufe erwerben will, bestimmt. Es will ihn in das Geschichtsstudium einführen, ihn durch dasselbe begleiten und ihn zum glücklichen Abschluß führen. Der Verf. teilt das Buch der leichteren Orientierung wegen in Paragraphen ein, welche durch die Kapitel fortlaufen. Ausführlich spricht er über die Quellen und die Literatur und betont energisch die Notwendigkeit ihrer Kenntnis. Mit gleicher Eindringlichkeit fordert er den Besuch der historischen Seminarien, da durchweg nur diese die methodische Schulung vermitteln. Praktisch ist die kurze Charakterisierung des heutigen Standes der wichtigsten Probleme und Kontroversen der griechisch-römischen und der deutschen Geschichte. Aber überhaupt bleibt kaum etwas für den Studierenden Wissenswertes unerörtert. Auch dem Theologiestudierenden, welcher speziell historisches Interesse hat, wird das Buch gute Dienste leisten.

Die Schrift F. Usingers **„Das Bistum Mainz unter französischer Herrschaft 1798–1814"** (Mainz 1912, Kirchheim u. Co.; ℳ 2,50) versetzt uns in jene interessante und wichtige Übergangszeit, in der das alte Deutschland zu Grabe getragen und das neue Deutschland geboren wurde. Das Bistum Mainz stieg damals von seiner stolzen Höhe des Primatialsitzes von Deutschland herab und wurde ein einfaches Suffraganbistum, welches das Departement Donnersberg umfaßte, unter der Metropole Mecheln. Der erste Bischof des neuen Sprengels wurde der treffliche J. L. Colmar. Für Mainz ist jene Zeit deswegen noch von besonderer Bedeutung, weil so manche damals getroffene Einrichtungen in den heutigen Zuständen fortleben. Die tüchtige Schrift stützt sich größtenteils auf archivalisches Material, und indem der Verfasser selbes vielfach in die Darstellung verwebt, anderes als Anhang bringt, läßt er den Leser selbst einen Einblick in dasselbe tun.

Johann Baptist Fuchs 1757–1827. Erinnerungen aus dem Leben eines Kölner Juristen. Auf Veranlassung von Kommerzienrat A. Heimann bearbeitet und herausgegeben von J. Heyderhoff (Köln 1912, Verlag der Kölner Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.; geb. ℳ 12,–) ist der Titel eines Werkes, welches auch über Köln hinaus ein allgemeineres Interesse beansprucht. Der Hauptteil ist eine Selbstbiographie, welche die Jugendzeit von 1757–1781 umfaßt. Fuchs schildert in anmutigem Erzählertone seine Erlebnisse während seiner Gymnasialstudien bei den Jesuiten in Köln und Münstereifel, während seines zweijährigen philosophischen Studiums und seines juristischen Studiums an der Universität seiner Vaterstadt und endlich während der Zeit seiner praktischen Ausbildung an den beiden höchsten Reichs-

gerichten in Wetzlar und Wien. Mit seiner Verheiratung mit der Wienerin Sabine von Neukirch schließt die Erzählung. An der Darstellung seiner weiteren Erlebnisse wurde er durch den Tod gehindert. Da er aber eine vollständige Biographie beabsichtigt hatte – dafür spricht auch schon der Titel: „Der Roman meines Lebens" –, so gab er, wohl bevor er an die Biographie ging, eine kurze Übersicht des ganzen Lebens. In diesem Lebensabriß, welcher in der Ausgabe auf die biographische Darstellung der Jugendgeschichte folgt, gibt Fuchs einen Überblick über seine wechselvolle Amtstätigkeit. Er begann sie als Schöffe am hohen weltlichen Gericht in Köln und beendigte sie als preußischer Regierungsrat bei der Regierung dortselbst. Ein kurzer Abschnitt „Zur Familiengeschichte", ein Anhang von 14 Dokumenten und eine Stammtafel der Familie J. B. Fuchs beschließen das mit reichem und wohlgelungenem Illustrationsmaterial geschmückte Werk. Die Selbstbiographie ist eine achtungswerte literarische Leistung, ihr Hauptwert aber beruht in ihrem historischen, speziell kulturhistorischen Gehalt. Die Jugendgeschichte gibt uns intime Einblicke in das damalige kölnische und rheinische, Wetzlarer und besonders auch Wiener Leben. Das Werk sei darum wärmstens empfohlen.

Im 18. Supplementheft der Römischen Quartalschrift bietet A. Naegele in der Schrift: **„Abt Benedikt Rauh von Wiblingen, Feldpropst der kaiserlich-bayrischen Armee im Dreißigjährigen Kriege"**, mit dem Untertitel: „Urkundliche Beiträge zur Geschichte der deutschen Militärkuratie und des Benediktinerordens in Schwaben" (Freiburg, Herder; ℳ 7,–) einen bedeutsamen Beitrag zur Geschichte der Militärseelsorge in Deutschland, welche in ihrer Gesamtheit noch zu schreiben ist. In die Schrift, welche auf meist ungedruckten Quellen beruht, sind zahlreiche Zitate aus den literarischen Quellen und Urkundentexte verwoben. Naturgemäß steht das Wirken Rauhs als Feldpropst 1642– wahrscheinlich 1647 im Mittelpunkte der Darstellung, doch zeichnet Naegele es im Rahmen seines ganzen Lebens. Benedikt Rauh wurde geboren 1598 zu Leutkirch im heutigen Württemberg; 1616 legte er im Benediktinerkloster Wiblingen bei Ulm Profeß ab. Im J. 1635 wurde er Abt seines Klosters. Als Feldpropst entfaltete er eine sehr segensreiche Tätigkeit. Doch wußte er sein neues Amt auch zugunsten seines durch den Krieg und andere Plagen hart mitgenommenen Klosters und vieler anderen Bedrängten zu verwenden. Seine letzten Lebensjahre widmete er der Verwaltung seines Klosters und starb im J. 1663. Am Ende seines Werkes gibt Naegele einen interessanten Überblick über die Militärseelsorge von jener Zeit an, als das Römerreich christlich wurde, bis auf unsere Tage.

Im Jahresbericht über das Königl. kath. St. Matthias-Gymnasium zu Breslau für das Schuljahr 1910–11 (Breslau 1911, Druck von R. Nischkowsky) bietet Freiherr E. v. Kleist kritisch gehaltene **Beiträge zur Geschichte des Kreuzherrenordens mit dem roten Stern, besonders in Schlesien.** Er kommt zu dem Resultate, daß die Kreuzherren schon vor Ausstellung der Stiftungsurkunde vom J. 1253 nach Schlesien, speziell nach Breslau, gekommen, nicht aber bereits im J. 1230 in Schlesien eingewandert seien. Dem schließt sich das weitere Resultat an, daß der Kreuzherrenorden, wenngleich er auch heute noch den Titel eines „Ritterlichen Ordens" führt, damit doch nicht das Recht beanspruchen kann, den eigentlichen Ritterorden beigezählt zu werden.

J. Wenzel liefert in seiner Münsterischen Inauguraldissertation: **Die Wahl Wilhelm Antons von der Asseburg zum Bischof von Paderborn 1763** (Druck der Fuldaer Aktien-Druckerei 1912) einen dankenswerten Beitrag zur Geschichte der deutschen Bischofswahlen. Es galt für das Paderborner Domkapitel, einerseits die

durch Hannover-England und Preußen bedrohte Selbständigkeit des Bistums zu erhalten, anderseits durch die Wahl eines Gliedes des Kapitels selbst das Bistum aus den großen schwebenden Welthändeln herauszuziehen. Indem der neue englische König Georg III. das Bündnis mit Preußen löste, mußte er erkennen, daß er eine Vergrößerung seines Hannoverschen Kurstaates durch geistliches Gebiet nicht würde durchsetzen können. So begünstigte er die Kandidatur des Paderborner Domherrn Wilhelm Anton von der Asseburg, der zugleich Dompropst zu Osnabrück und Kapitular zu Münster war. Dieser wurde denn auch nach zweijähriger Sedisvakanz am 25. Januar 1763 gewählt. Leider durfte Wenzel die Akten des Kgl. Hauptstaatsarchivs in Dresden, welche wertvolle Ausbeute versprachen, nicht einsehen.

Ein Augenübel gab L. v. Pastor Muße, eine Arbeit, die er schon vor längerer Zeit begonnen, zu vollenden, die Biographie Max v. Gagerns (**Leben des Freiherrn Max von Gagern 1810–1889.** Großenteils nach ungedruckten Quellen bearbeitet. Kempten u. München 1912, Kösel; ℳ 8.–). Das Werk ist nicht nur eine Lebensbeschreibung, sondern bei der bedeutsamen Stellung, welche die drei Brüder von Gagern, Friedrich, Heinrich und Max, namentlich in den Jahren 1848 und 1849 einnahmen, wächst es sich zu einem guten Stück allgemeiner deutscher Geschichte aus. Viele Mitteilungen erhielt Pastor aus Gagerns Munde selbst. So diktierte dieser ihm eine Darstellung seiner Teilnahme an den Ereignissen des Jahres 1818. Eine Anzahl von bedeutsamen Aktenstücken bot ihm das Gagernsche Familienarchiv zu Schloß Neuenbürg bei Erlangen. Auf diese Weise war es Pastor möglich, den „fast gar nicht bekannten" Verlauf der von Max v. Gagern angeregten und von Nassau, Hessen-Darmstadt und Württemberg im März 1848 abgeordneten Gesandtschaft, welche auf die Übertragung der Kaiserwürde an Friedrich Wilhelm IV. hinarbeitete, in allen ihren Einzelheiten darzustellen. Indem Pastor viele interessante Dokumente, namentlich Briefe, in seine Darstellung aufgenommen hat, läßt er uns einen unmittelbaren Einblick in die Absichten und Stimmungen der handelnden Persönlichkeiten und in die Zeitverhältnisse tun. Doch wird die Einheitlichkeit der Darstellung durch die Aufnahme der Dokumente nicht gestört. Die Dankbarkeit und freundschaftliche Verehrung, welche Pastor gegen den alten Freiherrn hegte, geben der Darstellung einen besonders warmen Ton. Dieser, die klare Sprache und die reiche Belehrung über Persönlichkeiten und Verhältnisse, die uns zeitlich noch so nahe stehen, machen das Buch in hohem Grade empfehlenswert. Als Anhang sind der Biographie u. a. 45 bedeutsame Dokumente, namentlich Briefe, beigegeben. Aus dem Inhalte des Buches sei nur einiges zur Orientierung hervorgehoben. Max von Gagern wurde geboren in Weilburg als Sohn eines protestantischen Vaters und einer katholischen Mutter. Nachdem er einige Zeit im holländischen Staatsdienste gestanden und einige Jahre in Bonn als Privatdozent tätig gewesen war, trat er in den Nassauischen Staatsdienst. Im Jahre 1843 trat er zur katholischen Kirche über. Das Jahr 1848 brachte den Namen Gagern in aller Mund. Friedrich v. Gagern, welcher als Kommandant des badisch-hessischen Armeekorps im Kampfe gegen die badischen Aufständischen 1848 den Tod fand, hatte bereits im Jahre 1825 seine Ideen von der politischen Neugestaltung Deutschlands in zwei Denkschriften niedergelegt: deutscher Bundesstaat unter Führung Preußens mit Ausschluß Österreichs. Der Plan ging aus Vernunfterwägungen hervor, bedingte nicht eine Antipathie gegen Österreich, mit dem durchaus nicht jedes Band zerschnitten werden sollte. Heinrich v. Gagern, hessen-darmstädtischer Ministerpräsident, später Präsident des Frankfurter Parlaments und Leiter des Reichsministeriums, suchte, unterstützt von seinem Bruder Max, die Ideen Friedrichs zur Ausführung zu bringen. Max veranlaßte und führte die erwähnte Gesandtschaft an die deutschen Höfe, doch

scheiterte die Durchführung der Ideen namentlich an der Haltung Friedrich Wilhelms IV. Im Jahre 1855 trat Max v. Gagern in den österreichischen Staatsdienst über.

F. Tenckhoff.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. I. historisch-kritischer Teil Von W. Schmidt S. V. D. (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung; ℳ 7,60; geb. ℳ 10,–). Der stattliche Band ist die Neubearbeitung und zugleich die erste deutsche Ausgabe einer Studie, welche Verf. unter dem Titel „L'origine de l'Idée de Dieu" seit 1908 im „Anthropos" veröffentlicht hat und auf deren Bedeutung in unserer Zeitschrift durch den Aufsatz B. Poschmanns: Die Religion der primitiven Völker und die Urreligion (1911, S. 379 ff.) bereits hingewiesen wurde. Für die vorliegende Ausgabe wurden nicht nur die unterdessen erschienene Literatur und die Kritiken der französischen (auch separat erschienen) Fassung, sondern auch neue eigene Forschungsergebnisse des Verf. verwertet. Der die südaustralischen höchsten Wesen behandelnde Abschnitt wurde vollständig neu bearbeitet. Verf. gibt zunächst einen Überblick über den bisherigen Verlauf der Religionsvergleichung, welcher die Ablösung der sprachwissenschaftlichen durch die ethnologische Religionsvergleichung und innerhalb der letzteren das siegreiche Vordringen der Tylorschen Animismus-Theorie erkennen läßt. Nachdem er dann die bisher unzureichende Stellungnahme der theologischen Kreise gegen diese auf evolutionistischen Voraussetzungen aufgebauten Theorien einer berechtigten Kritik unterzogen, legt er die neue Theorie des Schotten Andrew Lang, den „monotheistischen Präanimismus" dar, welche auf Grund einer Fülle bis dahin nicht beachteter Tatsachen den Monotheismus an den Anfang der religiösen Entwicklung setzt, während der Animismus ein Durchgangsstadium bedeute, welches die Entwicklung teils degenerierend, teils aber auch fördernd beeinflußt habe. Es folgt dann ein sehr umfangreiches Kapitel, welches der Kritik der Theorie Langs gewidmet ist. Verf. würdigt hier zunächst die Lang von anderer Seite zuteil gewordene Kritik, um dann seinerseits in eine selbständige und eingehende Kritik einzutreten, welche für die Theorie Langs, abgesehen davon, daß sie ihr eine „leichte Richtungsänderung" gibt, sehr günstig ausfällt und zugleich eine schärfere Herausarbeitung und Verstärkung ihrer Grundgedanken bedeutet. Im Schlußkapitel würdigt S. dann noch die präanimistischen Zaubertheorien, welche seit einiger Zeit an Stelle des Animismus den Zauber, die Magie, als die erste Stufe der religiösen Entwicklung hinzustellen bemüht sind. Ausgestattet mit wahrhaft souveräner Stoffbeherrschung stellt Verf. seine kritischen Gänge an, überall den Irrtum entschieden ablehnend, überall aber auch bereit, die wirklich haltbaren Forschungsergebnisse der Gegner anzuerkennen und, wenn möglich, durch eigene Mitarbeit weiterzuführen. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß das Werk, welches in so gründlicher Weise die neue, dem Offenbarungsglauben so günstige Wendung der religionsvergleichenden Forschung behandelt, von keinem Apologeten und von niemand, der sich irgendwie mit der Religionsgeschichte befaßt, übersehen werden darf. Der vorliegende I. Teil ist aber nur eine Art Präludium. Den positiven, ethnologisch wie psychologisch noch weiter ausgreifenden Lösungsversuch des Problems des Ursprungs der Gottesidee will Verf. in einem II. Teil vorlegen, welcher, mit einer Reihe von Einzeluntersuchungen beginnend, zunächst in französischer Sprache im „Anthropos" erscheinen soll.

Die Religion der Naturvölker. Von Msgr. A. Le Roy, Bischof von Alinda. Autorisierte Übersetzung aus dem Französischen von G. Klerlein (Rixheim i. Els. 1911, Kommissionsverlag Sutter u. Co.; ℳ 4,50). Das von der französischen Akademie

preisgekrönte Werk des Generaloberen der Väter vom hl. Geist beruht zum größten Teil auf eigenen Beobachtungen, die er während eines jahrzehntelangen Aufenthaltes unter den Naturvölkern Afrikas anstellen konnte. So ist er in der Lage gewesen, eine große Zahl von Aufstellungen, welche sich namentlich in der evolutionistisch orientierten Literatur der Religionsvergleichung finden, an Ort und Stelle nachzukontrollieren und richtigzustellen. Sein Material erstreckt sich auf die zahlreichen Stämme der Bantu-Neger, welche fast die ganze südliche Hälfte Afrikas bewohnen, sowie auf die in diesem gewaltigen Gebiet versprengt existierenden Pygmäenstämme. Namentlich die letzteren, welche zweifellos unter allen Völkern der Erde kulturell am tiefsten und dem vorgeschichtlichen Menschen deshalb am nächsten stehen, sind mit ihren zwar einfachen, aber reinen und hohen religiösen Vorstellungen ein schlagender Beweis für die Unhaltbarkeit der herrschenden, den Monotheismus als späten Abschluß der religiösen Entwicklung hinstellenden Theorien. Verf. vergleicht sein bei den Naturvölkern Afrikas gesammeltes Material mit den Religionen aller Völker der Vergangenheit und Gegenwart und gelangt so zu Schlußfolgerungen über die Universalität und Notwendigkeit der Religion, ihr Verhältnis zur Moral und ihre Urgestalt, welche der Apologetik höchst willkommen sein müssen. Sehr interessant ist seine Zusammenstellung von zwölf Elementen, welche nach seiner Überzeugung allen Religionen aller Zeiten und aller Völker gemeinsam sind.

Das von der Allgemeinen Verlagsgesellschaft (Berlin) herausgegebene Lieferungswerk **Der Mensch aller Zeiten** (ca. 40 Lieferungen à ℳ 1,–) schreitet rüstig fort. Heute liegen uns die Lieferungen 9–15 vor. Mit Lieferung 13 ist der I. Band: Der Mensch der Vorzeit aus der Feder Obermaiers zum Abschluß gelangt. Bei Behandlung der Frage der körperlichen Beschaffenheit des Diluvialmenschen spricht sich O. für die Annahme einer Entwicklung des menschlichen Körpers aus dem Tierreiche aus, über deren Einzelheiten jedoch volles Dunkel liege. Das Vorkommen des Menschen im Tertiär auf Grund der sog. Eolithe (angeblicher menschlicher Artefakte aus Feuerstein) hält er für durchaus unbewiesen. Die nach der psychischen Seite vorhandene wesentliche Abgrenzung des Menschen gegen das Tier wird bei Erörterung der psychischen Beschaffenheit des Diluvialmenschen dargetan. Der 2. Teil des ersten Bandes behandelt die vor- und frühgeschichtlichen Perioden der erdgeschichtlichen Gegenwart (Alluvium), d. h. das jüngere Steinzeitalter, die Bronzezeit, die ältere Eisenzeit (Hallstattperiode) und die jüngere Eisenzeit (La Tène-Periode). Der II. Band, verfaßt von Universitätsprofessor Dr. F. Birkner, soll die Rassen und Völker der Menschheit behandeln. Die 14. und 15. Lieferung bringen als einleitendes (noch nicht abgeschlossenes) Kapitel eine sehr eingehende Beschreibung des menschlichen Körpers als Grundlage der somatischen Rassenlehre. Die Ausstattung der vorliegenden Lieferungen mit Illustrationen und Tafeln ist wahrhaft splendid.

La Credibilité et l'Apologétique. Von A. Gardeil O. P. (Paris, J. Gabalda u. Co.; Fr. 3,50). Die vorliegende zweite Auflage des vor vier Jahren zuerst erschienenen Werkes bedeutet eine vollständige Umarbeitung unter gleichzeitiger Vermehrung des Stoffes. Zuerst erörtert Verf. den Begriff der Credibilitas, um sich dann den damit verbundenen Problemen im einzelnen zuzuwenden. Hier stellt er zunächst die Möglichkeit einer stringenten Beweisführung für die Credibilitas der Offenbarung fest, betont dann aber auch die Möglichkeit eines Ersatzes der stringenten Beweisführung durch subjektive Dispositionen moralischen oder mystischen Charakters im Falle mangelnder intellektueller Befähigung. Hierauf spricht er in einem ganz neu eingefügten Kapitel von der Crédibilité commune, worunter er jene faktisch sehr häufig gegebene Credibilitas verstanden wissen will, welche sich nicht auf eine zur

Zustimmung nötigende Evidenz des Beweises, sondern nur auf eine moralische Gewißheit stützt. Im dritten Teil wendet Verf. sich der Apologetik zu, um unter Hinweis auf den hier herrschenden Wirrwarr die Fragen der Definition, Organisation und Methode der Apologetik, deren Ziel und Objekt die Credibilitas der Offenbarung ist, zu erörtern. Er tritt für eine straffe, alles Überflüssige vermeidende Beweisführung ein und unterscheidet drei besondere apologetische Disziplinen oder Funktionen: La science apologétique, la théologie apologétique et l'apologétique subjective (pragmatiste, morale, fideiste). Ein näheres Eingehen auf die erörterten Fragen verbietet sich auf engem Raume von selbst. Man muß schon das Buch selbst zur Hand nehmen. Es verdient vollauf ein ernstes Studium.

Offenbarung und Entwicklung. Von Lic. E. Fuchs (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte Nr. 66. Tübingen, Mohr; ℳ 1,–). Verf. glaubt der unverkennbaren Krisis, welche für den Glauben durch die nach seiner Ansicht berechtigte Anerkennung des Entwicklungsgedankens für alle Gebiete wissenschaftlicher Erkenntnis einschließlich der Religionsgeschichte heraufbeschworen wurde, dadurch begegnen zu können, daß er in Anlehnung an Schleiermacher und Fries die religiöse Erkenntnis aus dem Gebiet des intellektuellen wissenschaftlichen Erkennens auf das von der Vernunft unabhängige Gebiet der nachempfindenden Phantasie verweist, welche die innere Anschauung einer weltlenkenden Innerlichkeit bilde, in der das Gemüt sein Leben habe. In dem hier gegebenen Erleben Gottes bleibt ihm eine ungeheure unlösbare Spannung bestehen, sofern dem Erleben Gottes als einer Persönlichkeit stets ein mehr zum Pantheismus hinführendes gegenüberstehe.

Monistische Einheitsbestrebungen und katholische Weltanschauung. Von F. Klimke S. I. (Herder; ℳ 0,50). Das Heftchen enthält einen auf einer Festversammlung der Akademischen Piusvereine 1911 zum Teil gehaltenen, wegen Unwohlseins des Vortragenden abgebrochenen Vortrag. Die Übertreibungen des Monismus werden aufgedeckt und auf ihre gemeinsame Wurzel zurückgeführt. Dem Wirrwarr der modernen Weltanschauung stellt Verf. die katholische gegenüber, die allein Rettung bringen könne. Mit großem Nachdruck wird die Notwendigkeit der übernatürlichen Faktoren zu einer menschenwürdigen Gestaltung des Daseins betont. Das Schriftchen sei wärmstens empfohlen. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei. Mit einem Exkurs: Fruitio Dei, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik. Von. H. Scholz, Privatdozent in Berlin (Leipzig, J. C. Hinrichs 1911; ℳ 5,–). Vorliegende Schrift ist entstanden aus Anregungen, welche der Verf. in den von Harnack im historischen Seminar 1909 angestellten Erörterungen über die civitas Dei empfangen hat. Es galt eine Lücke auszufüllen, weil „noch niemand versucht hat, die ungeheure Gedankenmasse, die in den libri de civitate Dei aufgeschichtet ist, methodisch zu organisieren und durch pünktliche Analyse in ihre Elemente zu zerlegen" (Vorw.). Über den Zweck der Civitas urteilt Verf., daß sie nicht, wie oft gesagt, eine Philosophie der Geschichte sein wolle, sondern vielmehr eine Apologie des Christentums: „Das Werk vom Gottesstaat ist ein mit dem ganzen Rüstzeug des Geistes und der Kraft geführter universeller Beweis für die Wahrheit des Christentums, dargestellt unter dem Schlachtenbilde einer Gigantomachie des Glaubens und des Unglaubens in der Weltgeschichte" (Vorw.). Die Schrift ist wohl vom

historischen Standpunkte aus geschrieben, aber systematisch geordnet. Nach einer Einleitung, worin die äußeren Fragen über die Entstehung und Komposition erledigt werden, zerfällt das Ganze in drei Kapitel: 1. Voraussetzungen und Grundbegriffe. Hier werden Augustins Vorstellungen von Gott, Welt, Mensch, von Gut und Bös, von Vernunft und Offenbarung kurz nach der Civitas dargelegt. Über diese dogmatischen und ethischen Fragen liegen eine Reihe katholischer Arbeiten vor. Verf. setzt sich bisweilen mit ihnen auseinander, am meisten mit Mausbach. Im zweiten Kapitel: Weltstaat und Gottesstaat, wird dann das eigentliche Thema näher aufgegriffen. Woher entnahm Augustin diese Idee eines Doppelstaates, die nicht so sehr als reale Gemeinschaftswesen, denn vielmehr als Allegorien, spiritualistische Gebilde zu verstehen sind, in denen sich der Glaube und Unglaube verbergen? Zunächst regte ihn die hl. Schrift zu dieser Konzeption an (Ps. 45, 47, 86; Hebr. 11, 10, 16; 12, 22; 13, 14; Offb. 2, 12; 3, 12); ferner Platos Ideenlehre mit ihrem Gegensatz von einer idealen oberen und einer realen unteren Welt; an Plato schließen sich wieder die Neuplatoniker und Stoiker, auch Philo und später die Kirchenväter vor Augustin, wie Hermas, Origines, Laktantius, Ambrosius und Ticonius, „der Reformdonatist“. Es wird darauf näher dargetan, daß die beiden civitates nicht etwa im politischen, sondern im ethisch-religiösen Sinne verstanden sind. „Das Prinzip des Weltstaates ist vanitas: das Prinzip des Gottesstaates ist veritas.“ Sie stehen im Gegensatz in ihrer Stellung zu Gott, zur Welt, zueinander. Trotz ihrer Geistigkeit tragen beide Staaten doch auch ein gewisses irdisches Gepräge: der Weltstaat als politische Macht (Römerreich), der Gottesstaat als Kirche. Der erste entstammt der Sünde und wird von der Ungerechtigkeit beherrscht (civitas impiorum). Aber remota iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? (IV. 4. 1, 150). Doch auch über diesen „Raubnestern“ waltet Gottes Vorsehung, die sie für die Christen erträglich macht. „Übrigens ist Augustins Ideal der Zellenstaat“, die Kleinstaaterei. Bei dem Kapitel „der Gottesstaat als Kirche“ wird zunächst gezeigt, wie Augustin die eschatologischen Hauptstücke der Johannesapokalypse umdeutet, spiritualisiert und in die Gegenwart verlegt. „Das Millennium ist aus einem eschatologischen Faktum zu einer kirchenhistorischen Periode geworden.“ Diese Umstimmung in Sachen des Chilianismus wird dem Einflusse des Ticonius auf Augustin zuzuschreiben sein. In diesem Zusammenhange findet dann auch die berühmte Gleichung von Himmelreich und Kirche ihre Stelle. Die Richter der Endzeit (Offb. 20, 4) sind die gegenwärtigen Hierarchen der Kirche, zu denen Mt. 18, 18 gesprochen wurde. Vorläufer in diesem Gedanken waren schon Origines, Ambrosius und Macarius d. G. Doch wird diese Idee wieder limitiert durch die Unterscheidung von einer dies- und jenseitigen Kirche, weiter von einer exoterischen und esoterischen Kirche. Zuletzt gehören zur wahren Kirche doch nur die Auserwählten. Die Vorstellung von der Kirche als Reich Gottes hatte ihre Nachwirkung in der Theologie des Mittelalters. Wenn das zweite Kapitel zeigt, wie sich der Kampf von Glaube und Unglaube im Raume abspielt, dann schildert das dritte: „Das Drama der Weltgeschichte“, wie er in der Zeit verläuft. Hier werden erörtert das Problem, die Epochen und der Gang der Geschichte, der zuletzt in die Katastrophe des Unglaubens und den Triumph des Glaubens ausläuft. In einem Anhange wird der Begriff der „Fruitio Dei“ in seiner Vorgeschichte, in seiner Bedeutung bei Augustin und in seiner Nachgeschichte erörtert. In der Civitas Dei steckt fast die ganze Theologie Augustins. Daher ist der vorliegende Kommentar allen, die sich damit beschäftigen, sehr zu empfehlen. Er ermöglicht es jedem, in die Augustinsche Gedankenwelt einzudringen und sich darin heimisch zu machen. Scholz ist dazu ein guter Führer, er hat sich gründlich in das Werk Augustins hineingelesen und versteht es auch, objektive Beobachtungen zu machen und diese

klar darzustellen. Die über das Ganze geworfene Stoffeinteilung war keineswegs leicht und zeugt von scharfsinniger Durchdringung des Gesamtmaterials. Bisweilen vermißt man katholische Autoren, z. B. Spechts Schrift über Augustins Kirchenbegriff.

Die Religiösität des Petrus. Ein religions-psychologischer Versuch von Dr. W. Elert (Leipzig, A. Deichert; ℳ 1,50). Wir leben im Zeitalter der Psychologie. Man sucht die religiösen Erfahrungen, die die Heroen des Glaubens gemacht und auf Grund deren sie zu ihrer dominierenden Stellung gelangten, zu erforschen. Über Paulus besitzt man eine ganze Reihe solcher Versuche zur Analyse seines komplizierten Innenlebens. In vorliegender Schrift wird es unternommen, die seelischen Gänge zu finden und zu erklären, auf denen Petrus von außen her zu Jesus gelangte und in die Person und Sache Jesu allmählich hineinwuchs. Dazu ist auf 72 Seiten ein reiches biblisches Material verarbeitet, und zwar in positiver Weise. Für die Einleitungsfragen wird auf Th. Zahn verwiesen. Bei der großen Bedeutung, die Petrus für die katholische Theologie hat, wird auch auf unserer Seite die sehr billige, aber ebenso inhaltreiche Schrift vielem Interesse begegnen. Sie will ein „Versuch" sein und spricht sich selbst nicht frei von jeglichem Fehler. So würde man vom katholischen Standpunkte wohl bisweilen neben den natürlichen und persönlichen Gründen der Religiösität Petrus' auch die Gnade kräftig betonen, wenigstens kräftiger, als es geschehen ist. Doch ist dazu auf S. 30 ein guter Anlauf gemacht.

Das neutestamentliche Christentum auf psychologischer Grundlage dargestellt von Martin Wohlrab (Dresden, C. Ehlermann; ℳ 2,40). **Die neutestamentliche Glaubenslehre** auf psychologischer Grundlage dargestellt von Martin Wohlrab (Dresden, C. Ehlermann; 85 S.). Nach dem Vorwort des Verfassers gehören beide Schriften zusammen und ergänzen sich. Über die Voraussetzungen derselben bemerkt er, daß er in theologischer Hinsicht „sich mit Schleiermacher berühre", in philosophischer an „W. Wundt sich anschließe". Hiernach wird man sich von den Darlegungen des Verf. eine Vorstellung machen können. „Meine Schrift geht darauf aus, den volkstümlichen Charakter des Christentums zur Geltung zu bringen und den dadurch bedingten Gegensatz zur Philosophie hervorzuheben", doch bleibt der Theolog dabei in Ehren: „Religion und Theologie sind nicht identisch". „Wer mit dem Rüstzeug des Intellektualismus an die Religionsstifter herantritt, verkennt vollständig, daß die Wurzeln ihrer Kraft auf einem ganz anderen Gebiete liegen, nämlich auf dem des Gefühlslebens." Nach diesen Grundsätzen ist nun das neutestamentliche Christentum dargestellt. Vieles, was der Verf. entwickelt, klingt positiv und orthodox, manches ist wenigstens von katholischen Lesern zu beanstanden. Am meisten könnte man versucht sein, sich mit dem Verf. über die Lehre Jesu auseinanderzusetzen, die sich nur an das religiöse Gefühl, an Wille und Phantasie wenden soll. Allein in seinen Reden über Gott, über Schöpfung und Vorsehung, über das Himmelreich, über Sünde und Buße, über den Messias, über den Geist Gottes, über Lohn und Strafe, über Wiederkunft und Gericht wendet sich Christus doch in begrifflicher Weise an den Intellekt und dann dadurch erst an den Willen. Daß dabei der Appell an das Gemüt, an das religiöse Empfinden bisweilen eine Rolle spielt, darf freilich nicht verkannt werden. Unmöglich aber dürfte es sein, auf der Grundlage des Gefühls den neutestamentlichen Glaubensbegriff zu konstatieren. Wenn „die Steigerung des Glaubens im Neuen Testamente nur das Schauen ist", dann ist dieses letztere doch kein „Fühlen", sondern ein geistiges Erkennen; also ist es auch der Glaube, seine diesseitige Wurzel. Immerhin enthalten Wohlrabs Schriften, besonders die erste, viele Anregungen zum Nachdenken und reizen zu einer Nachprüfung der aufgestellten Behauptungen. Als einen Rückfall in den Intellektualismus muß man es aber be-

zeichnen, wenn die Philosophie die entscheidende Aufgabe hat, Kritik zu üben an den Erscheinungen des religiösen Gefühls, das Kranke und Verschwommene auszuscheiden. Also ist die Religion doch wieder im wesentlichsten Punkte an die Vernunft gekettet.

Das Evangelium von Jesus Christus von Dr. L. Ihmels (Bibl. Zeit- und Streitfragen. Gr. Lichterfelde-Berlin, E. Runge; ℳ 0,60). Das ist die Frage, ob das Evangelium, das in der Kirche Jesu Geltung beanspruchen darf, nur Evangelium Jesu ist, oder zugleich Evangelium von Jesus Christus? Anders ausgedrückt, gehört Christus auch ins Evangelium oder nur allein der Vater, wie Harnack will. Manche sehen heute in beiden „Evangelien" Gegensätze. Besonders bringen viele Paulus und Christus in christologischen Gegensatz, als wenn erst Paulus eine Christologie aufgestellt habe. Aber Paulus stieß mit seiner Lehre von Christus nirgends auf Widerspruch, und er beruft sich auf das Herkommen (1. Kor. 15, 1 f.), kann also keine Neuerungen in der Apostelkirche vorgebracht haben. Aber Paulus steht auch trotz seiner persönlichen Eigenart mit dem synoptischen Christus in Harmonie. Gezeigt wird das besonders schön und eingehend an der Gnadenlehre und an der Lehre über die Heilsbedeutung von Christi Tod und Auferstehung. Zuletzt wird auf die Frage geantwortet, warum Gott in Christo ein Sündengericht vollzog: „Wird die Schuld als eine Wirklichkeit vom Gewissen durchlebt, dann hat die Verkündigung nichts Befremdendes mehr, daß es in Christo zu einem Gerichte Gottes über die Sünde gekommen ist." Ihmels gehört der positiven Richtung im Protestantismus an.

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Johannes Ude gab eine **Ethik** als Leitfaden der natürlich-vernünftigen Sittenlehre heraus (Herder; ℳ 2,40). Das Buch ist aus der Praxis des akademischen Unterrichtes entstanden und als „Studienbehelf", als „grundlegende Einführung in das Studium des Systems der natürlich-vernünftigen Sittenlehre" gedacht. Damit hängt die sehr knappe und an die scholastische Form sich anschließende Art der Darstellung zusammen. Man wird diese Zweckbestimmung des Buches bei der Beurteilung gerechterweise im Auge behalten müssen. Es bleibt bei solchen Arbeiten eben absichtlich allerhand dem lebendigen, erklärenden Worte überlassen. Den Syllogismus, mit dem Ude S. 91 die Verpflichtung zu beweisen sucht, dem sicheren Gewissen unbedingt zu folgen, halte ich für formell unrichtig; es fehlt ihm die logische Konsequenz. Beim Literaturverzeichnis wäre an einzelnen Punkten für eine Neuauflage die glättende Hand anzulegen. Das Buch dient im übrigen seinem Zwecke recht gut. Bei der heutzutage herrschenden Verwirrung und Unklarheit in den ethischen Grundsätzen ist es eine wahre Erquickung, die gediegene und gründliche Behandlung dieser Materien, wie sie in der scholastischen Philosophie geboten wird, übersichtlich zusammengestellt zu finden. Es ist sehr wünschenswert, daß auch Nichttheologen, zumal Juristen, sich mit diesen Gedankengängen vertraut zu machen suchen.

Ein Vortrag von G. A. Gerhard **Zur Legende vom Kyniker Diogenes** (veröffentlicht im Archiv für Religionswissenschaft 1912, S. 388–408) weist darauf hin, wie sich dieses „volkstümlichen Mannes" die Sage bemächtigt und ihm unhistorische Züge angeheftet hat. Zur Geschichte der griechischen Ethik wird man die Arbeit gern registrieren.

Rudolf Bultmann (Marburg) führt in der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (1912, S. 177–191) seine Untersuchung über **Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament** zu Ende. Er anerkennt einerseits Verwandtschaft, anderseits tiefen Gegensatz zwischen dem „religiös

gefärbten Stoizismus" und der „neutestamentlichen Religiosität". Der geschichtlich interessierte Moraltheologe kann Bultmanns Studie als einen Beitrag zu der wichtigen Frage über das Verhältnis der (jüngeren) Stoa zur christlichen Ethik buchen.

Vincenzo Torraca (Lüttich) beginnt in der Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (1912, S. 676 ff.) eine Darlegung über **Le caractère scientifique de la morale.** Sie berücksichtigt besonders die Aufstellungen des bekannten französischen Philosophen Charles Renouvier (1815–1903), der den „Neokritizismus", einen, zwar nicht ganz wurzelechten, Ableger des Kantianismus, in Frankreich begründet hat. Dabei wird auch das Verhältnis Renouviers zu der sog. „soziologischen" Schule in Frankreich (Durkheim, Lévy-Brühl) besprochen. Wir sehen der Fortsetzung des Aufsatzes mit Interesse entgegen.

Mit der „soziologischen" Moral Durkheims und Lévy-Brühls beschäftigt sich der Aufsatz von Simon Deploige (Löwen) **Le Moral et le Normal** (ebenda, S. 732–741). Über die Ideen Durkheims mag folgender Passus aus Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, (Band 4, 10. Aufl., S. 423) unsere Leser orientieren: „Nach D. ähneln sich die Individuen, nicht weil sie einander nachahmen, sondern weil sie gleichem Zwange ausgesetzt sind. Die Gesellschaft übt auf jedes Glied einen so starken Druck aus, daß, wer sich ihm zu entziehen sucht, ausgestoßen oder bestraft wird. Weltliches und geistliches Recht, Moralvorschriften, wirtschaftliche Beziehungen, Sprache sogar ist durch Befehle oder gleich zwingende Sitten bestimmt, so daß die sozialen Erscheinungen durch Handlungen der Individuen, die von ihrem Entschlusse unabhängig sind, verwirklicht werden. Man kann in diesem Sinne sagen, daß soziale Ereignisse durch die Individuen ohne deren eigene ausdrückliche Zustimmung herbeigeführt werden, kraft des Zwanges, den die Umgebung auf jeden einzelnen ausübt." Deploige verteidigt in dem oben zitierten kleinen Aufsatze sein Buch „Conflit de la morale et de la sociologie" gegen eine Kritik der Revue de métaphysique et de morale, die ihn einer ungenauen Darstellung Durkheimscher Gedanken beschuldigt hatte.

In den „juristisch-psychiatrischen Grenzfragen" veröffentlichte jüngst H. Zingerle ein Heft **Über transitorische Geistesstörungen und deren forensische Beurteilung** (Halle a. S., Carl Marhold; ℳ 1,20). Derartige Zusammenstellungen und Erörterungen von Fällen der jurisch-psychiatrischen Praxis haben auch für den Theologen immer interessante Seiten. Ich brauche nur an das Kapitel der Moral über die indirekte Beeinflussung der menschlichen Handlungen – „de impedimentis liberi arbitrii" nennt man es auch – zu erinnern. Allerdings wird die moraltheologische Beurteilung hier und da sich nicht ganz mit der juristischen oder „forensischen" decken. Der Jurist hat es mit der strafrechtlichen Zurechnungsfähigkeit zu tun; der Moraltheologe mit der sittlichen. Diese beiden Beurteilungen können auseinanderfallen und fallen nicht selten auseinander. Dabei bleibt bestehen, daß wir Theologen und Pädagogen viel aus den diesbezüglichen Untersuchungen der Juristen, Mediziner und Psychologen lernen können. Es ist sicher ein Fortschritt in der Behandlung der Moral, daß man mit der Zeit sich daran gewöhnt, diese Dinge ausführlicher zu besprechen.

Auf die Studie von R. M. Meyer (Berlin) über **Schwurgötter** (Archiv für Religionswissenschaft 1912, S. 435–450) kann hier nur hingewiesen werden. Der Eid ist nach Meyer ursprünglich die „feierliche Aussage, für deren Zuverlässigkeit die Herrschaft über das wertvollste Eigentum zum Pfand eingesetzt wird". Es ist nach ihm eine Art eventueller Selbstverfluchung; so seien die Eide bei den Waffen, beim Wasser, bei den Sternen, beim Himmel, bei der Erde, bei der Sonne zu verstehen; alles das solle dem Eidbrüchigen zum Verderben werden. In diesen Zusammenhang

sei auch Mt. 5, 34 f. zu bringen. Erst später habe sich die Umwandlung jener allgemeinen Güter aus subjektiven Pfändern in objektive Zeugen vollzogen. Unsere Auffassung vom Eide trennt sich erheblich von der Meyerschen. Schon darin, daß uns der Eid wesenhaft und ursprünglich religiös ist. Immerhin erkennen wir gerne an, daß die vergleichende Religionsgeschichte auch zur Beurteilung des Eides und seiner Geschichte interessantes Material herbeizuschaffen imstande ist.

In dem Aufsatze **Volksbildung und Volkscharakter** (Soziale Kultur, Dezember 1912, S. 681 ff.) betont P. Lippert S. I. mit Recht die Bedeutung der christlich-religiösen Ziele und Werke und Kräfte für unsere Kultur. Bei der kulturellen Hebung unserer Volksmassen ist es die Aufgabe der christlichen Religion, mit ihrer charakterbildenden Kraft das Volk zu bewahren „vor den Gefahren der Halbbildung, vor den Sprüngen und Krisen, welche die massenhafte und wenig homogene Anhäufung modernen Bildungsstoffes in den tieferen Schichten der Gesellschaft leicht im Gefolge hat". Sie muß fernerhin „der Überfeinerung und Verweichlichung vorbeugen, zu der das höhere, profane Kulturleben immer von selbst hintreibt".

Die Macht der Persönlichkeit im Priesterwirken ist der Titel einer nunmehr schon in 4. und 5. Auflage (7. mit 10. Tausend) vorliegenden Veröffentlichung, die den geistreichen Pfarrer F. X. Kerer zum Verfasser hat (München-Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz; ℳ 1,–). Es ist „ein köstliches Büchlein, voll wahrer Gedanken und feiner psychologischen Beobachtungen" (vgl. unsere Anzeige der 3. Auflage in dieser Zeitschrift 1909, S. 673). Der Verfasser stellt die Güte in den Vordergrund, die Güte, die „das Programm", „das Bedürfnis der Zeit" ist. „Männer der Güte ziehen die tiefsten Furchen in der Geschichte, um segensvollen Samen in dieselben zu streuen."

Einen lehrreichen Beitrag zur Geschichte der Kommunionpraxis liefert Johann Haring mit seiner Untersuchung über **Die Armensünderkommunion** (Graz, Styria; ℳ 1,30). „Arme Sünder" sind in der Sprache des Mittelalters die zum Tode Verurteilten. In früheren Zeiten hatte man in manchen Gegenden ernste Bedenken, den zum Tode verurteilten Verbrechern, auch wenn sie ihre Tat bereut und das Bußsakrament empfangen hatten, die hl. Wegzehrung zu reichen. Namentlich war man in bezug auf diesen Punkt strenge in Spanien und Frankreich. Besser stand es in Italien, zumal in Rom. Auch Deutschland hatte im großen und ganzen die mildere Praxis. Um die rigorosere Anschauung irgendwie begreifen zu lernen, erinnere man sich an die Bußstrenge der alten Kirche, an den Immunitätsgedanken im Kirchenrecht, an die Eucharistieverweigerung an öffentliche Sünder und Infame, an den jansenistischen Rigorismus, an die Moralstreitfrage, ob der Angeklagte verpflichtet sei, vor Gericht sein Vergehen einzugestehen, an das mittelalterliche Verhältnis von Staat und Kirche. Erfreulicherweise hat sich heute eine einheitliche Praxis nach der hier durchaus berechtigten milderen Seite herausgebildet. H. Müller.

Kirchenrecht.

Victor Ernst, **Die Entstehung des württembergischen Kirchengutes** (S.-A. aus Württemb. Jahrb. f. Statist. u. Landesk. 1911, Stuttgart 1912; ℳ 1,–. Zu beziehen durch die Plankammer des Statist. Landesamts Stuttgart). Die Schrift bietet eine auf eingehendster Benutzung einer Unmenge von Archivalien beruhende kurze und darum praktisch wertvolle Übersicht über die Säkularisierung des Kirchengutes zur Reformationszeit; sachkundig berücksichtigt sie alle kirchenrechtlichen und historischen ausschlaggebenden Momente. Sehr lehrreich ist der Abschnitt: Das Erbe des MA

für das vorreformatorische Staatskirchentum, das Patronatsrecht, die Pfarrstatistik. Herzog Ulrich (1534–1550) säkularisierte zunächst im eigentlichsten Wortsinne, mußte aber seit dem Interim 1548 eine Änderung des Vorgehens einschlagen. Herzog Christoph (1550–1568) bildete den „gemeinen Kirchenkasten" und sicherte sich aus dem Vermögen der allmählich wieder protestantisierten Mannsklöster ein „Depositum".

M. Duncker, **Verzeichnis der württembergischen Kirchenbücher.** Im Auftrage der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte (Stuttgart 1912, W. Kohlhammer; ℳ 2,80). Trotzdem im MA bereits vereinzelt Kirchenbücher geführt und von den Pastoraltheologen und einzelnen Synoden am Ende des MA verlangt wurden, hat das Tridentinum erst allgemein Tauf- und Eheregister angeordnet. Bei den Protestanten wurde die Einführung etwas früher gebräuchlich und von der Wiedertäuferbewegung vielfach beschleunigt. In Württemberg sind erhalten aus der Zeit vor 1558: 40 Bücher der evang. Gemeinden; das älteste katholische Register stammt aus d. J. 1562 oder 1563. Die Bedeutung der Kirchenbücher für die Geschichte und das Recht ist bekannt. D.s Arbeit ist umsichtig ausgeführt. Die erhaltenen Bücher sind nach der alphabetischen Reihenfolge der Gemeinden verzeichnet.

Julius Langhäuser, **Das Militär-Kirchenwesen** im kurbrandenburgischen und königlich preußischen Heere. Seine Entwicklung und derzeitige Gestalt (Metz 1912, P. Müller; ℳ 3,50. Straßburger jur. Diss.). Der Verf hat einem tatsächlich bestehenden Mangel abgeholfen und eine geschlossene, übersichtliche, bestimmte und richtige Darstellung für die katholische und evangelische Militärseelsorge im preußischen Heere gegeben. Auch in Einzelfragen wird die Forschung weitergeführt, so bezüglich der Anfänge der Militärseelsorge in Brandenburg überhaupt (S. 6 f.), wie besonders bei den Katholiken (S. 124 ff.). Es hat sehr lange gedauert, bis hier den Katholiken ihr paritätisches Recht wurde, namentlich gegenüber dem evangelischen Pfarrzwange. – Die wissenschaftlich technische Form läßt zu wünschen übrig, besonders vermißt man die Belege für die Einzelausführungen, so daß eine Nachprüfung oder auch eine Weiterführung einzelner Fragen auf Grund der Schrift unmöglich ist.

Philipp Hille, **Taschenbuch zum Vereins- und Versammlungsrecht Deutschlands** (Paderborn 1912, Ferdinand Schöningh; ℳ 2,20. Seelsorger-Praxis XXII). Das „Taschenbuch" enthält zwei ungefähr gleich große Abschnitte; der erste behandelt grundsätzliche Fragen über das Vereinsrecht und Geschichtliches aus dem Gebiete der staatsgesetzlichen Bestimmungen über Vereins- und Versammmlungswesen in Deutschland. Hier sind besonders die Verhandlungen des Reichstags über das Reichsvereinsgesetz vom 19. April 1908 in packender Darstellung geschildert. Die Verhandlungen dienen auch der Kenntnis des Gesetzes selbst. Dieses wird in der zweiten Hälfte der Schrift vorgelegt und erläutert; hier hätte die Kommentierung die Judikatur mehr berücksichtigen können. Ein Anhang bringt die Bundesstaatlichen Verordnungen zum Gesetz und noch andere vereinsrechtliche Bestimmungen aus verschiedenen Reichsgesetzen. Bei der Bedeutung des Vereinswesens im modernen Wirtschaftsleben wird die Schrift vielen willkommen sein.

F. Goehrke, **Das Reichsvereinsgesetz** vom 18. April 1908. Text-Ausgabe mit erläuternden Anmerkungen, den Ausführungsbestimmungen für Preußen und ausführlichem Sachregister (4. Aufl. Berlin 1912, Karl Heymann; ℳ 2,–). Das Schriftchen hat sich bereits bewährt. Die Einleitung ist kurz, die Erläuterung reichhaltig und bei Benutzung der Rechtssprechung modern.

Ist eine ungleiche Besoldung verheirateter und unverheirateter Staatsbeamten berechtigt? Bearbeitet von sächsischen und hessischen Beamten (Darmstadt 1912, Eduard Roether; ℳ 0,60). Das Schriftchen wirkt überaus günstig durch die

ruhige Art der Zurückweisung aller Gründe, welche für die Einführung des persönlichen Momentes in das Besoldungswesen angeführt werden können (S. 4 ff.). Die Beratungen der letzten Besoldungsgesetze geben den Verfassern recht; nur Sachsen und Hessen differenzieren. – Aber wie ist dann die nicht nur im Wohnungsgeld, sondern im Gesamtgehalt durchgeführte höchst ungleiche Besoldung der katholischen und protestantischen Geistlichen zu rechtfertigen?

Theophilus canonicus Klinda, **Tractatus de abbatibus et praepositis titularibus,** quem agitata eorum de usu pontificalium quaestione adumbravit et manuscripti instar edidit (Strigonii, Gustav Buzárovits). In Ungarn verleiht der König neben dem Titels eines Abtes und Propstes eingegangener Klöster auch den Gebrauch der Pontifikalien auf Grund eines angeblichen Privilegs Stephans des Heiligen. K. weist die Unmöglichkeit des Privilegs nach. In Geltung ist, trotzdem der Episkopat einige Milderungen befürwortete, in dieser Sache noch die Entscheidung der Ritenkongregation vom 14. Dez. 1904, welche den Titularäbten und -Pröpsten den Gebrauch der Pontifikalien einfach untersagt.

In der Römisch. Quartalschr. 26 (1912) S. 80 ff. bringt Paul Maria Baumgarten-Rom eine Reihe Dokumente aus dem 13. Jahrhundert bei **vom archipresbyter capellae palatinae ss. Cyri** et Iohannis de Urbe: die Stellung des archipresbyter als außerordentlichen Vertreters des Papstes war angesehen. Der Aufsatz ist eine Erleichterung des vom Verf. geplanten Buches „über den Generalvikar des Papstes in spiritualibus in Alma Urbe".

Philipp Löffler S. I., **Die Marianischen Kongregationen** (3. Aufl. Freiburg o. J., Herder; ℳ 1,–). Das Wesen und Wirken der Kongregation ist in markiger Sprache, welche sich nur der kriegerischen Bilder etwas zu häufig bedient, begeisternd geschildert. Die geschichtlichen Darlegungen sind nicht mehr ganz zutreffend.

Alfons Hilka und Werner Söderhjelm, **Petri Alfonsi: Disciplina clericalis** (Helsingfors I. 1911, II. 1912, Druckerei der Finnischen Literaturgesellschaft, gr. 4°, I: 78 S., II: 57 S.). Die unzureichende Ausgabe der disciplina clericalis von J. Labouderie-M. Méon ist aufgenommen von Migne P. L. 157 p. 671 sqq. Die Herausgeber bieten jetzt einen auf den gesamten europäischen Handschriften beruhenden wissenschaftlich korrekten Text. Das erste Heft enthält die ursprüngliche lateinische Version, das zweite den französischen Prosatext. Zwei weitere Hefte sollen die beiden französischen Versbearbeitungen und eine Untersuchung über die literarhistorische Bedeutung der disc. cler. bringen. Für diese Sammlung orientalischer Erzählungen ist der Titel „disciplina clericalis" nicht ganz zutreffend, wiewohl die disc. cler. sich in der Art und dem Inhalt der Sammlung widerspiegelt.

Karl Heltau, **Rom-Not.** Die geschichtliche Entwicklung des Ultramontanismus und seine Bekämpfung durch freie Volksbelehrung. Ein Wegweiser für das denkende Deutschtum aller Bekenntnisse (3. Aufl. Augsburg 1911 12, Theodor Lampart; ℳ 2,40). Das ist der Titel des Buches auf der Außenseite; es hat dann noch auf dem inneren Titelblatte die Aufschrift: „Die Analyse der Vergiftung des Katholizismus. Eine historisch-psychologische Lösung des ultramontanen Problems. Kulturpolitische Briefe gegen welsche Anmaßungen, Zentrums-Legenden und andere reaktionäre Intrigen. Zur Förderung der antiultramontanen Bewegung als Agitations-Schrift herausgegeben." – Der Titel kennzeichnet das Geschreibsel hinreichend; das „denkende Deutschtum aller Bekenntnisse" wäre zu bedauern, wenn es solch eines „Wegweisers" bedürfte!

Karl Schmitt, **Gesetz und Urteil.** Eine Untersuchung zum Problem der Gerichtspraxis (Berlin 1912, Otto Liebmann; ℳ 3,50). Der Verf. preist gegenüber

den herkömmlichen Bemerkungen über Interpretation (extensive, Analogie, argumentum e contrario), die Freirechtsbewegung mit ihrer schlagenden Kritik und ihrem ungewöhnlichen Erfolge. In einer methodologischen Untersuchung will er dann selbst eine Formel finden für die Richtigkeit der richterlichen Entscheidung; die Formel lautet: „Eine richterliche Entscheidung ist heute dann richtig, wenn anzunehmen ist, daß ein anderer Richter ebenso entschieden hätte. Ein anderer Richter bedeutet hier den empirischen Typus des modernen rechtsgelehrten Richters."

Am 13. Oktober 1781 wurde von Kaiser Joseph II. das Toleranzpatent und am 8. April 1861 von Kaiser Franz Joseph I. das Protestantenpatent in Österreich erlassen. Die zwischen beiden Patenten liegende Spanne Zeit schildert D. D. Dr. Georg Lösche, o. ö. Professor der Kirchengeschichte in Wien, in seiner Schrift: **Von der Toleranz zur Parität in Österreich 1787—1861** (Zur Halbjahrhundertfeier des Protestantenpatentes. Leipzig, J. C. Hinrichs; ℳ 1,—). Es sind zwei akademische Reden mit ihren Vorzügen: Lebendigkeit der Schilderung und Übersichtlichkeit, aber auch den Nachteilen: Mangel kritischer Reflexionen und Fehlen der Einzelbeweise der Behauptungen. Der erste Vortrag läßt die leitenden politischen Personen in ihrer Stellung zu den Akatholiken Revue passieren, der andere geht mehr auf die Einzelrechte der Protestanten ein. Gewiß bringt die Entwicklung eines Staates vom Standpunkte der Toleranz zur Parität gegenüber den religiösen Minderheiten schmerzliche Erfahrungen für letztere mit sich. Aber diese machten nicht allein die Protestanten! Der Verf. ist auch gerecht genug, wenigstens am Schlusse seiner Ausführungen zu sagen: „Es wäre ungerecht, dagegen die Augen zu verschließen, daß die Katholiken in wesentlich evangelischen Staaten in demselben Zeitraume es nicht besser, vielleicht noch schlechter hatten", und weist hin auf Irland, Holstein, Braunschweig und Mecklenburg (S. 81). — „Clemens XIV., welcher auf Drängen der Bourbonen zu fast allgemeinem Jubel den Orden der Jesuiten aufhob, die ihn deshalb für verrückt erklärten, ein Beiwort, das sich mit unfehlbar schlecht reimen will" (S. 17). Auf ähnlich törichte und polemisch harte Bemerkungen hätte der Verf. oft verzichten können!

J. Linneborn.

Missionswissenschaft.

Von neuen Predigten über und für die Heidenmission notiere ich: **Der eschatologische Missionsbeweis.** Eine Missionspredigt, gehalten bei der Akademischen Missionsfeier in Münster (30. Nov. 1910) von P. Rob. Streit O. M. I. (Paderborn 1911. 10 S. Von dem Verfasser [in Hünfeld] zu beziehen.) und **Die Heidenmission** in vier Predigten dem katholischen Volke dargestellt von Otto Isela, Pfarrer (Steyl 1911, Missionsdruckerei. 40 S. ℳ 0,50).

The China Mission Year Book 1911 edited by D. Mac Gillivray (Shanghai 1911, Christian Literature Society for China, 668 S.). Ein inhaltreiches Buch, voll von Informationen über chinesische Verhältnisse, besonders über die protestantische Mission. Über Verfassungs- und Schulfragen, über die literarische Bewegung und die Tätigkeit der protestantischen Mission auf diesen und anderen Gebieten erhält man schätzenswerte Aufschlüsse. Für katholische Leser liefert das Werk einen neuen Beweis, wieviel für die Kirche in China auf dem Spiele steht, wenn wir Katholiken nicht mit ganz anderem Eifer für die unvergleichlich wichtige Mission in China sorgen. Den katholischen Chinamissionaren aber wird sich bei der Lektüre dieses Jahrbuches der Gedanke aufdrängen: Warum haben wir nicht längst ein gemeinsames Organ in Form eines Jahrbuches oder einer Monatsschrift, um ein einheitliches Vorgehen in den wichtigen und gerade jetzt so dringenden chinesischen Missionsfragen anzubahnen?

Bestrebungen in dieser Richtung sind im Gange. Möge nur bald die entschlossene Tat folgen!

Henri A. Junod, **Sidschi.** Kultur, Christentum und das Problem der schwarzen Rasse. Deutsch von G. Buttler (Leipzig 1911, J. C. Hinrichs. IV u. 275 S. ℳ 3,50). Im Gewande einer Erzählung, die das Ringen und die Entwicklung eines schwarzen Jünglings darstellt, führt der protestantische Missionar Junod in das schwierige Problem der Hebung der schwarzen Rasse, besonders in Südafrika, ein. Es ist das Beste und Tiefste, was mir über diese große Frage, in der die Mission einen so wesentlichen Faktor bildet, zu Gesicht gekommen ist. In wechselvollen Bildern zieht das Leben des Negers im grausamen, kulturell hilflosen Heidentum, im freundlichen Lichtschein der christlichen Mission, unter dem depravierenden Einfluß der sittenlosen Weißen und der Minenbevölkerung, in der erhebenden Atmosphäre einer christlichen Erziehungsanstalt vor dem Auge des Lesers vorüber, und es klingt ihm dann wie ein persönliches Erlebnis, wenn der ergraute Missionar dem kühnen Führer des schwarzen Volkes zum Abschiede sagt: „Tatsächlich ist das Ringen und Kämpfen µm christliche Charakterbildung das Beste, was zur Wiederaufrichtung der schwarzen Rasse geschehen kann." Allen Freunden der aufstrebenden Rassen in den Heidenländern, vorab den Missionaren, sei das Buch warm empfohlen.

A. Brou S. I., **St. François Xavier** (Tom. I 445 p., Tom. II 487 p. Paris 1912, Beauchesne u. Co.; Fr. 12,–). Die vorliegende Biographie behält auch nach dem Erscheinen der Monumenta Xaveriana, sowie der neuesten Biographien von Cros und Michel ihren selbständigen Wert und zwar einerseits wegen der kritischen Beurteilung des schon so oft behandelten Stoffes, anderseits wegen des breiteren geschichtlichen Rahmens, in den der Autor den Heiligen hineinstellt. In ersterer Hinsicht verdient Anerkennung, daß Brou die unangenehmen Konsequenzen der fortwährenden apostolischen Reisen Xaviers für die Unternehmungen der Gesellschaft Jesu in Indien, speziell in Goa, so sachlich darstellt, daß er der Stellung des Heiligen gerecht wird, aber doch auch die Schattenseiten seiner Maßnahmen bestimmt zutage treten läßt. In diesen wie in anderen Punkten bedeutet das Werk einen Fortschritt und sei darum besonderer Beachtung empfohlen.

Als leichtere Vorarbeit zu seiner in Arbeit befindlichen Geschichte von Kiangnan entwirft P. De la Servière S. I. in seinen **Croquis de Chine** (Paris 1912, Beauchesne u. Co.; Fr. 4,–. 200 S.) eine Reihe lebensvoller Skizzen aus der blühenden chinesischen Jesuitenmission. Er macht bekannt mit den einflußreichen Missionsanstalten in Schanghai und Sikawei, mit den alten Christengemeinden an der Mündung des Jangtsekiang und dem fruchtbaren missionarischen Neuland im Inneren der Mission bis zur Grenze von Süd-Schantung. Er verhehlt aber auch nicht, welche Hemmnisse der Mangel an Personal und Mitteln der Weiterentwicklung der Mission bereitet und wie infolgedessen, von Schanghai abgesehen, die protestantische Mission an Schulen und caritativen Anstalten die Jesuiten allerwärts überflügelt (S. 158). Das Buch verdiente, ins Deutsche übersetzt zu werden.

Zephyrin Engelhardt O. F. M., **The Missions and Missionaries of California.** Vol. II. Upper California, Part I. General History (46 u. 682 S., San Francisco 1912, The James H. Barry Company; $ 2,75). Auch dieser zweite illustrierte Band der großangelegten und noch auf vier weitere Bände berechneten kalifornischen Missionsgeschichte bietet dem Historiker wieder ergiebige Ausbeute. Über die reiche Quellenliteratur gibt der Verf. einen Exkurs von 24 Seiten. Die Darstellung ist vorwiegend chronologisch und nach der Amtszeit der Missionsobern in zwei Hauptabschnitte geschieden. Die Schilderung der Missionsmethode nimmt

anerkennenswerterweise einen noch erheblich breiteren Raum ein als im vorhergehenden Band. Auch die Mängel der damaligen Missionsmethode treten hinreichend deutlich hervor, obwohl der Verf. sich einer Kritik enthält oder gar, wie hinsichtlich des Schulwesens, glaubt, das Vorgehen der Missionare grundsätzlich rechtfertigen zu können. An sich wäre die Einführung der Volksschule und des Schulzwanges gerade bei diesen tiefstehenden Indianern, von denen viele trotz aller Bemühungen der Missionare als lebenslänglich unfähig zum Empfange der Kommunion betrachtet wurden (S. 253), zweifelsohne eine durch die wesentlichen Missionsaufgaben geforderte Notwendigkeit gewesen. Wenn trotzdem die Franziskaner im 18. und dem Beginn des 19. Jahrhunderts sich darauf beschränkten, nur die talentierten Knaben zu unterrichten, so handelten sie eben als Kinder ihrer Zeit, in welcher das Verständnis für die ungeheure kulturelle (und auch religiöse) Bedeutung der allgemeinen Volksbildung sich noch in den Anfängen befand. Die spanischen Missionen als solche verdienen darum gewiß nicht den gehässigen Tadel der protestantisch-amerikanischen Kritiker, aber grundsätzlich ist doch durchaus festzuhalten, daß ein gutorganisiertes Schulwesen gerade bei den sog. Naturvölkern als unentbehrliches Missionsmittel betrachtet werden muß. Damit stimmt auch die Praxis unserer besten heutigen Missionen und die gesamte heutige Stellungnahme der Kirche zur Schule überein. In den folgenden Bänden könnte der Verf. seine Arbeit noch wertvoller gestalten, wenn er bezüglich der wichtigeren Partien wie z. B. der Schulfrage, sowohl die Einzeltatsachen wie auch deren Begründung und Beurteilung seitens der Missionare im pragmatischen Zusammenhang darstellte und die Quellen selbst reden ließe.

Joh. Wallenborn O. M. I., **Was ein jeder für die Mission tun soll** (Fulda 1912, Fuldaer Aktiendruckerei; ℳ 0,30. 83 S.) sucht in echt volkstümlicher, auch der Jugend verständlicher Form zu praktischer Missionsbetätigung anzuregen. Vorzüglich zur Massenverbreitung geeignet. Daß die preußischen Diözesen nach Abzug der Vereinsgaben für die preußische Diaspora nur 161 400, ja bei Abrechnung der Diasporagaben des Ludwigs-Missionsvereins nur 101 400 Mark für die Missionszwecke des Vereins der Glaubensverbreitung aufbringen (S. 21), ist eine wenig erfreuliche Tatsache, die gewiß Beachtung und praktische Folgerungen verdient. (Bei der Statistik S. 21 sind für Köln irrtümlich 69 628 statt 96 628 eingesetzt; das Versehen ist in den hier gegebenen Zahlen bereits verbessert worden.)

Die Zeitschrift für Missionswissenschaft (Münster bei Aschendorff), die wegen der in unserer Zeit so brennenden Fragen des heimatlichen wie des auswärtigen Missionswesens dem Seelsorgeklerus noch einmal warm empfohlen sei, bringt in Heft 4 **Die pastoralen Mittel zur Hebung des heimischen Missionssinnes** (269—282) vom Referenten; ferner **Ärztliche Fürsorge der katholischen Missionen unter den Naturvölkern** (282—293) von P. Linckens M. S. C. als Kritik des früheren Artikels von P. Mayer O. S. B. Die Gründe des Kritikers gegen die ärztliche Ausbildung aller Priester-Missionare und gegen die regelmäßige ärztliche Behandlung der Frauen scheinen mir durchschlagend zu sein. Sehr zeitgemäß ist das von P. Kassiepe O. M. I. behandelte Thema **Die Stellung der katholischen Missionen zur Rassenmischehe** (293—306). Die Missionsrundschau über **China** (307—330) wird vom Ref. zum Abschluß gebracht.

Aus der protestantischen Intern. Review of Missions seien folgende Aufsätze hervorgehoben: **The missionary situation in South Africa** (573—586) von Du Plessis. Nach ihm geht das Heidentum in Südafrika merklich zurück, die protestantischen Missionsgesellschaften rücken — dank den hier wie überall von den Protestanten gepflegten Missionskonferenzen! — einheitlicher und planmäßiger vor,

Behörde und öffentliche Meinung bekunden größeres Interesse an der Mission, und der Abschluß der eigentlichen Missionsarbeit steht in absehbarer Zeit bevor. Daß schon fast ein Viertel der Eingebornen Südafrikas protestantisch ist, wurde schon an anderer Stelle hervorgehoben. Dr. Hawks Pott, Direktor des St. Johns College in Schanghai und der Missionary Educational Association in China behandelt **The opportunity and need for the mission school in China** (587–600). Er befürwortet Einführung des amerikanischen Schulsystems: religionslose Staatsschulen, aber volle Freiheit und Gleichberechtigung für konfessionelle Privatschulen. Die Mission solle sich, wie in Japan, besonders der höheren Schulen annehmen. – Beachtung in der nordamerikanischen Negermission verdient der Artikel A. G. Frazers **Impressions of Hampton Institute** (704–713). Möchten nur bald in der Nähe der größeren katholischen Negerzentren Erziehungsanstalten von der Bedeutung Hamptons und Tuskegees erstehen!

Steyl. F. Schwager S. V. D.

Philosophie.

Von P. Jos. Gredt O. S. B. erschienen in zweiter Auflage die **Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae.** Band II: Metaphysik und Ethik (Freiburg, Herder; ℳ 6,80. 447 S). Die Vorzüge des Buches sind bekannt. Sein Inhalt ist zuverlässig und gründlich. Auch hier bewährt sich die scholastische Form als Form der Bestimmtheit und Klarheit. Dem Titel des Buches entsprechend sind Aristoteles und Thomas, mit denen sich der Verf. als durchaus vertraut erweist, die hellen Leuchten auf den Wegen der philosophischen Forschung.

Dieselben Grundanschauungen vertritt die etwas knappere **Ontologia** sive **Metaphysica Generalis** von C. Frick S. I., welche (Freiburg, Herder; ℳ 2,60. 236 S.) in vierter vermehrter und verbesserter Auflage erschienen ist. Es ist ein Schulbuch und dementsprechend eingerichtet, übersichtlich, klar, in Thesenform, ein gutes, echt scholastisches Werkchen. Das Plus gegenüber den früheren Auflagen enthält eine erweiterte Rücksichtnahme auf moderne Anschauungen und neue Objektionen mit deren einleuchtenden Lösungen.

Martin Deutinger als Erkenntnistheoretiker von Dr. F. Richarz (Studien zur Philosophie und Religion von Dr. R. Stölzle, Heft 9. Paderborn, F. Schöningh; ℳ 2,80. 98 S.). Der Verf. bietet zuerst einen übersichtlichen Grundriß der Erkenntnislehre D.s und behandelt dann weiter die subjektive Seite des Erkenntnisprozesses, das Objekt der menschlichen Erkenntnis, Kategorienlehre, Kriterien für die Annahme transsubjektiver Realität, Setzung und Arten der Realität, Transposition und Deutingers kritische Stellungnahme zur Philosophie der Vergangenheit. Er schließt mit einer kurzen Zusammenfassung und Würdigung der Deutingerschen Erkenntnistheorie. Sowohl die Einzeldarlegungen wie die Zusammenfassung und Würdigung bezeugen den Kenner Deutingers, seiner Mängel und Vorzüge. R. hält D.s System „im Prinzip für einen gangbaren Weg". Deutinger legt bekanntlich, freilich nicht als Erster, dem freien Willen im Erkenntnisprozeß eine wesentliche Bedeutung bei. Mit Recht bemerkt R. dazu: „Tatsächlich spielt ja der Wille und die ganze Persönlichkeit im Leben der Wissenschaft und selbst in Systemen, die sich als aus rein theoretischen Erwägungen aufgebaut uns vorstellen, eine größere Rolle, als man gemeinhin zugeben will" (S. 94). Hoffentlich regt die Schrift zu neuer und fruchtbarer Beschäftigung mit dem edlen und geistvollen Münchener Philosophen an.

Die Philosophie des Hermes besonders in ihren Beziehungen zu Kant und Fichte von Dr. Cl. Kopp (Köln, Bachem; ℳ 3,–. 140 S.). Der Verf. will

das Gewirr der Ansichten in dem Hermesianischen Streit klären und „Hermes historisch in seinem Gegensatz zu Kant und Fichte zu erfassen und zu verstehen suchen, soweit die Philosophie des Hermes dazu Anlaß bietet". Er hat diesen Zweck seines Buches vortrefflich erreicht mit seinen Darlegungen, welche ein gutes Stück neuerer Philosophie lichtvoll behandeln. Ist auch der Hermesianische Streit, wie K. mit Recht sagt, nur eine ephemere Erscheinung in der Geschichte, so gehören doch die behandelten Grundfragen: die Wahrheitsfähigkeit des menschlichen Geistes, die natürliche Gotteserkenntnis, die Unsterblichkeit der Seele und die Möglichkeit und Erkennbarkeit der Offenbarung zu den fundamentalen Fragen aller Philosophie und Theologie, deren klare Erörterung unser Interesse lebhaft in Anspruch nimmt.

Philosophie des Schönen in Natur und Kunst. Von Dr. Jos. Müller (Straßburg, Bongard; ℳ 4,–. 291 S.). Das Werk Müllers hat sogleich bei seinem ersten Erscheinen eine sehr wohlwollende Aufnahme gefunden, welche sich bei der vorliegenden zweiten vermehrten und verbesserten Auflage noch steigern dürfte. Im Gegensatz zu manchen anderen Büchern ähnlicher Art ist es lebendiger, verständlicher, anregender und leichter geschrieben. „Es hält die Wahrheit als Grundidee des Schönen fest und führt dieses Prinzip konsequent durch." Als orientierendes Handbuch ist es zur Einführung in die Philosophie des Schönen, in das ganze Gebiet der Kunst, wohl geeignet und als solches zu empfehlen.

Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung von Otto Liebmann, besorgt von Bruno Bauch (Berlin, Keuther u. Reichard 1912; ℳ 4,–. 219 S.). Das Werk erschien zuerst vor nunmehr fast 50 Jahren und ist völlig unverändert von neuem gedruckt worden. Sein Gedankengang mit seinen zwei Pointen lautet in kurzen Worten folgendermaßen: 1. Nach Kant erkennt unser Intellekt nur die in Raum und Zeit gegebenen Elemente der Erfahrung, verknüpft von den Kategorien, als Objekt. Alles, was in Raum und Zeit gegeben ist, also alles, worauf die Kategorien anwendbar sind, hat nur in Beziehung auf den Intellekt Geltung und ist daher unabhängig von demselben Nichts. Das ist die Hauptlehre Kants, seine wahre Größe. Demgegenüber steht indessen 2. ein verhängnisvoller Grundfehler, nämlich der Kantische Begriff oder besser „Unbegriff des Dinges an sich", diese unglückliche Inkonsequenz des im übrigen so großen philosophischen Systems. Die wichtigsten Epigonen Kants, Fichte, Schelling und Hegel (idealistische Richtung), Herbart (realistische Richtung), Fries (empirische Richtung) und Schopenhauer (transzendente Richtung), haben diesen Fehler Kants nicht verbessert, sondern in ihre Systeme hinübergenommen. Daher konnten ihre Systeme trotz mancher, sehr wertvoller Ideen keinen wahren Fortschritt in der philosophischen Wissenschaft begründen. Es muß daher allen nachkantischen Systemen gegenüber die Losung heißen: Zurück zu Kant! Der Herausgeber weist in einem kurzen, sehr dankenswerten Anhang über Otto Liebmann darauf hin, daß das ganze Werk zwar auf den ersten Blick eine negativ-kritische Färbung trage, aber trotzdem von einer positiven systematischen Grundabsicht beherrscht sei. Das ist unseres Erachtens völlig zutreffend. Das kurze Nachwort und die späteren Werke des Verfassers beweisen diese Grundtendenz des wissenschaftlichen Arbeitens O. Liebmanns.

Kants Laienbrevier. Von Dr. F. Groß. 2. Aufl. (München, F. Bruckmann; ℳ 2,80. 214 S.). Das Buch ist nicht etwa eine populär-wissenschaftliche Einführung in den streng wissenschaftlichen Kantianismus, sondern, wie der Untertitel besagt, eine Darstellung der Kantischen Welt- und Lebensanschauung für den „. . . ungebildeten Gelehrten . . ." Bei der Auswahl der Texte über die einzelnen Stichwörter konnte sich die sehr freireligiöse und subjektivistische Tendenz des Herausgebers nicht verbergen. Es

finden sich manche Proben einer feinen Beobachtungsgabe des Königsberger Philosophen, seine gesamte philosophische Grundanschauung wird in den Zitaten in leichtfaßlicher Form dargeboten und auch seine Persönlichkeit tritt in denselben hier und da lebendig hervor, man stößt aber auch auf sehr viele geradezu abstoßende Äußerungen. Die religiöse Weltanschauung, wie sie hier zutage tritt, ist für uns kurzweg unannehmbar. — Nach Art der Anlage und Umfang läßt sich diesem Laienbrevier an die Seite setzen: **J. J. Rousseau** in seinen Werken bearbeitet von Fr. M. Kircheisen (Stuttgart, Lutz; ℳ 2,50. 283 S.). Nach einer kurzen Einleitung in Rousseaus Leben und Wirken werden in mehr oder minder kurzen, der Zahl nach 142, Zitaten die Ansichten des bekannten Philosophen dargelegt unter den Titeln: Philosophie und Religion, Pädagogik, Politik und Volkswirtschaft, Theater, Literatur, Musik und Wissenschaft, Naturschwärmerei, Frauen, Liebe und Ehe und endlich Aus dem Alltagsleben.

Wissenschaftlich wertvoller ist: **Arthur Schopenhauer als romantischer Philosoph.** Von Ernest Seillière, übersetzt von Fr. v. Oppeln-Bronikowski (Berlin, Barsdorf; ℳ 3.—. 158 S.). Die Schrift behandelt in ihrem ersten Teile Schopenhauer als Menschen in den beiden Kapiteln: Lehr- und Wanderjahre und der Frankfurter Einsiedler, im zweiten Teile Schopenhauers Philosophie, die Grundlagen seines Systems, die Vergöttlichung des Unterbewußtseins, Anleihen bei der christlichen Mystik ohne die kirchliche Kontrolle, Konzessionen an die verschiedenen Arten des romantischen Mystizismus und im Schluß, dem bibliographische Winke und ein Namenverzeichnis angehängt sind, Konzessionen an eine rationellere Weltauffassung. Wie der Titel zeigt, ist Sch. absichtlich nur nach einer einzigen bestimmten Seite, nämlich als romantischer Philosoph dargestellt, indessen kommt doch seine ganze Philosophie in nicht schwer verständlicher Sprache zur Darstellung. „Die äußere Gestalt seines mystischen Systems ist schon merkwürdig veraltet, weil die Wissenschaft seit hundert Jahren riesige Fortschritte gemacht hat; seine Grundlage aber wird stets ihren eigenen Reiz für solche behalten, die von Natur dazu neigen, sich an ihrem mystischen Duft zu berauschen" (S. 151). Das ist richtig, und es gibt viele, denen der „mystische Duft" namentlich in der noch unreifen Jugend derart zu Kopfe steigt, daß sie in ihrem ganzen weiteren Leben nicht mehr ganz davon frei werden.

Wissenschaftlichen Wert beanspruchen auch mit Recht die **Reflexionen.** Grundstriche zu einer realen Philosophie von M. F. Meixner. 1. Band (Wien u. Leipzig, Frick. 407 S.). Sie enthalten Gedanken über alle möglichen Dinge der abstraktesten Spekulation wie des praktischen Lebens. Gelegentlich entstanden finden sich die Ideen aneinandergereiht ohne innere Anordnung und Systematik. Sie sind, wie der Verf. sagt, eine „genetisch-intellektuelle Selbstbiographie, die die geistige Entwicklung des Verfassers als Philosophen offenbart und den Trieb als das allmächtig gewordene Grundprinzip seines philosophischen Systems bekundet. Manchen seiner geistreichen Reflexionen wird man gern zustimmen, manche aber auch entschieden ablehnen müssen, namentlich auf dem Gebiete der Religion und Metaphysik. Vgl. z. B. S. 380: „Das unechte Moralprinzip wird dagegen bei bestimmter über das Normale gehender Intensität Moral hemmend, Moral vernichtend, Unmoral unterstützend, hervorrufend. So ist es bei dem Moralprinzip Jesu und Schopenhauers, beim Mitleid der grenzenlosen Liebe und Barmherzigkeit der Fall." B. Funke.





Deutschland.

Die Entscheidung in der Jesuitenfrage. Der Bundesrat hat nach mehrmonatlichen Überlegungen endlich die Entscheidung in der Jesuitenfrage gegeben. Dieselbe hat folgenden Wortlaut:

„Da Zweifel über die Bedeutung des Begriffes der verbotenen Ordenstätigkeit im Sinne der Bekanntmachung des Reichskanzlers vom 5. Juli 1872 (Reichsgesetzblatt S. 254) entstanden sind und die bayerische Regierung eine authentische Auslegung dieses Begriffes beantragt hat, hat der Bundesrat beschlossen:

Verbotene Ordenstätigkeit ist jede priesterliche oder sonstige religiöse Tätigkeit gegenüber anderen sowie die Erteilung von Unterricht.

Unter die verbotene religiöse Tätigkeit fallen nicht, sofern nicht landesherrliche Bestimmungen entgegenstehen, das Lesen stiller Messen, die im Rahmen eines Familienfestes sich haltende Primizfeier und das Spenden der Sterbesakramente.

Nicht untersagt sind wissenschaftliche Vorträge, die das religiöse Gebiet nicht berühren.

Die schriftstellerische Tätigkeit wird durch das Verbot nicht betroffen."

Damit haben diejenigen recht behalten, welche voraussagten, daß der Bundesrat der engherzigen, auf die Politik der Furcht und der Vorurteile sich gründenden Abneigung weiter protestantischer Kreise den Vorzug geben würde gegenüber dem einmütigen Wunsche der deutschen Bischöfe, der katholischen Geistlichen, der Mönchsorden in Deutschland und der gesamten katholischen Bevölkerung. Es läßt sich gar nicht bestreiten, daß die vorliegende Bekanntmachung das Jesuitengesetz von 1872 bedeutend verschärft. In diesem Gesetze nämlich war nach der ersten Bundesratsbekanntmachung von 1872 – und selbst diese ging schon über das Gesetz hinaus – nur die „Ordenstätigkeit" der Jesuiten untersagt. Da eine Auslegung des Begriffes „Ordenstätigkeit" nicht erfolgt war, so ergab sich eine verschiedenartige, vielfältige Praxis. In der Regel aber neigte man zu einer milden Auslegung, sodaß die Jesuiten z. B. Volksmissionen und Konferenzvorträge abhalten konnten, ohne daß im allgemeinen die Hüter des Gesetzes sich verpflichtet erachteten einzuschreiten. Sogar auf der Katholikenversammlung durften Jesuiten auftreten und religiöse Fragen frei und ungehindert besprechen. Schließlich ging im laufenden Jahre die bayerische Regierung dazu über, diese Praxis durch einen Erlaß amtlich festzulegen. Erst als der Widerspruch aus antikatholischen Kreisen gegen diesen Erlaß öffentlich hervortrat, wurde die Sache an den Bundesrat gebracht, damit er eine authentische Auslegung des Begriffes der „verbotenen Ordenstätigkeit" geben sollte. Sachlich bedeutet diese Entscheidung eine Rückwärtsbewegung gegen die eingebürgerte milde Praxis und den bayerischen Erlaß. Die Verschärfung liegt darin, daß nicht bloß „Ordenstätigkeit" als solche verboten

wird, sondern jede „priesterliche oder sonstige religiöse Tätigkeit gegenüber anderen sowie die Erteilung von Unterricht". Letzteres wird eben als „verbotene Ordenstätigkeit" ausgelegt. Es scheint, daß man keine katholischen Rechtskundigen zu den Beratungen und Überlegungen hinzugezogen hat, auch selbst nicht evangelische Sachverständige, die sich über „Ordenstätigkeit" hätten aussprechen können. Sonst wäre man gewiß nicht zu einer kirchenrechtlich ganz unhaltbaren Definition gekommen.

Die einzigen Ausnahmen, welche die Entscheidung zuläßt, sind: „Das Lesen stiller Messen, die im Rahmen eines Familienfestes sich haltende Primizfeier und das Spenden der Sterbesakramente." Außerdem darf der Jesuit „wissenschaftliche Vorträge, die das religiöse Gebiet nicht berühren", halten und sich schriftstellerisch sogar ganz frei bewegen.

Das vernünftige Denken kann sich im Bundesratsbeschluß nicht zurechtfinden. Welche Gründe mögen wohl den Bundesrat bewogen haben, die stille Messe zu gestatten, das Hochamt aber zu verbieten? Warum darf der Jesuit sagen: Dominus vobiscum, aber nicht singen? Es scheint, als ob die entscheidenden Stellen den Unterschied zwischen stiller Messe und gesungener Messe nicht gekannt haben. Für den Katholiken ist jene unterschiedliche Behandlung geradezu unfaßbar.

Was bedeutet ferner die „im Rahmen eines Familienfestes sich haltende Primizfeier"? Wann tritt die Primizfeier aus diesem Rahmen heraus? Wenn man nicht Karten an die Familienangehörigen und deren Gäste austeilt und allen übrigen die Kirche verschließt, so geht diese Feier offenbar über den Rahmen des Familienfestes hinaus, sie ist also verboten. Auf jeden Fall ist ärgerniserregenden Auslegungen der unteren Polizeiorgane Tür und Tor geöffnet. Nach Primizfeiern im engen Sinn der Bekanntmachung liegt überhaupt bei den Katholiken kein Bedürfnis vor.

Was das Spenden der Sterbesakramente anlangt, so hat man gewiß darin ein Entgegenkommen zeigen wollen. Aber dieses Entgegenkommen ist etwas so Selbstverständliches, und das Gegenteil würde etwas so Exorbitantes sein, daß die Katholiken diese Freundlichkeit kaum besonders werten können.

Diese geringfügigen und mit so dehnbaren Bedingungen belasteten Ausnahmen sollen zudem nur gestattet sein, „sofern nicht landesherrliche Bestimmungen entgegenstehen". Es scheint, als ob im Schoße des Bundesrats selbst diese zweifelhaften Vergünstigungen noch Widerspruch gefunden haben, der nur durch obige Klausel überwunden werden konnte. Welche Stimmung und Gesinnung gegen die katholische Kirche muß in jenen Kreisen vorherrschen!

Auch die Bestimmung über die „wissenschaftlichen Vorträge, die das religiöse Gebiet nicht berühren" ist kautschukartig und kann den Polizeiorganen Anlaß zum nicht begründeten Einschreiten geben. Wenn zur Zeit des Kulturkampfs über „Thema" nicht gesprochen werden durfte und das Wort „Thema" Anlaß wurde, die Versammlung aufzulösen, so möge man sich unter Umständen auf allerlei Dinge „die das religiöse Gebiet berühren" gefaßt machen.

Also auch formell unterliegt die Entscheidung des Bundesrats schwerwiegenden Bedenken. Der Staatssekretär des Reichsjustizamtes scheint selbst diesen wunden Punkt der Bekanntmachung zu fühlen, in seiner Antwort auf die Rede Gröbers sagt er ausdrücklich, die Praxis würde es beweisen, daß an eine Verschärfung des Jesuitengesetzes nicht zu denken sei. Inzwischen wird ihn das Vorgehen gegen den Jesuitenpater Cohausz in Freiburg von der Unrichtigkeit seiner Behauptung überzeugt haben. Tatsächlich durfte dieser Jesuit religiös-wissenschaftliche Vorträge halten, nach jener Bekanntmachung aber wird ihm diese Tätigkeit unter Berufung auf eben jene Bekanntmachung untersagt. Das ist doch etwas Neues und Verschärfendes.

Unter welcher Beleuchtung auch immer man die Bekanntmachung des Bundesrates betrachtet, sie ist zu bedauern und wird bittere Folgen nach sich ziehen.

Die Katholiken fühlen sich angegriffen in ihrem Recht, in ihrer Gewissensfreiheit und in ihrer Ehre. Der Jesuitenorden ist eine Einrichtung der katholischen Kirche, und seine deutschen Mitglieder sind Söhne und Brüder von deutschen Katholiken. Sie sind Märtyrer ihres Berufes, und der Bundesrat entscheidet, daß sie es bleiben sollen. Wenn aber ein Glied des Körpers leidet, so leidet der ganze Körper. Nicht eher tritt Ruhe ein, bis das leidende Glied wieder gesundet. Nicht eher werden die Katholiken in Deutschland ruhen, bis das Unrecht, welches man nach ihrer Auffassung den Jesuiten antut, ein Ende nimmt. Der Staat hat politisch unklug gehandelt, so viele Millionen treuer Staatsbürger in ihrem heiligsten Empfinden zu verletzen und so viele nationale Werte des Vertrauens zu der paritätischen Behandlung der katholischen Kirche zu zerstören. „Wir werden es uns nicht bieten lassen", sagte Gröber, „daß zwischen das Gewissen eines gottsuchenden Menschen und seinen Schöpfer die Polizeigewalt des Bundesrats sich einmische." Gerade in unserer Zeit der schwersten politischen Besorgnis muß die Verschärfung der konfessionellen Gegensätze, welche die notwendige Folge jener Bekanntmachung ist, auf das tiefste beklagt und bedauert werden, weil sie die nationale Geschlossenheit gefährden kann. Allen jenen aber, welche aus antikatholischer Gesinnung sich gegen die Jesuiten gewandt haben, kann ihr Sieg keine Freude aufkommen lassen, denn er ist nicht einwandfrei, nicht vornehm, und er schafft nicht Versöhnung sondern Erbitterung. Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni. Die Katholiken halten es mit Cato.

Paderborn. A. J. Rosenberg.



(10. 1. 13.)



Der ägyptische Festkalender vom 2.—7. Jahrhundert.

Von Prof. Theodor Schermann in München.

Festkalender waren auch in vor- und außerchristlichen Kulten üblich. Ein Papyrus, dem dritten Jahrhundert vor Christus angehörend,[1] bewahrte uns Reste eines griechisch-ägyptischen Kalenders zu Sais auf, ein Ostrakon aus Theben Fragmente eines ähnlichen Kalenders für einen heidnischen Mysterienpriester, dem das Direktorium, um uns modern auszudrücken, mit ins Grab gegeben wurde.[2]

Auch die christliche Kirche Ägyptens hatte von jeher ihre eigenen Festtage. Klemens Alex.[3] sagt zwar, daß es für den wahren Gnostiker eigentlich zwar keine *ἑορταί* und *ἡμέραι ἀποτεταγμέναι* gebe, da ja das ganze Leben ein Gottesdienst und ein Fest sein soll. Allein dies konnte er doch nur sagen, weil bestimmte Festtage im Kalenderjahr bei den Christen ausgezeichnet waren.

Origenes wendet sich denn auch gegen Anschuldigungen, welche Celsus in dieser Richtung gegen die Christen, wohl schon c. 190, machte. Die Heiden feierten ihre *δημοτελεῖς ἑορταί*, welche nach Plato dem *θεὸς ἅπασι κοινός, ἀγαθός τε καὶ ἀπροσδεής* gehalten wurden. Die Christen feiern allerdings auch Festtage: *κυριακαί, παρασκευαί, πάσχα* und Pentecoste; allein der Vollkommene lebt immer *ἐν τοῖς λόγοις*, in den Werken und Absichten des

---

[1] Bernh. P. Grenfell, Arth. S. Hunt, The Hibbeh Papyri Part. I (Egypt exploration fund, Graeco-Roman branch), London 1906, S. 138—157; Pap. 27: z. B. am 26. Choiakh (Linie 60) Osirisfest; am 20. Tybi (Linie 62—64) Phitoroisfest usw. (S. 144). Vgl. über Festkalender heidnischer Gottheiten Mart. P. Nilson, Archiv f. Religionswissenschaft XXIV 1911, 441 f. G. Wissowa, Rel. u. Kult. d. Römer, 2. Aufl. 1912, 432 ff.

[2] Ph. Virey, Deux petits texts provenant de Thèbes, Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes IX année. Paris 1886, 169 f. Es sind Verrichtungen vom 22., 26. und letzten Monatstag erwähnt.

[3] Strom VII 7, 35, 1—3; 40, 3 (Stählin III 27, 15 ff.; 30, 30). Vgl. zu diesem Kapitel: Jos. Felten, Neutestam. Zeitgeschichte I. Bd. Regensburg 1910, 463—498; Sabbat, Feste. Maximil. Princeps Saxoniae, Praelectiones de liturgiis orientalibus tom. I. Frib. 1908. K. A. H. Kellner, Heortologie oder das Kirchenjahr und die Heiligenfeste in ihrer geschichtl. Entwicklung. 3. Aufl., Freiburg 1911. J. Archatzikaki, Etude sur les principales fêtes chrétiennes dans l'ancienne église d'Orient. Diss. Genev. 1904. John Dowden, The church year and kalender (Cambridge Handbooks of Lit. study) 1910.

wirklichen Herrn, des Logos Gottes, so daß bei ihm immer Sonntag (*κυριακαὶ ἡμέραι*) und *παρασκευή*, Ostern und Pfingsten ist.[1]

Der Abendmahlsgottesdienst scheint in frühester Zeit bei beginnender Nacht oder nach Mitternacht gehalten worden zu sein. Wir haben dafür zwei Anhaltspunkte; das eine Mal spricht Klemens von Alex.[2] davon, daß wegen der Wirkung der Nacht auf den menschlichen Geist *αἱ τελεταὶ γίνονται νυκτὸς μάλιστα*, während Origenes die Stelle Exod. 12, 6 auch für die Christen für verbindlich hält.[3] Mit der Zeit scheint die eigentliche Abendmahlsfeier gegen Morgen verlegt worden zu sein, im Anschluß an die Vigilien; im Verlauf des 4. Jahrhunderts wurde die Morgenzeit die allein übliche.[4] Der bis dahin auch für sich bestehende Wortgottesdienst am Abend vor den Festtagen wurde endgültig in derselben Zeit mit dem eigentlichen Abendmahlsgottesdienst vereinigt.

Die ägyptischen Kirchenordnungen, angefangen von der Didache bis zu den verzweigten und unter den verschiedensten Namen überlieferten Rechtsordnungen des 5.–7. Jahrhunderts, legten besonderen Wert auf die immer wieder betonte Einhaltung der Festtage, an denen die Arbeit unterbleiben und der Gottesdienst besucht werden soll. Ägypten hatte auch hierin seine eigenen Normen. Origenes trat z. B. energisch für Heilighaltung des Sabbats neben dem Sonntag ein, und diese Übung blieb stets eine Vorschrift in den Rechtsbüchern. Daneben können wir vom 4. Jahrhundert ab eine Zunahme der Festtage schrittweise verfolgen. Die sog. ägyptische Kirchenordnung weiß von manchen Festen noch nichts, welche in den Kanonessammlungen des 5. und späterer Jahrh. erwähnt sind: wie in dem Testament des Herrn, andere finden sich in dem sog. saïdischen Auszug aus dem 8. Buche der apostolischen Konstitutionen, in den Kanones des Hippolyt; eine weitere kleine Gruppe tritt hinzu in den sog. „Kanones des Athanasius", „des Basilius" und in den „Vorschriften der Väter", welch letztere die Tage der Apostel- und Märtyrerfeste aufführen, an denen gefeiert werden soll. So läßt sich eine stufenweise Mehrung der Feste in Ägypten feststellen, ohne daß eine genaue Datierung möglich ist, da die Kanonessammlungen dafür fast keine Kriterien bieten.

Der am ersten in ägypt. Quellen genannte Tag des Abendmahlsgottesdienstes ist der Sonntag,[5] *κυριακή* (*ἡμέρα*). Didache 14, 1 *κατὰ κυρια-*

[1] Orig. c. Cels. VIII 22 (Koetschau 1899, 239, 11 ff.): Zeile 16: *ἀεὶ παρασκευάζειν ἑαυτὸν πρὸς τὸ ἀληθινῶς ζῆν . . ., ἀεὶ ἄγει τὰς παρασκευάς.*

[2] Strom. IV 22, 140, 1 (Stählin II 310, 10 f., Bratke, Studien und Kritiken 60, 1887, 6(5). *Διὰ τοῦτ' οὖν καὶ αἱ τελεταὶ γίνονται νυκτὸς μάλιστα. σημαίνουσαι τὴν ἐν νυκτὶ τῆς ψυχῆς συστολὴν ἀπὸ τοῦ σώματος.* Es ist übrigens hier nicht sicher, ob Klemens nicht allein die heidnischen Mysterien damit meinte. Er fügt die Ermahnungen daran, „in steter Wachsamkeit Selbsteinkehr zu üben".

[3] Orig. select. in Exod. (Migne 12, 284 C): Exod. 12, 6: „*Καὶ σφάζουσιν αὐτὸ* (*πρόβατον*) *πᾶν τὸ πλῆθος συναγωγῆς υἱῶν Ἰσραὴλ πρὸς ἑσπέραν.*" *Πρὸς ἑσπέραν δὲ κελευόμεθα σφάξαι τὸ πρόβατον, ἐπειδὴ καὶ ἐσχάτῃ ὥρᾳ τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν πρόβατον εἰς τὸν κόσμον ἦλθεν ὁ σωτήρ.*

[4] Vgl. Testament l. I, c. 26 f., das die euchar. Feier mit dem Morgengottesdienst (der Matutin) verbindet.

[5] Die frühesten Zeugnisse: I Cor. 16, 1 f.; Act. 20, 7; Apoc. 1, 10; Barnab. 15, 9; Ignat. ad Magnes. 9, 1; Iustin apol. I 67 (cfr. dialog. 41, 24, 138); Dionys. Corinth. ad Soter. etc. s. H. Achelis Die Canones Hippolyti (T. u. U. VI 4) Leipzig 1891, S. 83 A. 2 zusammengestellt. Die Bezeichnung für Sonntag ἡ τοῦ ἡλίου ἡμέρα deutet Klemens allegorisch als *γνώσεως ἀληθείας ἡμέρα*, welche *κατὰ λόγον τοῦ ἡλίου* aufgeht: strom. VII 7, 43, 6 (Stählin III 32, 33 ff.).

κὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε: in ähnlicher Weise spricht auch die apostol. Kirchenordnung *ἐν ταῖς κυριακαῖς συνόδοις.* Es ist selbstverständlich, daß dieser Tag beibehalten wurde. Origenes[1] sucht die These zu begründen, daß der Sonntag, als der dritte Tag der alttestamentlichen Woche, semper apta fit sacramentis, da an diesem dritten Tage das Judenvolk aus Ägypten auszog und dem Herrn opferte, da auch die Auferstehung des Herrn und vieles andere erfolgte.[2] Origenes, stark in judenchristlichen Ideen befangen, begründet die Abhaltung dieses Tages zunächst mit jüdischen Geschichtsereignissen und bestimmt auch den Tag nach jüdischer Wochentagezählung, während sonst der Sonntag als erster Tag der Woche genannt wird. In späterer Zeit fiel der erste von Origenes genannte Grund weg, und man begnügte sich mit der Konstatierung,[3] daß es der Tag der Auferstehung des Herrn ist. Ohne weitere Begründung sprechen von der Feier der Abendmahlsliturgie am Sonntag: das Testament unseres Herrn[4], die sog. „Befehle der Väter"[5], die ägypt. Kanones Clementis[6], die Kanones des Athanasius[7] öfters.

Wegen des allgemeinen Kirchenbesuches am Sonntag wurde die Begehung der feierlichsten Ereignisse auf diesen Tag verlegt: die Weihe des Bischofs, welcher dann auch die Abendmahlsliturgie hielt, wie uns die sog. ägypt. KO und das Testament unseres Herrn (l. II c. 21)[8] verraten. In späterer Zeit wurde auch das Kirchweihfest an einem Sonntag abgehalten.[9]

Die Sabbatfeier war im Christentum nicht ganz aufgegeben; ja ein sog. Logion Jesu[10] schärft ihre Einhaltung im 2. Jahrh. neu ein. Ori-

[1] Hom. in Genes. VIII 4: Nam et populus cum exisset de Aegypto, tertia die offert sacrificium Deo et in die tertia purificatur. Et resurrectio Domini tertia est die . . . cfr. in Exod. hom. VII 5: volo comparare Dominicum nostrum cum sabbato Iudaeorum.

[2] Cfr. Orig. c. Cels. VIII 21, 22 nennt gemäß der Mahnung Pauli: „Haltet die Tage, Monate, Zeiten und Jahre", als christliche Festtage: Sonntag, Parasceve, Pascha, Pentecostes.

[3] Cfr. Saïd. Nachtrag zur ägypt. KO (c. 75, 24); Joh. Leipoldt, T. u. U. N. F. XI 1 b, S. 28, 45; G. Horner, Canones Eccles. 1904, 213 (äthiop. Text), 353 f. (saïd.).

[4] Testamentum D. N. I. Chr. ed. Rahmani, Moguntiae 1899, S. 75 (I 22). Das Opfer soll nur am Sabbat oder Sonntag und an den Festtagen dargebracht werden.

[5] W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien 1901, 188 (§ 2: Feier des ersten Wochentags mit vielfältiger christl. Begründung, darunter auch mit der Verkündigung des Engels an Maria).

[6] W. Riedel, S. 168 (§ 11).

[7] W. Riedel und W. E. Crum, The Canones of Athanasius, 1904, S. 36 (§ 49), cfr. S. 59 (§ 92); „am ersten Tage der Woche" S. 60 (§ 93).

[8] Ed. Rahmani S. 27, welches ausdrücklich bestimmt: die dominica suscipiat (sc. der Erwählte) manus impositionem. Die Can. Hippolyti (H. Achelis, Die C. H. [T. u. U. VI, 4. Heft 1891] S. 183) verlegen ebenfalls die Bischofswahl und -Weihe mit anschließender Liturgie auf Sonntag. Vgl. Arab. Didaskalie cap. 36 n. 26 (F. X. Funk, Didascalia et Constit. Apost. vol. II. Paderborn 1906. S. 129, 23 ff.). Dieses Fest soll drei Tage lang gefeiert werden als Symbol des Geheimnisses der Auferstehung des Herrn. Die Can. Basilii 46 (Riedel a. a. O. S. 260) geben noch einige rituellen Vorschriften an.

[9] Can. Clementis § 29 (Riedel S. 172).

[10] Logion II V. 4–11 *ἐὰν μὴ σαββατίσητε τὸ σάββατον, οὐκ ὄψεσθε τὸν πατέρα* cfr. Iustin c. Tryphon. 12: *σαββατίζειν τὰ τρυφερὰ καὶ ἀληθινὰ σάββατα τοῦ θεοῦ*). Ch. Wessely, Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur Papyrus (Patrologia orientalis tom. IV 2. fasc.). Paris 1906, 152 f.

genes[1] nimmt in der Exegese von Lev. 26, 8: „in die sabbatorum proponetis ea" Anlaß, auf die Sabbatruhe einzugehen; sie komme da besonders der Seele zugute, welche sich in Gotteserinnerung versenke, sich ihm dadurch nähere, im Glauben an Vater und Sohn verharre und Gebete Gott opfere.

In seinen Homilien in Num.[2] vertritt er den Grundsatz, daß neben der Festlichkeit des unaufhörlichen Opfers auch jene des Sabbats von jedem Heiligen und Gerechten gewahrt werden müsse. Zugleich gibt er an, was für Übungen an Stelle der weltlichen Arbeit[3] an jenem Tage zu treten haben: Kirchenbesuch, wo man die göttlichen Lesungen und Traktate anhören soll, die vom Lektor in unaufhörlicher Reihe vorgelesen werden. „Im Sabbate der Ewigkeit gestattet uns ja Gott einen Festtag zu begehen und mit seinen heiligen Engeln Feste zu feiern, offerentes sacrificium laudis et reddentes altissimo vota nostra . . ."

In der äthiop. Kirchenordnung (c. 66)[4] ist noch eine längere Auseinandersetzung darüber erhalten, daß die Feier des Sabbates nicht allein das Volk Israel angehe, sondern auch das christliche. Deshalb sollen die Knechte und Mägde und alle Angeredeten fünf Tage lang arbeiten, am Sabbat aber und am ersten Tage die Kirche besuchen.[5] Sokrates weiß nun zu erwähnen, daß die Ägypter nicht am Morgen den Sabbat feiern, wie andere Kirchen, sondern durch eine Abendagape. Es scheint aber, daß in späterer Zeit die ägyptische Kirche sich den anderen darin assimilierte; denn nach[6] dem Testament I 22 wird das Opfer am Sabbat, sowie am Sonntag dargebracht. In den Kanones des Athanasius (§ 49, § 59)[7] ist nochmals die Feier des Sabbats und des ersten Wochentages betont.

Die Feier der beiden „Sabbate", des Samstags und Sonntags, dauerte in der ägyptisch-monophysitischen Kirche fort, wovon wir ein Zeugnis in der äthiopischen Kirchenordnung[8] des Königs Zar'a-Jacob von Abessinien haben. In seiner Schrift Maṣḥafa Berhan und in dem Traktate Versân[9] beruft er

[1] In Levit. hom. XIII 5 (Migne 12, 550 C–D): addidit et in die sabbatorum. id est in requie animarum . . .

[2] Hom. XXIII 4: et oportet sanctorum quemque et iustum agere etiam sabbati festivitatem. Vgl. C. R. Gregory, Einleitung in das N. T. Leipzig 1909, 496: Sabbatfeier. Cfr. aus späterer Zeit die arab. Didaskalie can. 38, 5 (F. X. Funk, Didascalia et Constit. apostol. II. Paderborn 1906, 131, 12): Das hl. Opfer steige empor am Sabbat und Sonntag. Vgl. H. Meinhold, Sabbat und Sonntag, Leipzig 1909 (Wissenschaft und Bildung 45. Heft). Joh. Hehn, Der israelitische Sabbat. 1. u. 2. Aufl. 1909 (Biblische Zeitfragen, 2. Folge, Heft 12).

[3] Vgl. W. E. Crum, Coptic Ostraca. London 1902, ostr. 76 (S. 14). Ein *οἰκονόμος* durfte am Samstag und Sonntag seinen *τόπος* nicht inspizieren unter der Strafe, daß er aus dem Klerus ausgestoßen wird.

[4] L. G. Horner, Statuts of the Apostel 1904, 210–213, vgl. Ed. v. d. Goltz, Theol. Literaturzeitung 1905, Nr. 24, Sp. 651, der besonders infolge der Anreden „ye and your slaves and jour servants" Reste einer alten Homilie sieht.

[5] Rahmani S. 35. Testam. l. I c. 22.

[6] Vgl. dazu den saïd. Auszug aus den apost. Konstitutionen, Joh. Leipoldt (T. u. U. N. F. XI Heft 16, S. 28 f. 45) can. 75, 24. G. Horner, The Statuts of the Apostles 1904, 353–355 (saïd. Text-Übersetzung), 213 (äthiop.).

[7] W. Riedel und W. E. Crum, The Canons of Athanasius S. 36, 59, 60.

[8] Dillmann, Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jacob in Abhandlungen der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1884, philosophisch-historische Klasse, Abhandlung II, S. 47 f., ähnlich in seiner Chronik; Dillmann S. 26.

[9] Ebenda S. 48 ff.

sich auf die Kanones der äthiopischen Rechtssammlung Sennodos, welche in den Vorschriften über Heilighaltung des Sabbats auf die soeben genannte Homilie der sog. äthiopischen Kirchenordnung[1] zurückgeht. Die Gründe, die Zar'a-Jacob anführt, sind deshalb hier schon zu finden und decken sich auch in der Herbeiziehung gewisser Bibelstellen. Es war zur Zeit seines Vorgängers ein Schisma in der abessinischen Kirche entstanden,[2] das teilweise durch die Nichtbeobachtung des Sabbats seitens gewisser Kreise, der Könige und Patriarchen, entstanden war. Zar'a-Jacob griff nun auf „die Anordnungen der Apostel" zurück, um eine Einheit in der Sabbatfeier zu erzielen. Auf dem Unionskonzil zu Florenz (4. Febr. 1442) hatte der Delegierte des monophysitischen Patriarchen von Alexandria, Abt Andreas, das Unionsdekret unterzeichnet,[3] „worin denen, welche Beschneidung, Sabbat und andere mosaische Bräuche halten, die Seligkeit abgesprochen wird"; allein allem Anscheine nach war diese Botschaft ohne Wissen des Zar'a-Jacob nach Rom ausgeführt worden, so daß das Dekret in seinem Reiche nicht zur Anwendung kam.

Schon sehr früh galten die Fasttage,[4] Mittwoch und Freitag jeder Woche und die Quadragesima, als besondere Tage für die Christen mit Abendmahlsfeier oder wenigstens Kommunion.[5] Eine gewisse Korrespondenz zwischen der ägyptischen und afrikanischen Kirche[6] läßt sich in dieser Praxis beobachten, wenn das Testament (I 22)[7] berichtet, daß das Opfer an Fasttagen dargebracht wird. Am Abend war dann Wortgottesdienst, von dem auch Sokrates berichtet; konnte der Liturge wegen des Fastens diesen Gottesdienst nicht halten, so durfte er Fische essen und Opferwein trinken. Die Kanones Hippolyts erwähnen ferner, daß die Gläubigen an diesen Tagen kommunizierten; denn[8] „kein Gläubiger soll etwas genießen, bevor er an den Mysterien teilgenommen hat, besonders an den Fasttagen". Den Katechumenen wurde vom Bischof das Brot, welches durch das Gebet gereinigt ist, zugeschickt, „damit sie an der Gemeinschaft der Kirche teilhaben".[9] Auch die

[1] G. Horner, Statuts of the Apostles 210–213. Vgl. zur äthiop. Sennodos, W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Leipzig 1900, 154. O. Braun, Synodos 1901.

[2] Dillmann S. 45, 47.

[3] Dillmann S. 69 f.

[4] Clem. Strom. VII 12: *ἡ τετρὰς καὶ παρασκευὴ ἐπιφημίζονται γὰρ ἡ μὲν Ἑρμοῦ, ἡ δὲ Ἀφροδίτης* . . . Orig. in Exod. hom. VII 5: apparet autem sextam diem nominari illam, quae ante sabbatum ponitur; in levit. hom. X 2 spricht er von 40tägigem Fasten und den beiden Fasttagen am 4. und 6. jeder Woche. Petrus Alex. can XV, der 4. werde gefeiert: *διὰ τὸ γενόμενον συμβούλιον ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ἐπὶ τῇ προδοσίᾳ τοῦ κυρίου· τὴν δὲ παρασκευὴν διὰ τὸ πεπονθέναι αὐτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, τὴν δὲ κυριακὴν χαρμοσύνης ἡμέραν διὰ τὸν ἀναστάντα ἐν αὐτῇ, ἐν ᾗ οὐδὲ γονυκλίνειν παρειλήφαμεν.*

[5] Tertullian de orat. 19 spricht vom Opfer und der Kommunion an Stationstagen. Vgl. H. Achelis, Die Canones Hippolyti (T. u. U. VI 4) 1891, 184 Anm.

[6] Eine gute Illustrierung dazu geben eine Reihe von Ostraca, in welchen sich ein niederer Kleriker vor seiner Aufnahme dem Bischof gegenüber verpflichtet, an diesen Tagen (und an anderen [Sabbat und Sonntag]) enthaltsam zu sein und zu kommunizieren. s. W. E. Crum, Coptic ostraca, London 1902, S. 9 ostr. 29 mit Anm.; ostr. 31, 33 (S. 9 und 10).

[7] Rahmani S. 35, ebenso in der arabischen Didaskalie (ed. Funk, Didascalia vol. II 1906, 131 als c. 38 6).

[8] W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats usw. S. 218 can. 28. Vgl. Can. Clementis § 10. Riedel S. 168.

[9] Can. 20; Riedel S. 214.

Kanones des Athanasius[1] (§ 49) sprechen vom rechtzeitigen Gottesdienstbesuch der Gläubigen am Mittwoch und Freitag, wobei sie die Kommunion erhielten.

Die Kanones des Basilius (can. 29)[2] und die „Befehle der Väter" (§ 3)[3] schärfen noch in späterer Zeit an diesen Tagen der Trauer das Gebot des Kirchenbesuches ein.

Die zeitliche Fixierung der Fastenzeit vor Ostern, des Osterfestes selbst und des Pfingstfestes geschah in der alexandrinischen Kirche jährlich vom Patriarchen aus, der damit einen Festbrief zu verbinden pflegte. Letztere Sitte wurde durch Dionysius von Alexandria (247–265) angebahnt.[4] Pap. Brit. Mus. 729[5] hat uns eine solche Ankündigung aufbewahrt, welche vom Patriarchen wahrscheinlich im Jahre 577 an die ägyptischen Kirchen gerichtet war. Der betreffende Patriarch scheint seinen Osterfestbrief mit Zitaten aus dem Kommentar Cyrills von Alexandria zu Joh. 19, 28 geschlossen zu haben. Er geht dann zur Ankündigung der Fastenzeit mit der Formel über: *ἤδη* (Zeile 10–11) *τοῦ καιροῦ καλοῦντος ἡμᾶς πρὸς τὴν παροῦσαν ὑπόθεσιν.* Der Beginn der 40tägigen Fastenzeit wird dann auf 19. Phamenoth (= 15. März) angesetzt, die Woche des *σωτήριον* Pascha auf 24. Pharmouth (= 19. April), das Fasten hört *ἑσπέρας βαθείας*[6] des 29. Pharmouth (= 24. April) auf, so daß auf den 25. April Ostern fiel,[7] und nach weiteren sieben Wochen Pfingsten. Als Schluß wird noch die Nützlichkeit der Fastenzeit und Festfeier erwähnt: *οὕτω γὰρ ἡμῶν ἑορταζόντων* (Zeile 16 ff.) *διὰ τῆς ἡμῶν πρὸς θεὸν ἱκετείας* werden die Feinde unterjocht; es erwacht Hoffnung auf Friede in der Kirche.

In der Quadragesima sollte das Volk seinen Eifer im Kirchenbesuche steigern und hauptsächlich dem didaktischen Gottesdienste durch Anhören der Schriftlesung, der Hymnen und Lehrworte obliegen.[8] Die letzte Woche und besonders die drei letzten Tage, von Gründonnerstag bis Mitternacht an Ostern, wo das Fasten aufhörte,[9] hatten ihre besonderen Vorschriften. Der

---

[1] W. Riedel und W. E. Crum, The canons of Athanasius of Alexandria, London 1904, S. 36.

[2] W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen 1900, S. 188.

[3] Ebenda S. 246, 247. Der Freitag hat in den „Befehlen der Väter" § 3 die Bezeichnung: „Versammlungstag" (der Muslim), Riedel S. 188.

[4] Belege hierfür (Euseb. h. e. V 25) und die Bestimmungen des nicänischen Konzils über die Osterzeit s. C. Schmidt und W. Schubart, Altchristliche Texte (Berliner Klassikertexte Heft VI) Berlin 1910, S. 87; Vgl. Ed. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln, Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaft. Bd. VIII, Nr. 6.

[5] Grenfell und Hunt, Greek Papyri, second series, Oxford 1897, Nr. 112, S. 163–167.

[6] Vgl. Ostracon Ad. 10 (W. E. Crum, Coptic Ostraca, London 1902), S. 18: Ein Priester Isaac wurde von einem Konfrater *ἑσπέρας βαθείας σαββάτου* essend und trinkend angetroffen; dieser Ausdruck ist auch in den Osterfestbriefen Cyrills v. Alex. gebräuchlich; s. Crum S. 18 A. 1.

[7] Dies traf in den Jahren 482 oder 577 oder 672; aus paläographischen Rücksichten ist 577 als Termin zu wählen.

[8] Testament l. II c. 8, Rahmani S. 127. Die Canones des Athanasius § 31 enthalten mehr äußerliche, keine liturgischen Vorschriften für die Priester; z. B. das Verbot zu baden in dieser Zeit; W. Riedel und W. E. Crum S. 31. § 57 (S. 38) sagt, in der Paschawoche sollen die Priester in der Kirche schlafen.

[9] Testam. l. II 12 (Rahmani 135).

Nachtrag zur ägypt. KO,[1] der sog. saïdische Auszug aus den apostol. Konstitutionen, reserviert die Woche des großen Pascha und die dem Fest folgende ebenfalls der kirchlichen Belehrung, damit die Leute erfahren, wer starb und auferstand, und verbietet daher die Arbeit während dieser Zeit. Mit der feria quinta[2] begannen die ersten Vorbereitungen zur Taufe, mit dem Sabbat die Taufzeremonien. Wie für die Gläubigen auch eine Verschärfung der Fastengebote für die letzten drei Tage eintrat,[3] so sollen sie auch an feria sexta und Sabbat Tag und Nacht beten[4] und singen, Vigilien und nächtliche Antizipationen halten.[5]

Der Osterkreis begann daher mit jenem Tage, an dem *ὁ ἁγιασμὸς τῶν ἀζύμων* und *ἡ προετοιμασία τῆς ἑορτῆς ἐγένετο*,[6] was wohl mit der Bezeichnung der Schrift „erster Tag der ungesäuerten Brote" zusammenfiel (Mt. 26, 17; Mk. 14, 1. 12; Lk. 22, 17; 1. Kor. 5, 7. 8). Ostern ging *παρασκευή*[7] voran, wo ein besonders großer Zulauf des Volkes zur Predigt war.[8]

Ostern war der dritte Tag, an welchem der Herr auferstand, der erste der Erntewoche,[9] wo nach dem Gesetze der Priester die Erstlingsgabe zu opfern pflegte. Die alttestamentlichen Vorschriften, z. B. das mandatum paschae erklärt Origenes allegorisch: pascha nostrum immolatus est Christus (1. Kor. 5, 7),[10] weshalb die Vorschrift war, ein Lamm zu opfern.[11]

Der Ostersonntag hatte auch die Bedeutung als passionis Christi commemoratrix;[12] die Auferstehung des Herrn wird nämlich nicht bloß

[1] Joh. Leipoldt, Saïdische Auszüge aus dem 8. Buche der apost. Konstitutionen, Leipzig 1904 (T. u. U. N. F. XI Heft 16), S. 29, 45; c. 75, 25. Über die 40tägige Fastenzeit s. auch den neuveröffentlichten Osterfestbrief des Alexander von Alex. (saec. VII). Berliner Klassikertexte VI Heft: C. Schmidt und W. Schubart, Altchristliche Texte 1910, S. 84 Zeile 304–311.

[2] Testam. II 6 (Rahmani 121); ägypt. KO c. 45, 46 (ed. Funk, Didascalia usw. II 108 f.); can. Hipp. c. 19 (W. Riedel 210): feria V^a mußten die Täuflinge sich baden.

[3] Ägypt. KO c. 55 (Funk II 115, 3–5); lat. versio der ägypt. KO laterc. 77, 5 (E. Hauler, Didascaliae apostol. fragm. Veronensia latina, Lipsiae 1900, 116); Can. Hippol. c. 22 (W. Riedel a. a. O. S. 215). Die Passahspeise ist Brot, Salz und Wasser.

[4] Cfr. Can. Athan. § 69 (W. Riedel u. W. E. Crum 1904) S. 39.

[5] Testam. I. II c. 18 (Rahmani S. 139). Origines, In Isa. V 2, sagt schon, daß an Parasceve und am Passafest selbst der Besuch des Gottesdienstes besonders zahlreich war.

[6] Klemens, Fragmente *περὶ τοῦ πάσχα* (Chron. Paschale 7; Stählin III 216, 30). Vgl. K. G. Goetz, Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtl. Entwicklung, 1906 (1. Aufl.) S. 203.

[7] Orig. in Isa. hom. V 2 (Migne 13, 236 B): et quia nunc populi multitudo est propter Parasceven, et maxime in Dominica die . . .

[8] Vgl. Testamentum I. II c. 18 (Rahmani S. 139).

[9] Fragmente *περὶ τοῦ πάσχα* (Chron. Pasch. 7), Stählin III 217, 9: *τῇ γοῦν τρίτῃ ἀνέστη ἡμέρᾳ, ἥτις ἦν πρώτη τῶν ἑβδομάδων τοῦ θερισμοῦ, ἐν ᾗ καὶ τὸ δράγμα ἐνομοθετεῖτο προσενεγκεῖν τὸν ἱερέα.*

[10] In Num. hom. XI 1 (Migne 12, 642 B). Simili modo invenies etiam de azymis et de caeteris festorum dierum observantiis scriptum (I Cor. 5, 8: azmyis sinceritatis et veritatis).

[11] In Num. hom. V 1 (Migne 12, 603 B): cum sciret (sc. Moyses) verum Pascha immolandum esse Christum, ovem corporalem immolare mandat in Pascha.

[12] Orig. in Isa. hom. V 2 (Migne 13, 236 B): et quia nunc populi multitudo est propter Parasceven, et maxime in Dominica die, quae passionis Christi commemo-

einmal im Jahre, sondern meist alle Woche gefeiert; daneben galt er als allgemeines Tauffest.[1]

Bei der doppelten Bedeutung des Osterfestes, als Tages des Opfers und der Auferstehung des Herrn (1. Kor. 5, 7: *τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός*), wo man vom Fleische des Logos ißt (*ἐσθίοντα τῆς σαρκὸς τοῦ λόγου*), und als Tages des *διαβητήριον* (des Durchgangs durch das Taufwasser oder bei den schon Getauften des Übergangs von den weltlichen Beschäftigungen zu Gott),[2] eilte jeder in seine Stadt. Der Vollkommene spricht da in Wahrheit: *συνανέστημεν τῷ Χριστῷ* (Koloss. 2, 12; 3, 1) und (Ephes. 2, 6): *συνήγειρε καὶ συνεκάθισεν ἡμᾶς ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ*.

In der Beschreibung der Taufnacht, der Beteiligung der Katechumenen, Taufkandidaten und der Gläubigen ergänzen sich die Kanones Hippolyts (can. 19)[3] und das Testament unseres Herrn (l. II c. 19 und 20), wobei man die Bestimmungen in cap. 20 als Nachtrag zu den voraufgehenden Vorschriften zu fassen hat. Die Täuflinge versammelten sich bereits am Samstagabend in der Taufkapelle; „sie wachen die ganze Nacht beim heil. Worte (d. i. bei Lesungen) und bei Gebeten". Gegen Morgen,[4] beim Hahnenschrei, folgen die weiteren Taufzeremonien nebst Firmung[5] und der sich anschließenden Abendmahlsliturgie — ad implendum mysterium paschae.[6] Dabei sollten die Gläubigen anwesend sein. Niemand durfte bis zum Morgen schlafen,[7] auch nicht die Kinder.[8] Vor[9] der Begehung des Passah sollten die Gläubigen ihre Körper mit Wasser waschen; die ganze Gemeinde soll ein Licht haben; denn in dieser Stunde machte der Erlöser die ganze Schöpfung frei . . ., weil er von den Toten auferstand und zum Himmel aufstieg" usf.

ratrix est (neque enim resurrectio Domini semel in anno, et non semper post septem dies celebratur). Die arab. Can. Clementis § 26 (Riedel S. 170) enthalten Bestimmungen über die Zeit des Osterfestes.

[1] P. Drews, Taufzeiten in Herzogs-(Haucks) RE XIX, 3. Aufl. 1906, 444, 15 f. 19. Das Testament l. II c. 6 (Rahmani 121) spricht von Ostern als Tauffest: baptizentur autem diebus paschae.

[2] C. Cels. VIII 22 (Koetschau 1899, 239, 16 ff.). Orig. in Ps. 118, 1: *πρὶν . . . ἔλθῃ ἡ ὀγδόη τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡμέρα, ὅλος ὁ κόσμος ἀπερικάθαρτος ἦν καὶ ἀκρόβυστος· ὅτε δὲ ἦλθεν ἡ ὀγδόη τῆς ἀναστάσεως Χριστοῦ ἡμέρα, ἀθρόως πάντες ἐκαθαρίσθημεν ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ, συνταφέντες καὶ συναναστάντες, ὡς φησὶν ὁ ἀπόστολος.*

[3] W. Riedel S. 213. Sie erwähnen nicht ausdrücklich Ostern als Taufzeit; Achelis, Can. Hipp. 1891, S. 92, 183.

[4] Die Taufe wurde während der Reihe von Lesungen erteilt; waren Täuflinge schon vom Nachmittag an in dem Baptisterium, so wurden sie nach einer Lektion getauft. Testam. l. II c. 19, 20.

[5] Vgl. Origenes selecta in Exodum (Migne 12, 284 D): *μετὰ δὲ τὸ χρισθῆναι ἡμᾶς, τουτέστι πιστεῦσαι εἰς τὸν Χριστόν, τότε καὶ ἐπὶ τὴν βρῶσιν ἔρχεσθαι κελευόμεθα, μήτε δὲ ὠμά, μήτε ἑψημένα ἐν ὕδατι, ἀλλ' ὀπτὰ πυρί*; cfr. hom. VII in Exod. 4 (Migne 12, 344 B) und hom. XI in Exod. 7 (Migne 12, 381 C); hom. I 8 in libr. reg. (Migne 12, 1004 C—D): Isaak der Typus eines Neugetauften.

[6] Testament l. II c. 19, 20; in dem kopt.-arab. Testament wird die Messe noch „die sabbati", also vor Mitternacht gehalten, so daß um diese Zeit die ganze Feier beendet war. Test. l. II c. 8 (Rahmani S. 127): sabbato autem ultimo vigilent nocte (fideles in ecclesia), cum exorcisantur catechumeni, usque ad mediam noctem eiusdem sabbati.

[7] Can. Hipp. can. 38, Riedel S. 223.

[8] Testament, Rahmani S. 139.

[9] Can. Hipp. 38.

Die Gläubigen[1] empfingen bei der Abendmahlsliturgie die Kommunion; öfters mußte es eingeschärft werden, daß sie vorher nichts genießen durften, da die Versuchung wegen der langen Dauer des nächtlichen Gottesdienstes nahe lag.[2] Die Gläubigen, welche damit ihren religiösen Pflichten Genüge getan zu haben glaubten und sagten: „Ich bin getauft und habe am Leibe des Herrn kommuniziert", aber dann das Böse liebgewannen, werden noch durch eine Predigt (am Schlusse der Can. Hippol.) zur Beobachtung der Gebote Gottes ermahnt.[3]

Von einer Feier der Oktav von Ostern, des „neuen Sonntags",[4] an dem Christus zu den Zwölfen im Zönakulum auf dem Berge Sion trat, ist nur in den verhältnismäßig späten Can. Clem.[5] (§ 26) die Rede.

Ebenda ist die Feier „Christi Himmelfahrt" erwähnt, und zwar „40 Tage nach seiner Auferstehung", die uns aber schon bei Amphilochius von Ikonium[6] und dann für Ägypten im saïdischen Nachtrag[7] (= Auszug aus dem 8. Buche der apost. Konstit.) zur ägypt. KO bezeugt ist.

Die arab. Can. Clem. schließen an die Erwähnung des Festes Christi Himmelfahrt die Mahnung: „Veranstaltet ferner das Rosenfest,[8] welches die Heiden vor euch ihren Göttern zu feiern pflegten: ihr aber sollt es für die Mutter des Lichts feiern, wie es der Mann Gottes befohlen hat, das Gefäß des Geistes . . . Paulus der Auserwählte." Man möchte geneigt sein, in diesem Feste jenes der *μεσοπεντεκοστή* zu sehen, wo Amphilochius von Ikonium[9] eine Predigt hielt und dessen Bedeutung dahin charakterisiert, daß es *τὴν ἀνάστασιν ὑπέδειξε, τὴν πεντεκοστὴν δακτυλοδεικτεῖ, τὴν ἀνάληψιν σαλπίζει.* Unser Kanon würde nun den tiefen Grund der Einführung

[1] Damit war nun auch die Fastenzeit zu Ende. Die einen fasteten *πρὸς τὴν ἀλεκτοροφωνίαν* (wie in Rom), die anderen hörten *ἀφ' ἑσπέρας* des Ostertages auf. s. Dionys Alex. can 1, je nachdem die Feier schon vor Mitternacht oder erst am Morgen ihr Ende erreichte. Testam. l. II c. 12 (Rahmani S. 135): paschae solutio fiat media nocte, quae sequitur sabbatum. Nach Testam. l. II c. 20 (Rahmani 141) sollten die Katechumenen unter Handauflegung, nachdem sie von der Eulogie erhielten, zuerst entlassen werden. Witwen, Jungfrauen und die Neugetauften blieben die ganze Nacht unter Gebet in der Kirche.

[2] Ägypt. KO can. 55 (Funk, Didaskalia a. a. O. II 115, 3–5), lat. versio laterc. 77, 5 (E. Hauler, Didasc. apost. 1900, 116), ebenso can. Hipp. can. 19, 16 (Riedel S. 213). Den Kranken wurde die Kommunion nach Hause gebracht, Testam. l. II c. 20 (S. 139, 141).

[3] W. Riedel a. a. O. S. 224–229. Nach den Can. Athan. § 66 (W. Riedel und W. E. Crum S. 43; cfr. S. 131) soll der Priester den Armen an Ostern, Pfingsten und Epiphanie die Füße waschen.

[4] W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen a. a. O. S. 171. Es scheint übrigens schon Origenes in Ps. 118 V. 1 eine Oktav anzuzeigen, als secundum Pascha.

[5] Ebenda S. 171.

[6] K. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern. Tübingen 1904, 105 f.

[7] Can 75, 26 f. (Leipoldt [T. u. U. N. F. XI 16] S. 29, 46). S. 39 in der zweiten kopt. Hs. (Paris. copt. 130, 3) fehlt die Erwähnung des Himmelfahrtsfestes (*ἀνάληψις*). Es kam zweifellos durch Vermittlung der apostol. Konstitutionen nach Ägypten.

[8] § 26 Riedel S. 171; er zitiert dazu Kraus, RE der christl. Altertümer II 701. Holl a. a. O. S. 105 A. 2 macht auf N. Nilles, Zeitschr. f. kathol. Theol. 1895, 169 ff. aufmerksam, der zuletzt über das Fest *μεσοπεντεκοστή* schrieb.

[9] Holl a. a. O. S. 106.

des Festes angeben, welches den langen Zeitraum zwischen Ostern und Pfingsten belebt.

Die Feier des Pfingstfestes ist schon bei Origenes bezeugt (c. Cels. VIII 22),[1] als jener Tag, an welchem sich die Christen inniger mit ihrem Herrn verbinden. Eigentlich könne jeder Tag ein Pfingsttag genannt werden, da er voll von Gebet und Bitten ist, daß man des gewaltigen vom Himmel wehenden Windes würdig werde, um der Schlechtigkeit und ihrer Begleitumstände unter den Menschen Einhalt zu gebieten und sie verschwinden zu machen; man möge ferner eines Fünkchens von der Feuer(zunge)sprache, die von Gott ausgeht, teilhaftig werden.

Die ägyptischen Kirchenrechtssammlungen sprechen natürlich öfters von der Begehung des Pfingstfestes: die Kanones des Athanasius § 66;[2] das Testament D N I Chr. lib. II 12;[3] die Can. Clem. § 26[4] und der saïd. Auszug aus dem 8. Buche der apostol. Konstitutionen[5] = Nachtrag zur ägypt. KO.

Zwei Zeugen erwähnen auch bereits das Geburtsfest des Herrn,[6] unterschieden vom Tauffest Christi, deren ältester wieder auf die apostol. Konstitutionen, also auf Syrien hinweist, von wo aus die Feier nach Ägypten kam. Der Nachtrag zur ägypt. KO, dieser Auszug aus dem 8. Buche der syr. Rechtssammlung, ist der erste Zeuge für die Bekanntschaft dieses Festes in Ägypten. F. X. Funk[7] hat hierin mit Recht ein Datierungskriterium für die Einbürgerung dieses Nachtrags in Ägypten erblickt, da das Weihnachtsfest hier nicht vor dem Patriarchen Cyrill oder nicht vor 400 eingeführt sein mochte. Weder die Konones Hippolyts, noch das Testament erwähnen etwas von diesem Feste.

Die Feier des Geburtsfestes des Herrn scheint in späterer Zeit sich nicht mehr auf den einen Tag des 25. Dezembers beschränkt zu haben, sondern sogar monatlich begangen worden zu sein; denn der abessinische König Zar'a-Jacob verordnete, „daß man am 29. jeden Monats das Geburtsfest Christi

---

[1] Koetschau 1899, S. 239, 19 f. *ἐν ταῖς τῆς πεντεκοστῆς ἡμέραις . . . σχολάζει τῇ δεήσει καὶ τῇ προσευχῇ.*

[2] W. Riedel und W. E. Crum a. a. O. 1904, S. 43, 131.

[3] Ed. Rahmani S. 135. Die Rubrik lautet: episcopus ante oblationem sacrificii congruenter dicat dicenda ad oblationem, cum alba induti ab invicem suscipientes dicant „Alleluia".

[4] W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen usw. 1900, S. 171.

[5] Can. 75, 26 f. Leipoldt, T. u. U. N. F. XI 16, 29, 46.

[6] Herm. Usener, Das Weihnachtsfest I. Teil (c. 1–3) 2. Aufl. besorgt von H. Lietzmann, 1910. In den späten can. Basil. (c. 7. Jahrh.) § 30 (W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen S. 247) ist eine Verordnung über den „Tag der hl. Geburt unseres Erlösers von der hl Maria" . . . zitiert, welche auf die „Zeit, in welcher sich die heilige Synode in Nicäa versammelte", zurückgehen soll, daß wir nämlich an ihm „in der Nacht kommunizieren sollen". Fr. Boll, Griech. Kalender, 1. Das Kalendar des Antiochus in Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. d. Wissensch. 16. Abhandl. 1910, 41 f.: über 25. Dez. im ägypt. griech. Kalender.

[7] Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen III. Bd., Paderborn 1907, 371, 373, tritt der These Erbes entgegen (Zeitschr. f. Kirchengesch. 1904, 1905), das Fest sei durch den Konstantin d. Gr. von Rom nach KPel gebracht und in Kleinasien c. 344 gefeiert worden. K. Holl, Amphilochius a. a. O. 1904, 107 ff. zeigt, daß es c. 370 nach Kleinasien kam, wo Basilius für dessen Feier eintrat, von wo es c. 379 nach Antiocheia und KPel eingebürgert wurde.

feiern soll, zugleich zum Gedächtnis seines Sieges über einen seiner Feinde (Arwê Badlâŋ)".[1]

Das Fest „Epiphanie des Herrn", „denn[2] an jenem Tage ist die Gottheit Christi offenbar geworden", oder meist benannt „Fest der Taufe Christi", ist schon bei Origenes[3] bezeugt. In den Kanones des Athanasius ist die Feier auf den 11. des Monats Tubah (Tobi) fixiert, die Can. Basil.[4] verweisen für die Vorschrift, daß alle Gläubigen am Theophaniefeste kommunizieren sollen, auf eine Verordnung der Synode von Nicäa.

Außer diesen Festtagen scheint schon früh auch die tägliche Feier in Ägypten, wie in Afrika,[5] aufgekommen zu sein. Im 3. Jahrhundert soll schon „Hippolyt über die Frage geschrieben haben: de eucharistia an accipienda quotidie".[6]

An die Übung einer täglichen Abendmahlsfeier in Ägypten kann man in Anbetracht einer Stelle bei Origenes denken, wo er die Bitte des Vaterunsers: „unser tägliches Brot gib uns heute",[7] auf das Abendmahl deutet. Schon vor ihm spricht Klemens von Alexandria[8] von einem Trank der Unsterblichkeit, den der Christ jeden Tag nimmt. Ein andermal (in Genes. hom. X 3) bemerkt Origines, daß jeder Tag ein „Herrntag" sei,[9] und daß jene Gott hassen, welche meinen, nur ein Tag sei der Herrntag; der Christ komme seinen Verpflichtungen nicht nach: „nisi ergo cottidie venias ad puteos, nisi cottidie haurias aquas" . . . „Christiani omni die carnes agni comedunt, id est carnes verbi Dei cottidie sumunt." In c. Cels. VIII 22 sagt Origenes geradezu, daß alle Tage *κυριακαὶ ἡμέραι* sind, da an ihnen das Paschalamm geschlachtet und genossen werde, der *λόγος*.

Die Übung war auf dem Lande nicht streng durchzuführen; die Land-

[1] Dillmann, über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jacob in Abhandlungen der Kgl. Akademie der Wiss. zu Berlin 1884, II. Abhandlung der phil.-hist. Klasse, S. 26, 29.

[2] Nachtrag zur ägypt. KO (= saïd. Auszug aus AK VIII) Leipoldt T. u. U. N. F. XI 16, S. 29, 46 can. 75, 26–31.

[3] Hom. in Ezech. I 4: eo enim mense, qui apud Romanos Ianuarius nuncupatur, baptismum Domini factum esse cognoscimus: im saïd. Auszug aus AK VIII und in den Can. Athan. § 66 (Riedel und Crum S. 43, 131).

[4] Can. 30, Riedel, Die Kirchenrechtsquellen S. 247. Theophanie u. Weihnachtsfest s. Holl, Amphilochius von Ikonium S. 108.

[5] Bei Tertullian und Cyprian s. H. Achelis, Die Can. Hippolyti (T. u. U. VI 4) 1891, 184.

[6] Achelis a. a. O. S. 185: „nach einer nicht zu beanstandenden Nachricht bei Hieronymus" (ep. 71 ad Lucinium n. 6).

[7] De orat. 27, 1 (Koetschau II 363, 23): Mt. 6, 11 lese: *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον*, während Lk. 11, 3 überliefere: *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν καθ᾽ ἡμέραν*.

[8] Quis dives salvetur 23, 4 (Stählin III 175, 11): *ἐγώ σου τροφεὺς ἄρτον ἐμαυτὸν διδούς* (vgl. Ioa. 6, 50 f.), *οὗ γευσάμενος οὐδεὶς ἔτι πεῖραν θανάτου λαμβάνει, καὶ πόμα καθ᾽ ἡμέραν ἐνδιδοὺς ἀθανασίας*.

[9] Nach Origenes wird auch bei Rekonziliation eines Sünders die hostia salutaris dargebracht (immolatur); in levit. hom. V 12 s. Cabrol-Leclercq, Monumenta ecclesiae liturgica vol. I 1900, nr. 1177 und 1227 (in Num. hom. X 2): Hostia autem cum immolatur, ad hoc immolatur, ut eorum, pro quibus iugulatur, peccata purgentur . . . Qui autem adsistunt altari, ostenduntur fungi sacerdotis officio. Sacerdotis autem officium est, pro populi supplicare peccatis.

bewohner mußten wenigstens an den Festtagen dem Gottesdienste beiwohnen; in der Stadt dagegen soll der Christ jeden Tag zur Kirche kommen.[1]

In der arabischen Didaskalie[2] lautet daher eine Vorschrift für den Bischof: operam navet, ut sumat mysteria cottidie, außer es liegt ein dringender Verhinderungsgrund vor. Eine Begründung dieser Übung erhalten wir noch aus einer spätägyptischen Urkunde, aus einem Traktat des Zar'a-Jacob von Abessinien (beginnendes 15. Jahrh.), der fragt: „Auf welchen Grund hin man denn in der Kirche immer das Meßopfer darbringe, als auf den Grund der gesetzlichen Vorschrift von dem ununterbrochenen Dienst Gottes im Heiligtum?"[3]

Die tägliche Abendmahlsfeier[4] mochte aber aus praktischen Gründen gehalten worden sein. Es war altchristliche Sitte, am Tage des Martyriums eines Glaubenszeugen jährlich seiner zu gedenken, eine Übung, welche sich wohl bald auf alle verstorbenen Mitglieder der Gemeinde ausdehnte.[5]

Ähnlich wie die ägyptischen Quellen des 4. und 5. Jahrh. verlangen die Kanones des Klemens (§ 17), man soll der Toten am 3. Tage, am 9. 12. 30. und 40. Tage und am Jahrestage gedenken, am 40. Tage nach dem Begräbnis deshalb, weil die Seele da vor Christus tritt, um Lohn und Strafe für ihre Handlungen zu erhalten.[6] Dieselben Kanones § 26[7] schärfen ein: „Gedenket eurer Toten zu jeder Zeit bei den Sakramenten; denn das nützt ihnen sehr und bringt sie nahe zu Christus." Die Can. Basil. can. 31 sprechen von Opfern am. 3. 7. und 14. Tage, die in der Kirche für die Toten dargebracht werden.[8]

Dem Anlasse, daß die Todestage der Märtyrer gebucht wurden, verdanken wir unsere Heiligenkalender; leider besitzen wir keinen

---

[1] Can. Athan. § 49. W. Riedel und W. E. Crum, The Canons of Athanasius of Alexandria. London 1904, S. 36, 122.

[2] c. 33 n. 7: Funk, Didascalia et Constitutiones apostolorum II. Band 1906, 123, Zeile 15, 20.

[3] Dillmann, Abhandlungen 1884 a. a. O S. 48.

[4] Auch in der alexandr. Kirche ist (wie bei Cyprian für die afrikan. Kirche erwähnt wird) die Rekonziliation eines Büßers in Verbindung mit dem Opfer gefeiert worden. Orig. in levit. hom. V c. 12; hom. in Num. X 2: hostia cum immolatur, ad hoc immulatur, ut eorum pro quibus iugulatur, peccata purgentur. Orig. in libr. iudic. hom. I 5: debemus . . . operari opera Domini . . . attente, ut inveniamur et nos in diebus Iesu Christi et in diebus sanctorum seniorum eius apostolorum, cum quibus et societatem coelestis haereditatis mereamur accipere . . . Orig. ad Rom. IX 12: memoriis sanctorum communicantes . . . et meminisse sanctorum sive in collectis sollemnibus, sive pro eo, ut ex recordatione eorum proficiamus aptum et conveniens videtur.

[5] Saïd. Auszug aus AK VIII (Joh. Leipoldt, T. u. U. N. F. XI 16, 1904 S. 31, 50) can. 76 mit alttestam. Begründung der Feier des 3. 7. 30. und Jahrestages. Can. Hippol. 33 (H. Achelis, T. u. U. VI 4, 1891, 183, W. Riedel S. 222 f.). Die Feier hieß *ἀνάλημψις*, Abendmahlsgottesdienst mit folgender Totenagape.

[6] Riedel S. 169. Nach den syr. AK VIII ist die Totenfeier auf den 9. und 40. Tag festgesetzt; s. Leipoldt a. a. O. S. 6 und T. u. U. N. F. X 1, 133: Schenute von Atripe.

[7] Ebenda S. 170.

[8] Riedel S. 248. Zugleich wird hier gewarnt vor dem Unfug, daß Christen über den Gräbern ihrer Verstorbenen oder der Märtyrer Gebäude errichteten, damit sie so nah als möglich bei ihnen seien oder dort für Tote und Lebende beten (statt in der Kirche), was von einigen „zu schamlosem Gewinne" ausgenutzt wurde.

altägyptischen.[1] Die früheste Urkunde, welche die Feier der Märtyrerfeste für Ägypten vorschreibt, ist eine aus Syrien entlehnte, der saïd. Auszug aus AK VIII, jener Nachtrag zur ägypt. KO (saec. IV–V); sie sagt:[2] es sollen gefeiert werden die Tage der Apostel, der Tag des Erzdiakons und Martyrers Stephanus[3] und auch die der anderen heiligen Märtyrer. Und dann schreiben die Kanones des Athanasius[4] vor, die sicherlich hierin spätere Zeit als Mitte eine des 4. Jahrh. verraten, daß alle Märtyrerfeste mit Vigilien, Psalmengesang, Gebeten und heiligen Lesungen, mit Darbringung des Opfers gefeiert werden sollen. Das Testament unseres Herrn und die Kanones Hippolyts erwähnen nichts von diesen Festen.

Erst nach dem Konzil zu Ephesus oder noch später scheinen Marienfeste in Ägypten aufgekommen zu sein, Zar'a-Jacob[5] nennt die Feier von 32 solcher Feste;[6] er verordnet ferner, daß jeden Monat (am 12. Tage) das Fest Michaels, ebenso die Tage aller Heiligen (Propheten und Apostel), Erzengel,[7] himmlischen Priester, der vier ζῶα durch Almosen, Opfergaben und Speisung der Armen begangen werden sollen.

Ein Reihe von Fragmenten christlicher Heiligenkalender haben uns die Ostraca aufbewahrt, welche von den uns bekannten koptischen Synaxarien und Kalendern[8] teilweise stark abweichen. In einem Ostracon[9] sind noch Teile des Kalenders des Monats Choiakh erhalten, in einem anderen[10] sind das Fest am Ende der Fasten, und Festtage des Herrn und Mariä im Monat Tybi erwähnt.

---

[1] Trotz der vielen Christenverfolgungen, welche auch Ägypten heimsuchten. Vgl. Dionys. Alex. ep. ad Alexandrinos 10 n. 1 (Feltoë 80 Zeile 7, 81 Zeile 4) spricht von einer Unmenge von Opfern: *φαιδροτάτην δὲ πασῶν ἤγαγον ἑορτὴν οἱ τέλειοι μάρτυρες εὐωχηθέντες ἐν οὐρανῷ.*

[2] Can. 75, 30–31 (Leipoldt, T. u. U. N. F. XI 16, 1904, 29, 46); cfr. arab. Didask. c. 38, 5 (F. X. Funk, Didasc. et Constit. apostol. vol. II 131, 12) spricht von Festtagen, die während der Woche fallen.

[3] Der Stephanstag war in Kleinasien schon zur Zeit des Amphilochius von Ikonium gefeiert: K. Holl, Amphiloch. von Ikonium, Tübingen 1904, 105; er glaubt schließen zu können, daß dort dessen Fest schon am 26. Dezember gefeiert wurde.

[4] § 91, 92 (W. Riedel und W. E. Crum S. 58); vgl. Can. Clement. § 21 (Riedel, Die Kirchenrechtsquellen usw. S. 169); Can. Basilii § 30 (Riedel S. 246 f.).

[5] Dillmann, Abhandlungen 1884, 26. Vgl. Wüstenfeld, Koptisches Synaxarium, Gotha 1879.

[6] K. Holl, Amphilochius von Ikon. S. 104 zeigt, daß Amphil. bereits das Fest „Hypapante" in seiner Heimat kannte, und zwar wahrscheinlich schon als 40. Tag zum 25. Dez., also am 2. Febr., während es nach hierosol. Brauch als Quadragesima zum 6. Jan. gefeiert wurde.

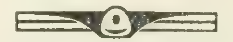
[7] Die einzelnen Namen der Propheten und Erzengel mit den Monaten, in welche ihre Feste fallen, sind bei Dillmann S. 50 f. aufgezählt.

[8] Nik. Nilles, Kalendarium Manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis tom. I und II. Oenip. 1897; im 2. Bd. S. 693 koptischer Heiligenkalender; ein ähnlicher Kalender bei S. C. Malan, The Calendar of the coptic church (Original documents of the coptic church vol. II) London 1873, translated from an arabic Ms. Das Kalendar beginnt mit dem 29. August.

[9] W. E. Crum, Coptic ostraca, London 1902, ostr. 26 S. 5 und Anmerkungen.

[10] Crum a. a. O. ostr. 27 S 5 Über die Ausgaben der neuesten ägyptischen Synaxarien durch Forget, Guidi und L. Desnoyers s. Chrys. Baur im Kirchl. Handlexikon 46. Lieferung 1911, Sp. 2271 und H. Kellner, Heortologie 3. Aufl. 1911, 280 ff.

Als Quellen zur Feststellung lokaler Festkalender sind die Perikopenverzeichnisse für die Lesungen in der Liturgie nicht zu unterschätzen. Meistens bieten sie in zusammenhängender Weise die Lektionen der Ferien[1] und als Gegenstück die Lektionen an den Festtagen,[2] so daß daraus ein ganzer Kalender rekonstruiert werden kann.



Das Heilandsbild des Rubens.

Von Dr. phil. Walter Rothes, München.

Wie wir, wenn sein Pinsel die Heiligen des Himmels verherrlicht, die hehre Gottesmutter preist, das Schmettern von Siegesfanfaren zu vernehmen wähnen, so sind es nicht minder Triumphgesänge, die uns aus des Rubens künstlerischen Verewigungen des Gottmenschen entgegentönen. Nicht als ob seine Kunst in auffallender Weise Themen des göttlichen Triumphes, Verklärung, Auferstehung, Himmelfahrt bevorzugt hätte, nein, selbst bei Schilderung seines Leidens, selbst am Marterholz auf Golgatha weist Rubens uns den Heiland als „heiligen, starken", als siegenden Gott, als göttlichen Sieger vor.

Die „Verklärung auf Tabor" zeigt ein Bild im Museum zu Nancy. Moses und Elias umgeben den im Wolken- und Strahlenglanze schwebenden Gottessohn. Wie von solcher überwältigender Herrlichkeit erdrückt, sind die drei Apostel, die den Herrn auf die Höhe des Berges begleiteten, zu Boden gefallen. Unterhalb links sehen wir aufgeregte Apostelgruppen, die den Angehörigen des besessenen Knaben auf der Gegenseite den verklärten Heiland als allein möglichen Retter in der Not vorführen. Daß die Verbindung der „Verklärung" mit der „Heilung des besessenen Knaben" der Raffaelschen Transfiguration im Vatikan entlehnt ist, liegt auf der Hand. — „Jesu Taufe im Jordan durch Johannes" sehen wir in einem Gemälde des Museums zu Antwerpen. Nur mit einem Schurze bekleidet steht der Heiland, — ein prächtiger, lichter Akt — im Wasser. Unter einem Baume, am nahen Ufer, in graue Schatten gehüllt, nimmt Johannes die Taufhandlung vor und gießt mit einer Schale Wasser über des Erlösers Haupt, über das der Hl. Geist als Taube herabschwebt und kleine Putten schwirren. Links vom göttlichen Täufling schweben zwei große dienende Engel mit Badetüchern über den Wassern; rechts, auf dem Lande, kleidet sich Volk aus und an, das bereits getauft ist oder der Taufe harrt. — Den göttlichen Wundertäter preist die „Auferweckung des Lazarus" im Kaiser Friedrich-Museum zu Berlin. Die weit geöffneten Arme des Heilands scheinen den mühsam aus der Gruft sich

---

[1] Vgl. De Lagarde, Die koptischen Handschriften der Göttinger Bibliothek, Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen Bd. XXIV 1879, S. 12 f: cod. oriental 125, 9: ähnlich 125, 12, 13, 14 (S. 17 f. 23, 27 f. 30, 34); cod. oriental 125, 15 (S. 38 ff).

[2] Festkalender in cod. oriental Götting. 125, 7, 8 (de Lagarde S. 6 f. 9 f.) cod 125, 8 aus dem J. 1336: Herrn-, Marien- und Heiligen-Feste. Vgl. auf syrischem Gebiete Ant Baumstark, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten, Paderborn 1910, S. 159—293 das Kirchenjahr behandelnd.

ans Tageslicht heraufarbeitenden Lazarus mit magnetischer Kraft emporzuziehen. Die beiden körperlich sehr kräftig gegebenen Schwestern des Lazarus und noch zwei Männer sind dem zu neuem Leben Erweckten, dessen dankbarer Blick den Heiland trifft, behilflich. — Den wunderbaren Fischzug, der auf des Heilands Wink reichste Ernte brachte, feiert ein Bild in Notre Dame zu Mecheln. Auf dem Mittelstück des Triptychons neigt sich im Kahne Petrus vor Christus. Es reißen fast die Netze, so voll von Fischen werden sie von den anderen Aposteln ans Land gezogen. Auf den Seitenflügeln werden von Männern und Mägden die Fische entgegengenommen, getötet, zubereitet. — Ein verwandtes Stück, mit Fischfang vom Boote aus im Hintergrund, besitzt das Museum zu Nancy: Auf den Wogen des Meeres schreitend reicht Christus dem versinkenden Petrus rettend die Hand. — „Die Ehebrecherin vor Christus" gibt Rubens auf einer Tafel des Königlichen Museums zu Brüssel, welche alle Personen in Zweidrittelgestalt, ohne die unteren Extremitäten, gibt. Die Verschämtheit in der Physiognomie der üppig gewachsenen Ehebrecherin kommt nicht schlecht zum Ausdruck. Das Schlichte, Milde, Verzeihungsvolle im Antlitz des Erlösers steht in wirkungsvollem Kontraste zu den köstlich individualisierten, scharf geprägten Gesichtszügen der beiden Pharisäer im Vordergrunde rechts. Als ein alles Reale auch in der biblischen Kunst stark bevorzugender Künstler erweist sich unser Meister nicht minder im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Museum zu Antwerpen). Wir vermeinen hier zunächst ein Genrestück landwirtschaftlichen Lebens zu sehen. In wenige Lumpen mangelhaft gehüllt, kniet der verlorene Sohn, der soeben zurückgekehrt ist, im Wirtschaftshofe seines Vaters. Knechte, Mägde, Pferde, Rinder, Ferkel füllen gut und lebendig den noch mit landwirtschaftlichem Apparat aller Art versehenen Raum. Das Stück „Jesus bei Simon dem Pharisäer" (Eremitage zu Petersburg) zeigt eine Fülle interessanter und charakteristischer Typen bei den Tischgenossen und den die Speisen auftragenden Bedienten. Dem am Tafelende rechts erhöht sitzenden Heiland trocknet die niedergekniete Magdalene mit ihren Haaren den Fuß. Ist bei diesem Bilde venetianischer Einfluß unschwer zu konstatieren, so erst recht bei dem Abendmahle im Brerapalast zu Mailand. Und zwar ist das Muster Tintoretto, nicht nur in Farben- und Lichtgebung, sondern auch das Motiv: „Jesus segnet gerade das Brot" stammt von diesem Maler.

In vielen Schilderungen des göttlichen Leidens spielen die den Venetianern abgelauschten Farben- und Lichtprobleme bei Rubens nicht minder eine große Rolle. Anderseits sind gerade diese venetianisch beeinflußten Stücke nicht diejenigen, in welchen sich die ursprüngliche echt Rubenssche Kraft am vollsten und am glänzendsten offenbart. Hierhin gehört die „Dornenkrönung" in der Kapelle des Hospitals zu Grasse. Wie hier in dem Säulenvorhof mit Treppengang, wo der Dornenkrönung und Verspottung erleidende Heiland sitzt, von einer Deckenlaterne Licht sich verbreitet und in die dunkeln Schatten des Raumes sich mischt, wie Linnentuch und Heilandskörper eine neue Lichtquelle bilden, das weist auf meisterhafte Durchdringung der von Venedig übernommenen künstlerischen Beleuchtungsfragen. Die charakteristische Äußerung Rubensscher Kraft vermissen wir dagegen in Gebärdenspiel und Aktion der handelnden Personen sowie in der Durchführung des Ganzen. In der „Geißelung" der Paulskirche zu Antwerpen siegen ebenfalls die Beleuchtungsfragen über jene der Charakteristik. Dagegen sind die beiden ziemlich gleichartigen

Darstellungen der Kreuztragung im Reichsmuseum zu Amsterdam und im Königlichen Museum zu Brüssel wieder echteste Kunstdenkmäler eines starken nordischen Realismus. Wie der Zug markiger Männer, gesunder Frauen und Kinder den steilen Berg gen Golgatha heransteigt, Veronika, eine blühende Frau, in Frisur und Kleid, der Zeit Rubens entsprechend, modern aufgefaßt, dem niedergefallenen Erlöser mit einem Tuche die Stirne trocknet, Hauptleute und Fahnenträger auf stattlichen Rossen voranreiten, die muskulösen Schächer, von starken Kriegern geführt, den Zug beschließen, so vereinen sich alle diese Motive zu einem Kunstwerk von dramatischer Lebendigkeit und echt germanischer, starker Empfindung. Nur die Gruppe mit der Madonna, die von Johannes unterstützt, mit beiden Händen dem Erlöser zustrebt, erscheint, außerdem in ein fahles grau getaucht, etwas schwächlich. — Das sonst von der Kunst nur wenig gebrachte Thema der „Kreuzaufrichtung" hat Rubens dreimal behandelt. Während aber die beiden Bilder in der Kapelle des Hospitals zu Grasse und im Louvre zu Paris — obwohl auch hier die Aufrichtung des mit dem Körper Christi belasteten schweren Holzes durch die Schergen großer Mühewaltung bedarf — in erster Linie wieder Beleuchtungsstudien sind, wurde das Triptychon der Kathedrale von Antwerpen zu einer Apotheose der Kraft. Obwohl die Körper des Heilands und der Schergen aus dem Halbdunkel des Bildtons recht wirkungsvoll hervorleuchten, schien dem Künstler hier doch nur die Bewältigung des e i n e n Problems vorgeschwebt zu haben: wie im höchsten Maße betätigte Energie in der bildenden Kunst am vollendetsten zum Ausdruck kommen könnte. Die Anstrengungen der das sehr schwere Kreuzesholz hebenden, zum Teil athletischen Schergen sind von einer Glaubwürdigkeit, die man wunderbar nennen könnte, die Muskelzerrungen der angestrengtest tätigen Krieger von staunenswerter Natürlichkeit und Echtheit. Auf dem rechten Flügel nehmen Rosse und Reiter, ferner der Körperbau der Schächer, die gerade an ihre Kreuze geheftet werden, das Kraftmotiv des Mittelstückes wieder auf, ebenso im linken Flügelbilde, wo im Hintergrunde Maria und Johannes trauern, neben anderen Frauen insbesondere jene kraftstrotzende weibliche Gestalt ganz im Vordergrunde, die gerade ihren Knaben nährt.

Den Kruzifixus verherrlichte des Rubens Pinsel wiederholt: der Körper ist immer ein schöner, kräftiger Akt, der Ausdruck des Gekreuzigten, auch wenn der Tod schon das Antlitz geküßt hat, oder wenn seelischer und körperlicher Schmerz unverkennbar ihm seine Spuren aufdrückten, immer edel, immer würdevoll, immer königlich. Im übrigen zeigen seine sechs Kreuzigungsbilder alle wechselnde Varianten. Auf einem Bilde der alten Pinakothek zu München sehen wir das Kreuz mit dem angenagelten Gottessohne allein auf weiter Flur. Hell leuchtet der Körper in absoluter Finsternis. Lumen Christi. Der Kopf ist gesenkt; die Augen sind geschlossen. Der Tod ist eingetreten. Es ist vollbracht! Erschauere, o Christenherz, aber freue dich auch. Du bist erlöst! Das ist der Eindruck, den wir von diesem Bilde mitnehmen. Wieder anders spricht der Kruzifixus im Museum von Antwerpen zu uns. Hier sind im Malerischen die Gegensätze von hell und dunkel nicht so kraß. Und unten erkennen wir, wie in mäßiger Ferne, die Zinnen von Jerusalem. Oben flattert am Kreuzesende das Blatt mit der Inschrift: Iesus Nazarenus, Rex Iudaeorum im Wind. Und in der Tat! Jeder Zoll von dem, der hier am Holze der Schmach Todesqualen duldet, ist ein König! Noch ist der die Leiden lösende Tod nicht eingetreten. Ein Blick voll schneidendster Qual

dringt aus dem erhobenen Haupte, solchen gleichsam erflehend, zum Himmel empor. Und von den leise geöffneten Lippen scheint es sich zu ringen: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?!" — — „Und das alles für mich!" sagt sich hier der Beschauer. —

Das Mitleidsmotiv klingt noch deutlicher auf dem Bilde der Fürstlich Liechtensteinschen Galerie zu Wien durch. Hier kniet in vollster Dankbarkeit und Hingebung Sankt Franziskus mit ausgebreiteten Armen vor dem Kruzifixus. Und die Blicke des Erlösers und des die Dankesschuld des erlösten Menschengeschlechts symbolisierenden Heiligen treffen sich in innigster Sympathie.

Den historischen Vorgang der Kreuzigung als solchen betonen in erster Linie zwei weitere Gemälde in den Museen zu Toulouse und Antwerpen. Der Kruzifixus zu Toulouse erscheint wie eine Replik jenes alleinhängenden auf dem schon besprochenen Werke zu Antwerpen. Die Kreuze mit den beiden Schächern flankieren zu Toulouse das, an dem der Gottmensch verblutet. Magdalene umklammert kniend Christi Kreuz, die Schmerzensmutter steht mit ausgebreiteten Armen vor ihm. Ein Krieger, rechts, schaut, wie geblendet die Hand an die Augen führend, zum Heiland empor. Ein Halbdunkel lagert wie eine dicke Nebelschicht auf dem Bilde. Außer dem erwähnten alleinhängende Kruzifixus verwahrt das Museum zu Antwerpen noch ein zweites, und zwar den Opfertod auf Golgatha historisch auffassendes Gemälde. Noch ein bewegteres Treiben als auf dem Werke zu Toulouse spielt diesmal zu Füßen des Kreuzes. Vortrefflich sind die beiden Schächer charakterisiert. Der nervige, sehnige ungerechte Schächer rekelt sich wie verzweifelt an seinem Kreuze; ein auf der Leiter stehender Krieger schaut mißtrauisch, ob es den Kraftanstrengungen desselben gelingt sich von den Banden, die ihn an das Holz fesseln, wieder frei zu winden. Der gerechte Schächer, der ruhig und ergeben die Bande trägt, schaut voller Sehnsucht von seinem Kreuze nach jenem des Erlösers hinüber, ja, alle seine Gliedmaßen scheinen, von dem sieghaften Vertrauen zum Heiland mit ergriffen, zu diesem hinüberzustreben. Außer den heiligen Frauen rechts sehen wir links den Hauptmann und einen Krieger, beide zu Pferde. Letzterer durchbohrt mit einer langen Lanze gerade Christi rechte Seite. Auf Grund dieser Nuance hat das Bild den Beinamen „le coup de Lance" erhalten. Jesus, dessen bärtiges Haupt auf die Brust geneigt ist, hat seinen Geist schon aufgegeben. Die „Kreuzigung" im Louvre zu Paris, wo Magdalene das Marterholz, an dem der Herr schmachtet, kniend umfaßt, und Maria wie Johannes in ziemlich leerem, klagendem Pathos den Kreuzesstamm umstehen, scheint mir mit reichlicher Schülerhilfe angefertigt.

Ein mit Recht gepriesenes Wunderwerk der Malerei ist das Mittelstück des Triptychons der Kathedrale zu Antwerpen, das die Kreuzabnahme gibt. Eine an den Kreuzesstamm sich anlehnende rhythmisch wundervoll bewegte Figurengruppenbildung hält unser Auge gefangen. Der vom Holze gelöste Körper des Herrn wird auf schneeigem Linnentuche sachte heruntergehoben. Fünf Männer sind mit der Herabnahme des heiligen Leichnams beschäftigt. Zwei Leitern sind an das Kreuz gestellt. Ganz oben beugen sich zur Hilfeleistung zwei Jünger über den Querarm hinüber. Sehr fein gedacht und natürlich ist die Nuance, wie der greise Nikodemus das Linnentuch mit den Zähnen festhält, um sich mit der linken Hand an dem Querbalken zu halten

und mit der rechten den linken Arm des Heilands zu fassen; Joseph von Arimathia unterhalb auf der anderen Leiter greift mit seiner Linken dem Herrn unter die linke Schulter und faßt mit der Rechten den äußersten Zipfel des Leintuches. Unten fängt den Körper Johannes auf, dessen linker Fuß den Boden berührt, und der sich mit dem rechten wider die zweitunterste Stufe der rechten Leiter stemmt. Ganz oben auf der linken Leiter faßt ein weit über den Querarm des Kreuzes gebeugter Jüngling mit der linken Hand den obersten Zipfel des Leintuches; seine rechte kommt wie tastend der linken Schulter des Heilands nahe, als wolle sie zugreifen für den Fall, daß der Körper Jesu ins Schwanken gerate. Auf der rechten Leiter steigt ein Mann in den mittleren Jahren vorsichtig die Stufen hinab, mit den Händen Leiter und Leintuch fassend, mit den Blicken sorgsam wägend, ob die Abnahme so gut von statten gehe. Unter dieser Leiter steht ein Becken, worin die Dornenkrone bereits liegt; daran lehnt die Tafel mit der Kreuzesinschrift; auf dem Plakat liegt noch ein Stein, damit der Wind es nicht fortweht. An der linken Leiter haben sich drei heilige Frauen gruppiert, um den heiligen Leichnam zu empfangen. Die mater dolorosa streckt wohl beide Arme nach ihrem göttlichen Sohne aus, aber in ihrem aufgeregten Zustand ist sie nicht fähig helfend anzupacken. Die beiden anderen Frauen sind niedergekniet, und Magdalene umfaßt des Heilands linken Fuß. Eine herrliche Harmonie, ein wundervoller Rhythmus klingt aus allen diesen zur Kreuzabnahme des verblichenen Erlösers notwendigen Stellungen und Bewegungen der beteiligten Personen. Und wie überzeugend, wie natürlich kommt das Tote, das Erstorbene bei der vergänglichen Hülle des Heilands zum Ausdruck! Man beachte nur das wahrheitsgemäß einen Toten Markierende im lässigen Herabfallen der Beine und des rechten Armes. Dieses Bild, das als kostbarster Schmuck einer der herrlichsten gotischen Kathedralen der Welt, an solchem hehren Platze, besonders stimmungsvoll wirkt, darf neben den Passionsfolgen Dürers als eine der überhaupt wirksamsten germanischen künstlerischen Verewigungen des bitteren Leidens Jesu Christi angesprochen werden.

Von der Antwerpener „Kreuzabnahme" völlig verschieden in Gruppierung, Aufbau und Methode ist jene der Eremitage zu Sankt Petersburg. Ohne die hohen Qualitäten des Antwerpener Stückes zu erreichen, entbehrt auch sie nicht echter Künstlerschaft. Hier nehmen fünf Personen, Nikodemus, Joseph von Arimathia und Johannes, oben auf den Leitern stehend, die Schmerzensmutter und Magdalene, unten auf dem Boden befindlich, die in der Darstellung nahezu vollendete Kreuzabnahme vor. Das im Tode Erstarrte, wie Gekrampfte, kommt diesmal sowohl in den Gliedern wie ganz besonders in dem Gesichte mit krassem Realismus zum Ausdruck. — Man sollte meinen, daß die hauptsächlich ein lyrisches Empfinden beanspruchenden Darstellungen der „Beweinung Christi" unserem dramatisch veranlagten Rubens ferner gelegen hätten; aber gerade dieses Thema behandelte er wiederholt. Wahrscheinlich hat auch hier die Wiedergabe des entseelten Körpers mit allen Zeichen des Leblosen den Künstler besonders angezogen. Auf dem Halbfigurenstück: „Der tote Christus von Maria und Johannes betrauert" im Hofmuseum zu Wien halten Mutter und Lieblingsjünger den teilweise in Linnen gehüllten Heiland. Dem erstorbenen Antlitz Jesu kommt das lebensvolle Mariens ganz nahe und bildet so zu diesem einen charakteristischen Kontrast. Der Todeskrampf in dem verdrehten linken Arm Christi wirkt fast übertrieben. Auch

der am Schoße Mariens ruhende Leichnam Christi auf dem Werke des Prado-Museums zu Madrid ist ein anatomisch bedeutsam gemalter Leichnam. Bei Maria ist hier im Antlitz das Verweinte, — ich möchte sagen: das Ausgeweinte (sie hat keine Tränen mehr) — mit naturalistischer Schärfe markiert. Johannes küßt klagend Jesu Wunde linker Hand. Hinter der Gottesmutter schaut Joseph von Arimathia wehmütig in das erstorbene Heilandsgesicht. — Kraß realistisch mutet die „Beweinung Christi“ im Kaiser Friedrich-Museum zu Berlin an. Wie in einem Leichenbeschauhause ist diesmal Jesu nackter Körper der Länge nach auf einem Bette ausgestreckt. Der Schmerz der beiden anwesenden heiligen Frauen äußert sich in stärksten Akzenten: sie fassen sich ins Gesicht und raufen sich die Haare. Nahezu gleichartig geben sich zwei weitere Bilder der „Beweinung“ im Hofmuseum zu Wien und im Museum zu Antwerpen. Vor der Grabhöhle liegt Jesu Leichnam, von vier heiligen Frauen und dem heiligen Johannes betrauert. Abwaschung und Einbalsamierung wurden vorgenommen. Links kniet Magdalene; ihr zur Seite stehen die darauf hinweisenden Gefäße. Hinter ihrem göttlichen Sohne kniet Maria und drückt diesem — wieder ein ausgesprochen realistischer Zug! — eigenhändig die Augenlider zu.

Die „Grablegung“ gibt ein gutes Stück der Fürstlich Liechtensteinschen Galerie zu Wien. In Gegenwart dreier heiliger Frauen und des Joseph von Arimathia wird der heilige Leichnam von Johannes und einem weiteren recht originell typisierten Manne in das Grab gesenkt. Das Physiognomische, zumal bei Christus und seinen beiden Trägern erscheint in diesem Bilde besonders scharf gezeichnet und von bedeutsamer Kunst. — In der „Grablegung“ der alten Pinakothek zu München sind mit Ausnahme des guten realistischen Christuskopfes die Typen der zahlreicher Anwesenden erheblich schwächer. Während Christus in die Gruft gesenkt wird, salben und netzen Magdalene und noch eine andere heilige Frau ihm schnell die Füße. Dieses Stück gehört wieder zu den von Venedig, speziell von Tintoretto beeinflußten, und spielen Helldunkelwirkungen in ihm eine große Rolle. — Die Grabtragung gibt außerdem ein Gemälde bei Georges Crombez in Tournai. Nikodemus und Joseph von Arimathia tragen den Leichnam zur nahen Gruft. Fünf heilige Frauen und der Evangelist Johannes sind noch zugegen. Das Stück wirkt skizzenhaft. Die letzten Lasuren scheinen zu fehlen. Der bekannte „Christus im Grabe“, „Christ à la paille“ muß hier angeschlossen werden. Das todesstarre Antlitz Jesu, der über den Gruftrand wie sitzend gehalten wird, und Mariens ausgeweinter, tränenloser Schmerz sind von mächtigster Wirkung. Auch die Typen der drei anderen anwesenden Personen sind sprechend. Das Stück gehört zum kostbarsten Besitz des Antwerpener Museums. — —

Und nun, welch ein Gegensatz zu diesen Todesjammerbildern: die Auferstehung, wie sie uns des Rubens Pinsel triumphierend verkündet, dieses geborenen Malers göttlichen Sieges und himmlischen Frohlockens! „Das Grab ist leer, der Held erwacht, der Heiland ist erstanden; da sieht man seiner Gottheit Macht, sie macht den Tod zuschanden!“ So jubiliert es aus unseres Meisters Bilde im Museum zu Marseille. In der linken Hand einen langen Kreuzesstab mit wehender Flagge, die rechte hoch erhoben, mit flatternder Gewandung, um das Haupt Glorienstrahlen, so schreitet der erstandene Gottmensch sieghaft aus der Grabeshöhle. Himmlische Genien sind

herabgeschwirrt und geben ihrem Könige jubelndes Geleite. Bestürzt schauen, fallen und weichen die Grabeswächter, die Krieger zurück. „Surrexit sicut dixit, Allelujah!"

Rubens hat des weiteren mit seinem Pinsel eine Anzahl Erscheinungen des Auferstandenen festgehalten. Auf einem Gemälde des Antwerpener Museums erscheint er drei Jüngern. Das Wundmal seiner linken Hand beschauen Petrus und Johannes sehr gründlich. Ganz verwundert, fast ungläubig schaut Thomas den Herrn an. Dieser Apostel ist seines Staunens, seiner Zweifel noch nicht ganz Herr geworden. Die Physiognomien — sowohl die milde des Heilands als auch die feinsinnig individualisierten der drei Jünger, die Jünglings- (Johannes), reifes Mannes- (Thomas) und Greisenalter (Petrus) anzeigen, — sind in diesem Bilde geradezu prächtig. — Die Tafel im Prado-Museum zu Madrid, wo Christus in einer Säulenhalle, als Gast der beiden Jünger von Emmaus, in Gegenwart des dickschrötigen Wirtes das Brot segnet, woran er erkannt wird, zeigt wieder die bekannten venetianischen Einwirkungen. Ein anderes Mal erscheint Christus den Aposteln, um dem heiligen Petrus die Schlüssel des Himmelreichs zu übergeben. (Bild im Besitze von W. R. Bacon zu New York.) Das sieghaft Verheißende im Charakter Jesu, das Zögernde und Scheue im Gebaren des heiligen Petrus, als fühle der Greis sich zu schwach, solche Würde und Bürde auf sich zu nehmen, das Interessierte im Physiognomischen der übrigen Apostel stempeln das Werk zu einer geistvollen Ekspektoration des Meisters. Mehr allegorischen Charakter trägt das Bild der Münchener alten Pinakothek, wo der Auferstandene vier reuigen Sündern erscheint, Magdalenen, die sich tief vor ihm neigt, dem gerechtfertigten Schächer, Petrus und einem Vertreter des Alten Testamentes, König David.

Christi Himmelfahrt, den Heiland, von Engeln umringt, gen Himmel schwebend, zeigt ein Bild der Wiener Akademie, das lebhaft an ähnliche Behandlungen Correggios in Parma erinnert. Auch die Sammlung Schubart, früher zu München, verwahrt von Rubens einen frei schwebenden Christus. Die Rechte hält noch das Symbol irdischer Leiden: die Dornenkrone; in wehmütiger Erinnerung beschaut sie der entschwebende Gott.

„Sedet ad dexteram patris." Christus der Erstandene mit dem Kreuzesholze als Siegestrophäe thronend neben dem greisen, majestätischen Gott Vater, dessen Rechte das Zepter führt, überschwebt vom Hl. Geiste als Taube, mit dem rechten Fuße die Erdkugel tretend, die drei Engelein spielend, gleichsam sie haltend und tragend, umschwirren, so charakterisiert der Künstler auf einer Tafel der alten Münchener Pinakothek den in die Herrlichkeit des ewigen Vaters wieder eingegangenen Gottessohn inmitten der Dreieinigkeit. Ähnlich aufgefaßt erscheint die gloriose Dreifaltigkeit in einem Gemälde des Meisters in der städtischen Bibliothek zu Mantua. Mächtige große Engel halten hinter der Trinitas einen Vorhang ausgebreitet. Gott Vater, der diesmal die Weltkugel auf das linke Knie stemmt, und Gott Sohn, diesmal ohne Kreuz, sitzen, vom Hl. Geist, den ein mächtiger Strahlenkranz umglänzt, getrennt, weit auseinander. Zu diesem Bilde gehörte als Unterstück eine Tafel in der Akademie zu Mantua, welche den Herzog Vincenzo Gonzaga und seine Familie in der Anbetung der Dreieinigkeit vertieft zeigt. Von diesen Wiedergaben völlig abweichend, aber sehr tiefsinnig ist die heilige Dreifaltigkeit im Antwerpener Museum ersonnen. Im Schoße des auf Wolken

thronenden Gott Vaters ruht der für das Heil der Welt gemordete tote Jesus. Die Gesichtsgebärde und die geöffnete rechte Hand Gott Vaters scheinen das Bibelwort zu illustrieren: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn zu ihrer Erlösung dahingab." Fast unmerklich schwebt zu Häupten des Vaters die Taube. Zu seiten der Trinität halten zwei weinende Putten Leidenswerkzeuge in Händen. – In diesem Zusammenhange ist schließlich eine Rubenssche Darstellung des Großherzoglichen Museums zu Weimar zu berühren. Gott Vater und Gott Sohn sehen wir als genaue Kopie des Münchener Trinitätsbildes, oberhalb aber, an Stelle des hl. Geistes, lobsingende Putten. Unten sind, in halber Gestalt sichtbar, Paulus und Johannes in begeisterter Huldigung an Gott Vater und Gott Sohn begriffen. Pauli linke Hand ist hoch erhoben; am rechten Arme hängt der Knauf des Schwertes. Die rechte Hand liegt auf der rechten Schulter einer inbrünstig betenden Gestalt; Johannes hält mit der linken das Evangelienbuch und in der rechten den Kelch, aus dem heraus sich eine Schlange windet.

Angereiht sei hieran die Pfingstfeier der Münchener alten Pinakothek. In einem kirchenähnlichen Hallenraum sind um die Madonna die Jünger des Herrn versammelt, wirksam, lebendig und den Raum gut ausfüllend gruppiert. Oben schwebt, lichte Strahlen verbreitend, als Taube der Heil. Geist. Zu Häupten der Versammelten glühen feuerige Zungen. Beleuchtungseffekte spielen in dieser Darstellung eine bedeutsame Rolle.

In Christus den herrschenden Gott, den göttlichen Richter feiern des Rubens Wiedergaben des jüngsten Gerichts. Alle die Motive, welche die Ikonographie der vergangenen Zeit dieser Darstellung vermählt hat, benutzte unser Maler: die Dreifaltigkeit, Christus als Richter, ihm zu seiten Maria, Johannes, die Helden des Alten und des Neuen Bundes, die Posaunen blasenden Engel, die Auferstehung der Toten aus den Gräbern, das Emporschweben der Seligen unter dem Geleite der Engel, das Herabzerren der Verdammten durch die Teufel; alle diese Motive sind weise und kunstvoll zu einer eindrucksvollen Einheit geordnet. In solcher gehäuften Darstellung unbekleideter menschlicher Körper bei Seligen und Verdammten feiert die Vorliebe des Künstlers für die Wiedergabe des menschlichen Aktes wahre Orgien. Das kleine „jüngste Gericht" in der alten Pinakothek zu München und das „jüngste Gericht" der Dresdener Galerie erscheinen wie eine freiere und eine engere Vorstudie zu dem bekannten großen „jüngsten Gericht" der Münchener Pinakothek. Die „Auferstehung der Gerechten" und der „Höllensturz der Verdammten", beides ebenfalls in der Münchener alten Pinakothek, seien, als unter gleichen Gesichtspunkten entstanden, hier angefügt.

Als der Gottmensch in den Himmel aufgefahren war, blieb er doch in seiner grenzenlosen Liebe den Menschen unendlich nahe, näher als er jemals während seines Erdenwandels der Menschheit war, in seinem Testamente, im heiligsten Altarsakrament. Solchen Triumph feiert Rubens in drei Allegorien des Prado-Museums zu Madrid. Die Eucharistie triumphiert im ersten Bild über den Götzendienst, im zweiten über die Ketzerei, im dritten über Unwissenheit und Verblendung. Jedesmal sind die Gruppen in barock gemalte Architektur hineinkomponiert. Daß Rubens, der große Freund und Verehrer des Jesuitenordens, der Maler der Gegenformation, mit diesen Bildern bewußt die religiösen Neuerer treffen will, welche die katholische Abendmahlslehre

verwerfen, liegt auf der Hand. Im ersten Bilde ergreift die Vertreter des Götzendienstes: markige Männer, die den Opferstier halten, Opferpriester, Priesterin und Gehilfen Schrecken vor jener lichtvollen Gestalt, die in den Lüften plötzlich erschienen ist und in der rechten das Ziborium hält, worüber die geweihte Hostie schwebt. — Am oberen Rand des zweiten Bildes ist ein Band mit der Inschrift befestigt: „Hoc est corpus meum". Darunter schwebt, mit der Rechten hierauf weisend, die allegorische Gestalt der Wahrheit, im Fluge beschützt von einem bärtigen, geflügelten und mit einer Sichel bewaffneten Manne. Rechts knien Bekenner der Wahrheit, links fliehen und fallen durcheinander Irrlehrer und Bezweifler des eucharistischen Geheimnisses. — Die dritte Allegorie zeigt den Genius der eucharistischen Wahrheit im Galawagen. Priesterlich ist sein Gewand. In beiden Händen hält er die Monstranz mit der geweihten Hostie. Ein Engel krönt sein Haupt mit der Tiara. Engel und himmlische Genien führen und reiten die prächtig geschirrten, kühnen Schimmel, die das köstliche Gespann ziehen, umschwirren die glänzende Karosse, Musik spielend oder kirchliche Symbole in den Händen tragend. Über die „Unwissenheit" rollen die Räder des Wagens hinweg. Der mit verbundenen Augen umhertaumelnden Verblendung harrt gerade vom Schwert der Vergeltung der Todesstreich. — In einem weiteren Gemälde des Prado-Museums zu Madrid sind die bedeutendsten kirchlichen Verteidiger der katholischen Abendmahlslehre zu einer frei komponierten Gruppe von Rubens vereint worden (cf. XX. internat. euchar. Kongreß in Cöln 1909. Amtlicher Bericht. Bachem, Cöln, p. 574. Referat von Dr. Walter Rothes über die hl. Eucharistie in den bildenden Künsten aller Jahrhunderte). — Den Verherrlichungen des erhabensten Geheimnisses der göttlichen Liebe, der hl. Eucharistie durch des Rubens glänzende Kunst reiht sich dann an gleicher Stelle, vom gleichen Malerfürsten noch eine Allegorie des „Triumphes der göttlichen Liebe" im allgemeinen passend an. Zwei Löwen führen den Triumphwagen. In demselben steht als ragende weibliche Erscheinung die Caritas. Ein Knäblein hebt und drückt sie an ihre Brust und herzt sie, zwei andere fassen wie spielend ihre linke Hand. Ein reicher Puttenschwarm umschwirrt sie mit allerhand Liebessymbolen. Ein Putto reitet und bändigt sehr keck den linken Löwen . . . „Über allen Zauber Liebe" . . . —

Die „Fruchtbarkeit" des Geldes und der Kapitalgewinn.

Von Wilhelm Hohoff, Pfarrer a. D., Paderborn.

I.

Seit mindestens dreitausend Jahren behaupten die Geschäftsmänner, das Geld sei fruchtbar, es bringe mehr Geld oder Mehrwert hervor.

Und die Tatsachen der empirischen Erfahrung schienen ihnen recht zu geben; denn wenn das Geld ausgeliehen wurde, warf es Zinsen ab; wurde es in Handel und Industrie verwendet, so erzielte es den sogenannten Kapitalprofit.[1]

[1] Gelderwerb durch eigene persönliche Arbeit galt den Griechen wie Römern für schimpflich und des freien, vornehmen Mannes unwürdig. Daher sagten die

Daher betrachteten schon die Babylonier das Geld als ein gleichsam „lebendes Wesen". Das babylonische Wort für Zins heißt sibtu; es bedeutet soviel als Zuwachs, besonders am Vieh. Das Ideogramm für sibtu wird auch gebraucht für lalû = Junges, Nachwuchs, und für urisu = Zicklein. „Das berechtigt uns zur Annahme, daß sich der Babylonier den Zins als ein Junges und daher das Geld oder ‚Kapital' wie ein gebärendes Tier, z. B. Kuh, Schaf u. dgl. vorgestellt hat."[1]

Ebenso nannten bekanntlich die Griechen den Zins „τόκος" (von τίκτω) = Junges, Erzeugtes, und die Römer nannten ihn „partus", „fructus" oder „fenus", das zinstragende Geld nannten sie „pecunia fenebris" oder „pecunia quae parit usuras".

Im vollsten Gegensatz zu dieser populären Anschauung haben alle Männer der Wissenschaft, fast ohne Ausnahme, von Aristoteles bis auf Locke behauptet, das Geld sei unfruchtbar, und aller Zins und Profit sei daher ein Einkommen, das aus anderer Leute Taschen stamme („ἀπ' ἀλλήλων ἐστίν").[2]

Ganz derselben Ansicht, wie die weltliche Wissenschaft, sind in dieser Frage die Kirchenväter, Kirchenlehrer und die gesamte Scholastik und Kanonistik, mit verschwindend wenigen Ausnahmen aus neuerer Zeit.

Die kirchliche Wissenschaft hat stets, so gut wie einstimmig, erklärt: das Geld ist absolut unfruchtbar, „pecunia pecuniam parere non potest", „pecunia fructum non habet", „pecunia omnino est sterilis"; wird mit dem Gelde ein „Gewinn" gemacht, so ist dieser Gewinn, insoweit er berechtigt ist, nicht eine „Frucht" des Geldes, sondern lediglich eine „Frucht" des menschlichen Fleißes, der Arbeit,[3] und er gebührt daher demjenigen, der die Arbeit geleistet hat, als Lohn für seine Arbeit („quasi stipendium laboris", „praemium laboris").

P. Juan Azor († 1603), einer der scharfsinnigsten, tüchtigsten und angesehensten Moralisten des Jesuitenordens, faßt die übereinstimmende Doktrin der Scholastik bezüglich unserer Frage, wie folgt, zusammen: „Pecunia suâ naturâ fructum non parit, nisi industriâ et operâ: ergo contra rationem naturalem est, ut ex mutuata pecunia lucrum accipiamus, quia illud lucrum non provenit ex ipsa pecunia, sed ex industria et opera mutuatarii: et ideo pertinet ad ipsum mutuatarium tamquam res sua . . . Pecunia ex se nullum fructum et emolumentum parit: ergo nihil est in mutuo, pro quo lucrum possit exigi ultra ipsum mutuum."[4]

Waren- und Geldhändler nicht, daß sie selbst arbeiteten und durch ihre Arbeit den Gewinn erzeugten, sondern sie ließen ihr Geld „arbeiten", und der Gewinn galt ihnen als Frucht ihres Geldes. „Τὸ δάνειον ἐνεργὸν ποιεῖν" nannte man das. Ganz dieselbe Anschauung und Ausdrucksweise ist noch in der modernen Geschäftswelt üblich.

[1] Hejcl, Das alttestamentliche Zinsverbot im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz, 1907, S. 28 f.

[2] Aristoteles, Polit. I. 3. 23. — Oecon. I. 2.

[3] Thomas Aq., Sum. theol. 2. 2. qu. 78. a. 3: „non est fructus huiusmodi rei (seu pecuniae), sed humanae industriae". Ähnlich im Kommentar zu den Sentenzen: 3. dist. 37. qu. 1. art. 6 ad 4.

[4] Azorius, Institutionum Moralium tom. III. 455. Colon. 1612 (Edit. princ. Romae 1600).

Noch schärfer, wenn möglich, sagt der hl. Kirchenlehrer Alfons von Liguori († 1787): „Lucrum, quod recipitur ex pecunia, totum non oritur ex ipsa pecunia, quae cum **omnino** sterilis sit, fructum parere haud potest, sed oritur ex **mera** industria hominum: nec pro eo, quod mea pecunia alteri proderit ob suam industriam, possum ego ultra sortem ab eo exigere.“[1]

Der gelehrte Dominikaner P. Daniel Concina, Zeitgenosse und persönlicher Freund des Papstes Benedikt XIV., äußert geradezu: „Pecuniae sterilitas semper catholicis certa fuit et adversa sententia haereseos suspecta.“[2]

Was aber ist alles unter dem Worte „Geld“ zu verstehen?

Auf diese Frage antwortet Aristoteles: „Geld nennen wir allen Besitz, dessen Wert nach Geld gemessen wird.“[3]

Dasselbe sagen die großen römischen Juristen, so z. B. Ulpian: „Das Wort Geld umfaßt nicht bloß bares Geld, sondern alles Geld überhaupt, d. h. alle körperlichen Sachen; denn niemand wird zweifeln, daß auch die körperlichen Sachen unter der Benennung Geld begriffen werden.“[4]

Dasselbe sagt der hl. Augustinus[5], der hl. Thomas[6], das kanonische Recht[7], der gefeierte Lehrer der Philosophie und Theologie Dominikus Soto[8] usw.

„Alle wirtschaftlichen Güter und das Geld“, sagt Knies, „haben gemeinsam die Werteigenschaft; sie treten im Verkehr als Äquivalente auf, die gegeneinander umgesetzt werden. Alle wirtschaftlichen Güter haben Tauschwert, also auch Geldeswert.“[9] Aller Gelderwerb aus tauschwertigen Dingen aber ist, nach der Lehre der Vorzeit, nicht eine „Frucht“ dieser Dinge, sondern lediglich eine Frucht der menschlichen Arbeit — andernfalls ist er Wucher, Übervorteilung, Ausbeutung.

Statt „Geld kann kein Geld hecken“, können wir also auch sagen: Wert kann keinen Wert hecken, valor valorem parere non potest. Das ist konsequente Folgerung aus der aristotelisch-scholastischen Doktrin.

[1] Liguori, Theol. moralis. Ratisb. 1846. III, n. 759.

[2] Concina, Usura contractus trini. Romae 1746, p. 289. — Migne, Theol. cursus compl. XVI, 1021. — Die Frage, ob das Geld steril sei, ist zwar an sich ein rein profanwissenschaftliches, nationalökonomisches Problem, und der Verdacht der Häresie könnte also nur darin gefunden werden, daß man die Unfruchtbarkeit des Geldes in der Absicht leugnet, um die kirchliche Wucherdoktrin als prinzipiell irrig zu erweisen.

[3] Aristoteles, Ethic. Nicom. IV, 1.

[4] L. 173 De verborum significatione 50, 16: „Pecuniae verbum non solum numeratam pecuniam complectitur, verum omnem omnino pecuniam, hoc est omnia corpora, nam corpora quoque pecuniae appellatione contineri, nemo est, qui ambiget.“

[5] Augustinus, De disciplina christiana, cap. 1: „Totum quidquid homines possident in terra, omnia, quorum domini sunt, pecunia vocatur: servus, vas, ager, arbor, pecus, quidquid horum est, pecunia dicitur . . . Ideo autem pecunia vocata est, quia antiqui totum, quod habebant, in pecoribus habebant.“

[6] Thomas Aq., Sum. theol. 2. 2. qu. 88. a. 2; qu. 117. a. 2 ad 2: „Omne illud pro pecunia habetur, cuius pretium potest pecunia mensurari.“

[7] Corp. Iur. Canon. c. 6. Causa 1. qu. 3.

[8] Soto, De iustitia et iure. Lugd. 1582, p. 194a: „Pecunia in virtute est omnis res. Pecuniam enim qui possidet, venalia cuncta habet.“

[9] Knies, Das Geld. 1873. S. 161.

Dieser Satz aber ist im Grunde genommen gleichbedeutend mit dem Satze: **Nur die menschliche Arbeit erzeugt Wert.**

Wenn das Geld dennoch „fruchtbar" wird, so ist das eben Wucher. „In **foenore** nummus nummum parit." „**Usurae** arte nequissima ex ipso auro aurum nascitur." So sagen, mit Aristoteles, die Kirchenväter und das kanonische Recht.[1]

Das ist zugleich strenge Folge aus ihrer Lehre von der kommutativen Gerechtigkeit. Diese verlangt nämlich, daß in allen Verträgen Gleichheit (aequalitas dati et accepti) herrsche, d. h., daß gleiche Werte gegeben und empfangen werden. Wo nun Gleichheit ist, da ist kein Gewinn (lucrum). Wo aber Gewinn ist, da ist notwendig auf der anderen Seite ebensoviel Verlust (damnum). Ubi lucrum, ibi damnum: das ist ein ebenso alter als wahrer Satz, so evident und gewiß, wie irgendein mathematisches Axiom.

Gewinn, im eigentlichen, strengen Sinne des Wortes, oder „Profit", sollte also im Verkehrs- und Erwerbsleben nicht erstrebt und gemacht werden.

„Gewinn" bedeutet ursprünglich die Beute im Kriege,[2] welche auch nur auf Kosten anderer gemacht wird. Wie allerdings Beutemachen unter Umständen per accidens erlaubt sein kann, so auch Profitmachen. So wenig aber der Krieg etwas Normales oder Naturnotwendiges ist, so wenig ist es der Profit. Wie vielmehr der Krieg und das Beutemachen vom Übel ist, so Gewinn und Profitmachen.

Heute freilich gilt vielen der Krieg als „ein Glied in Gottes Weltordnung" und der Profit als das „heiligste und unantastbarste Element der Volkswirtschaft", ja sogar als eine Forderung des „christlichen Sittengesetzes".

Wenn einer mehr nimmt, als er gibt, das ist Wucher: Usura est, ubi amplius requiritur quam datur. So definieren die Kirchenväter und das kanonische Recht den Wucher.

Alle Verträge tragen also Wuchercharakter an sich, wenn die aequalitas dati et accepti, die Gleichheit zwischen Geben und Empfangen verletzt wird, wenn sie das Mittel werden, Mehrwert zu ergattern oder Profit zu machen. Denn man kann nur gewinnen auf Kosten eines anderen, der verliert. „Omnis contractus, in quo aliquid plus accipitur quam detur, vocatur usurarius." Das ist ein, in der Glanzperiode der kirchlichen Wissenschaft, gleichfalls allgemein anerkannter Satz. Ebenso der fernere: „Consuetudo nihil operatur in usuris."

Erst als seit dem 14. Jahrhundert der Handel sich ausbreitete und allmählich das Profitmachen immer mehr praktiziert und als berechtigt angesehen wurde, vollzieht sich nach und nach eine Wandlung in der Anschauung der Juristen und Theologen.

Die Doktrin mußte in demselben Maße, wie der Einfluß der Kirche sich minderte, und die Entwicklung der Dinge einen von der idealen Norm immer mehr abweichenden Lauf nahm, mit den vollendeten Tatsachen rechnen. „Es blieb ihr allmählich keine andere Wahl als einigermaßen nachgiebig zu werden. Sie hielt fest an dem alten Dogma und wand sich nur mühselig um die Erscheinungen des täglich diesem Dogma feindlicher entgegentretenden Verkehres herum. Schon stand es (praktisch) nicht mehr in ihrer Macht,

[1] Corp. Iur. Canon. Distinctio 47 can. 8 (Ambrosius).
[2] Heyne, Deutsches Wörterbuch. 1890. I, S. 1170.

anzuerkennen und zu verwerfen, wie es der Grundgedanke eigentlich erheischte. Die glücklichen Bezirke, in denen sich die kanonistische Lehre unumwundener tatsächlicher Anerkennung erfreute, wurden immer seltener. Jede Stadt, jeder Kreis, wo sich der Handelsgeist festsetzte, riß ein Stück von dem Herrschaftsgebiete des Wucherdogmas los."[1] Immer freier und unabhängiger von der kirchlichen Autorität und im Gegensatz zur kirchlichen Lehre gestaltete sich das praktische Leben. Bis vor kurzem hielt man fast allgemein diese Wendung für das allein natürliche und richtige. Heute erkennen die schärfer Blickenden mit Schrecken, wohin wir geraten sind.

Immer weiter wurde die Kluft zwischen den Prinzipien der Theorie und der Praxis des Lebens. Da es unter so bewandten Umständen untunlich erschien, das wirtschaftliche Leben der richtigen Theorie und allen ihren Konsequenzen zu konformieren, so ging man nach und nach immer mehr dazu über, die Theorie der falschen Praxis anzupassen. „Unter dem Hochdrucke praktischer Exigenzen wurde eine schiefe Theorie geboren." Man machte der Ansicht der Geschäftswelt, daß das Geld doch fruchtbar sei, allerhand kleine, bald auch größere Konzessionen.

Man glaubte, zugeben zu müssen, daß in gewissen Fällen das Geld wenigstens „mittelbar", oder in Verbindung mit menschlicher Arbeit („iuncta cum hominis operatione"), oder kraft gewisser Verträge, die man daher „contractus frugiferi" nannte, fruchtbar werden und Geld erzeugen könne.

Völlig und entschieden geschah der Bruch mit der alten Lehre erst durch Calvin, Molinäus, und besonders durch den bekannten Leidener Polyhistor Claudius Salmasius (1588–1653).

Die Gründe, mit welcher dieser die Fruchtbarkeit des Geldes zu beweisen suchte, können zwar heute nur noch Kopfschütteln oder Heiterkeit erregen, aber sie waren „gerade gut genug, um Leute zu überzeugen, die gern überzeugt sein wollten".

Das Argument von der Unfruchtbarkeit des Geldes, sagt Salmasius, ist „leicht zu widerlegen". Denn: „Nichts ist unfruchtbar, als nur das, was du für dich unfruchtbar sein läßt. Wie im Gegenteil alles fruchtbringend ist, was du durch Kultur fruchttragend machst. Die Äcker würden nicht fruchtbar sein, wenn nicht menschlicher Fleiß sie fruchtbar machte . . . Das angeblich unfruchtbare Meer liefert den Fischern, Tauchern und Schiffern ihren Gelderwerb. Was ist unfruchtbarer als ein Kranker, der sich oft nicht rühren noch regen kann? Und doch bezieht der Arzt von ihm sein Einkommen. Nur ein Ding ist noch unfruchtbarer als der Kranke, nämlich der Tote. Doch auch dieser ist nicht unfruchtbar für die Leichenwäscher, die Einbalsamierer, die Leichenträger und Totengräber; auch nicht für die Klageweiber einst, und jetzt für die Priester, die ihn mit Gesang zu Grabe geleiten.

Die öffentliche Dirne (meretrix), wenn sie auch keine Kinder gebiert, ist doch für sich nicht unfruchtbar. Und nicht auf künstliche, sondern auf natürliche Weise verdient sie ihren Lebensunterhalt. – Wenn man vom Gelde sagt, es sei nicht produktiver Natur, warum behauptet man nicht dasselbe von den übrigen Dingen, von den Früchten (fruges) aller Art, welche zu Darlehen gegeben werden? Aber der Weizen ist auf zweifache Weise fruchtbar, sowohl wenn er auf den Acker gesäet, als auch, wenn er gegen Zins ver-

[1] Endemann, Die Bedeutung der Wucherlehre. 1866. S. 29, 42 ff.

liehen wird. In beiden Fällen ist Zins (foenus) vorhanden. Denn auch die Erde gibt den Weizen mit Zins zurück. – Warum sollen Häuser, die ich für Geld vermiete, von Natur eher und mehr fruchtbar sein, als das Geld, das ich auf Zinsen ausleihe? Wenn ich die Häuser umsonst verleihe, und ganz ebenso, wenn ich das Geld umsonst ausleihe, dann werden sowohl dieses wie jene für mich unfruchtbar sein. Will man also wissen, welches Geld eigentlich unfruchtbar genannt werden muß, ja wirklich so genannt wird? Jenes, sicherlich, welches nicht zinstragend angelegt ist, und das mir daher keine Zinsen gebären wird, welche letzteren die Griechen deshalb auch τόκοι genannt haben.“ [1]

Während der Philosoph Locke noch erklärt, Geld sei ein unfruchtbares Ding („money is a barren thing“), hatte der namhafte Mathematiker und Publizist Dr. Richard Price eine so fabelhafte Vorstellung von der Fruchtbarkeit des Geldes, daß sie bei weitem alle Phantasien der Alchimisten hinter sich läßt. „Geld, das Zinseszinsen trägt,“ sagt er, „wächst anfangs langsam; da aber die Rate des Wachstums sich fortwährend beschleunigt, wird sie nach einiger Zeit so rasch, daß sie jeder Einbildung spottet. Ein Penny, ausgeliehen bei der Geburt unseres Erlösers auf Zinseszinsen zu 5 %, würde schon jetzt zu einer größeren Summe herangewachsen sein, als enthalten wäre in 150 Millionen Erden, alle von gediegenem Gold.“

Noch höher fliegt er in einer späteren Schrift (London 1782): „Ein Schilling ausgelegt bei der Geburt unseres Erlösers zu 6 % Zinseszinsen würde angewachsen sein zu einer größeren Summe, als das ganze Sonnensystem einbegreifen könnte, wenn in eine Kugel verwandelt von einem Durchmesser gleich dem der Bahn des Saturn.“ – Ein Staat braucht deswegen sich nie in Schwierigkeiten zu befinden; er braucht nur Geld zu einfachen Zinsen zu borgen, um es auf Zinseszinsen auszuleihen und so rapide zu vermehren. Wie das Geld es anfängt, so ungeheuer zu wachsen, ist ihm ganz gleichgültig, da dies ja die natürliche, eingeborne Qualität des zinstragenden Kapitals als ewig währender und wachsender Wert ist.

Die Welt nahm die Mystifikation des Dr. Price ganz ernst. Sie glaubte zwar nicht mehr an göttliche Wunder, um so fester und unbedenklicher aber an die Wunderkraft des Geldes, das ihr Gott geworden war.

Die mysteriöse Vorstellung von der natürlichen Fruchtbarkeit des Geldes fand Eingang in immer weitere Kreise, selbst in solche, von denen man es am wenigsten hätte erwarten sollen.

So sagt um die Mitte des vorigen Jahrhunderts der bekannte Moraltheologe P. Gury: „Pecunia, ut constat ex experientia mercatorum (!), fructum producit, et multiplicatur **per se**, independenter ab humana industria; ergo non omnino sterilis reputanda est. Etenim idem mercator in iisdem circumstantiis et cum eodem industriae gradu multo maius **lucrum** faciet, si multo maiorem summam impendere in commercium possit.“ [2]

Franz Xaver Funk vergleicht den angeblichen Irrtum des hl. Alfons von Liguori („lucrum oritur ex mera industria“) mit der Irrlehre Luthers von der sola fides. [3]

[1] Salmasius, De usuris. 1638. p. 198 f.
[2] Gury, Compend. theol. mor. Ratisb. 1868. I. n. 866 (zuerst Lyon-Paris 1850).
[3] Funk, Zins und Wucher. 1868. S. 161.

Ein so hervorragender Gelehrter, wie H. Grisar, drückt noch in den allerjüngsten Tagen sein Bedauern darüber aus, daß man das „Prinzip": Pecunia est sterilis etc. „auch in katholischen Kreisen so lange, **allzulange** aufrecht erhalten" habe.[1]

II.

Eugen von Böhm-Bawerk beginnt sein zweibändiges Werk über das Kapital und den Kapitalzins mit folgenden Worten:

„Wer ein Kapital besitzt, ist in der Regel imstande, sich aus demselben ein dauerndes reines Einkommen zu verschaffen, welches in der Wissenschaft den Namen Kapitalrente oder Kapitalzins im weiteren Sinne des Wortes führt.

„Dieses Einkommen zeichnet sich durch einige merkwürdige Eigenschaften aus.

„Es entsteht unabhängig von irgendeiner persönlichen Tätigkeit des Kapitalisten; es fließt ihm zu, auch wenn er keine Hand zu seiner Entstehung gerührt hat, und scheint daher in ausgezeichnetem Sinne dem Kapitale zu entspringen, oder — nach einem alten Vergleiche — von diesem gezeugt zu werden. Es kann aus jedem Kapital erlangt werden, gleichviel aus welchen Gütersorten dieses besteht: aus natürlich fruchtbaren Gütern so gut wie aus unfruchtbaren, aus verbrauchlichen so gut wie aus dauerbaren, aus vertretbaren so gut wie aus nicht vertretbaren, aus Geld so gut wie aus Waren. Es fließt endlich, ohne das Kapital, aus dem es hervorgeht, jemals zu erschöpfen, und ohne daher in seiner Dauer an irgendeine Grenze gebunden zu sein: es ist, soweit man sich in irdischen Dingen überhaupt dieses Ausdruckes bedienen darf, einer ewigen Dauer fähig.

„So bietet die Zinserscheinung im ganzen das merkwürdige Bild einer immerwährenden und unerschöpflichen Gütererzeugung des leblosen Kapitales. Und diese merkwürdige Erscheinung tritt im Wirtschaftsleben mit so großer Regelmäßigkeit auf, daß man nicht selten sogar den Begriff des Kapitales auf sie begründet hat. So definiert Hermann in seinen ‚Staatswirtschaftlichen Untersuchungen' das Kapital als ein ‚Vermögen, das seine Nutzung, wie ein immer neues Gut, fortdauernd dem Bedürfnis darbietet, ohne an seinem Tauschwert abzunehmen' (2. Auflage S. 111).

„Woher und warum empfängt der Kapitalist jenen end- und mühelosen Güterzufluß? Diese Worte enthalten das theoretische Problem des Kapitalzinses . . .

„Was am Kapitalzinse überhaupt zum Nachdenken herausfordert, ist sein arbeitsloses Hervorquellen aus einem gleichsam zeugenden Muttergut. Diese charakteristischen Merkmale stechen am Leihzinse in so greller, und speziell am Leihzinse aus natürlich unfruchtbaren Geldsummen überdies in so pikanter Weise hervor, daß sie auch ohne geregeltes Nachdenken auffallen und zur Frage reizen mußten.

„Der heutige Stand der Theorie des Kapitalzinses weist eine bunte Musterkarte der verschiedenartigsten Meinungen auf, von denen keine zu siegen imstande, und keine sich für besiegt zu geben willens ist, deren Vielzahl allein aber dem Unparteiischen anzeigt, welche Masse Irrtums notwendig in ihnen walten muß."[2]

Was Böhm hier „Kapitalrente" oder „Kapitalzins" im weiteren Sinne nennt, das nennt die klassische Ökonomie Kapitalprofit (profit of stock) oder „Profit" kurzweg; und „Leihzins" ist identisch mit „Interesse" (interest) oder „Zins" im modernen Sinne des Wortes.

[1] Grisar, Luther. III, S. 588.
[2] Böhm-Bawerk, Kapital und Kapitalzins. 1884. I, 1, 2. 6. 13.

Wie konnte man auf die wunderbare Meinung kommen, daß unfruchtbare Dinge „Frucht“ tragen, leblose und tote Dinge „zeugen“, vergängliche Dinge einen „immerwährenden Nutzen“ gewähren können „ohne an ihrem Tauschwert abzunehmen“?

Profit und Zins erscheint und gilt als **„Frucht“** des Kapitals. Kapital ist Wert, der Mehrwert erzeugt, und dieser Mehrwert wird als Frucht des Kapitals angesehen.

Maschinen und Instrumente, Stahl und Eisen, Wolle und Baumwolle, Holz und Steinkohlen, alle diese Dinge sind Kapital, so sagt man uns.

Daß aber diese ihrer Natur nach toten und unfruchtbaren Dinge zeugen und Frucht tragen sollen — das ist eine Behauptung, die prima facie absurd ist.

Wie also konnte man auf die sonderbare, abgeschmackte Idee geraten, daß sie „Früchte“ tragen?

Wie konnte das Geld fruchtbar, das Kapital produktiv werden?

Karl Marx ist es, der „das Geheimnis von der Selbstverwertung des Kapitals“ gelöst hat, der zuerst in gründlichster und überzeugendster Weise die Herkunft des Kapitalprofits aufgedeckt hat.

Man muß sehr stark befangen sein, um das zu leugnen, und man muß seine Darlegungen entstellen, um sie vermeintlich widerlegen zu können.

Was nun lehrt Marx wirklich? Er behauptet, in Übereinstimmung mit der sog. klassischen Ökonomie und mit der Ansicht des gesunden Menschenverstandes aller Zeiten, daß nur die menschliche Arbeit Wert, d. h. Warenwert oder Tauschwert, der allein in Geld meßbar ist und gemessen wird, erzeuge.[1]

Es gibt dreierlei Art von „Kapital“: Darlehenskapital, Handelskapital und **industrielles** Kapital, welch letzteres da, wo kapitalistische Produktionsweise allgemein herrscht, wie heute in England, das agrikole Kapital in sich begreift.

Darlehenskapital und Handelskapital sind nicht wahrhaft produktiv. Darin stimmen wiederum alle großen Denker der Vorzeit mit Marx überein. Es wird durch diese beiden Kapitalsarten die Summe der in der Gesellschaft vorhandenen Güter und Werte nicht unmittelbar vermehrt. Den Darlehenszins muß der Anleiher zunächst aus seiner Tasche bezahlen; und der Handelsprofit rührt daher, daß die Händler ihre Waren um so viel teurer verkaufen; sie schlagen auf jeden einzelnen Artikel so viel auf, daß sie nicht bloß ihre Arbeit und Auslagekosten von den Käufern ersetzt bekommen, sondern außerdem und obendrein auch noch den Kapitalprofit machen; andernfalls würden sie gar keinen Profit, im eigentlichen Sinne des Wortes, erzielen. Das wußte und sagt schon der hl. Ambrosius.[2]

Anders verhält es sich mit dem sog. Industriekapital. Dieses kann in gewissem Sinne wirklich „produktiv“ genannt werden. Der industrielle

[1] Auch Papst Leo XIII. sagt so klar und bestimmt, wie überhaupt in menschlicher Sprache möglich: „Illud verissimum est, non aliunde quam ex opificum labore gigni divitias civitatum.“ „Das ist gewisseste Wahrheit, daß der gesellschaftliche Reichtum durch nichts anderes hervorgebracht wird, als durch die Arbeit der Arbeiter“ (Encycl. Rerum novarum vom 15. Mai 1891). — Die Behauptung einzelner Autoren, daß diese Worte lediglich eine „rhetorische Wendung“ oder „Hyperbel“ seien, ist eine sehr unglückliche, haltlose Verlegenheits-Ausrede.

[2] Ambrosius, De Tobia, c. 14.

Kapitalist erzeugt neue Produkte, vermehrt die Masse des Reichtums und Wertes; nicht freilich er allein, sondern er und die Gesamtheit der höheren und niederen Arbeiter, die in seinem Unternehmen tätig sind.

Wieviel von dem neugeschaffenen Werte jeder einzelne Mitarbeiter erzeugt habe, darüber läßt sich gar nichts bestimmen. Der Satz: „Jedem gebührt die Frucht seiner Arbeit", ist also im modernen Großbetriebe absolut undurchführbar. Die „Verteilung" des Ertrags einer Fabrik muß notwendig nach ganz anderen Maßstäben erfolgen.

Bis auf den heutigen Tag schreibt ein Marx-Widerleger dem anderen nach, Marx behaupte, „daß nur der mit der **Hand** Arbeitende Werte schafft".[1] Dieser Vorwurf aber ist falsch und völlig unberechtigt.

Im Mittelalter, und da wo Kleinproduktion herrscht, noch heute, ist Kopfarbeit und Arbeit in der Person des Produzenten verbunden.

Rein geistige Arbeit, ohne Verbindung mit manueller, erzeugt unmittelbar keine wirtschaftlichen Produkte oder Werte.

In der heutigen Großindustrie ist die Kopfarbeit von der Handarbeit in weitem Maße getrennt. Darum erzeugt weder der kopfarbeitende Unternehmer allein, noch der handarbeitende Gehilfe neues Produkt und neuen Wert, sondern nur beide zusammen. Die Gehilfen erhalten ihren vereinbarten Tagelohn, die höheren, wie Techniker, Ingenieure, Chemiker usw. ihren vereinbarten „Gehalt". Damit sind ihre Leistungen „entgolten", auf mehr haben sie keinen Anspruch.

Der leitende Unternehmer kann natürlich für sich selbst auch mit vollstem Recht eine Vergütung oder ein Entgelt für seine geistige Arbeit in Rechnung setzen. Aber die Vergütung für diese Arbeit ist kein Teil des Kapitalprofits oder des Mehrwerts im kategorischen Sinne der Wissenschaft. Die Arbeit des Leiters hat zwar am Ende des Produktionsprozesses mitgewirkt, daß mehr Wert erzeugt worden ist, aber den entstandenen „Mehrwert", d. h. den Kapitalprofit hat direkt und unmittelbar nicht seine Kopfarbeit erzeugt, sondern die Arbeit seiner höheren und niederen Gehilfen, sonst wäre der Mehrwert ja gar kein Kapitalprofit, sondern Ertrag und Lohn der Arbeit des Unternehmers.

Dies letztere sucht in allem Ernste noch heute dieser und jener Autor zu beweisen.

Aber dann gäbe es überhaupt keinen Kapitalprofit. Und doch ist die Existenz desselben eine der sichersten empirischen Tatsachen. Gleich große Kapitale erzeugen im Durchschnitt gleich große Kapitalprofite. Ein und derselbe Kapitalist-Unternehmer macht, unter übrigens gleichen Umständen, einen doppelt so hohen Gewinn, wenn er zweimalhunderttausend Mark in sein Geschäft stecken kann, statt bloß einmalhunderttausend. Und von zwei verschiedenen Unternehmern, die ganz gleich tüchtig und fleißig sind, „verdient" derjenige ceteris paribus zehnmal soviel, der ein zehnmal höheres Kapital beschäftigt, als der andere. Das konstatiert oben auch P. Gury und darin hat er vollständig recht.

Wie entsteht nun dieser Kapitalgewinn, woher kommt er, von wem wird er erzeugt?

[1] So z. B. Dr. Franz Oppenheimer (Privatdozent der Staatswissenschaften an der Universität Berlin), Die soziale Frage und der Sozialismus. 1912. S. 182.

Wenn eine Fabrik 1000 Arbeiter beschäftigt, so erzielt sie ceteris paribus hundertmal soviel Gewinn, als wenn sie bloß 10 Arbeiter hat. Es wäre offenbar absurd, behaupten zu wollen, der ganze Mehrwert, den eine Fabrik erzeugt, sei lediglich Resultat der Arbeit des Fabrikanten, ganz gleichgültig, ob er nun zehn oder hundert oder tausend oder zehntausend und noch viel mehr Arbeiter in Diensten habe.

Je größer die Zahl der Arbeiter, desto größer ist in aller Regel der Gewinn. Es müssen also doch die Arbeiter sein, die den höheren Gewinn erzeugen, und nicht lediglich die „geistige Tätigkeit" des Unternehmers.

Wo kapitalistische Produktionsweise besteht, da kauft der Kapitalist auf dem Waren- und Arbeitsmarkt die zu seinem Unternehmen notwendigen Rohstoffe, Instrumente, Maschinen usw. und die Arbeitskraft des Arbeiters. Er bezahlt durchschnittlich sowohl die Arbeitsmittel, wie auch die Arbeit zu ihrem Werte.

Rohstoff und Maschinerie bilden keinen neuen Wert über den Wert hinaus, den sie besitzen. Sie können nur den Wert, den sie besitzen, übertragen auf das neue Produkt, das mit ihrer Hilfe erzeugt wird.

Anders steht es mit der lebendigen Arbeit des Arbeiters.

Der Arbeiter muß im Dienst des Unternehmers arbeiten. Er hat, sage 3 Mark Lohn täglich zu empfangen. In einer bestimmten Zeit, etwa in 6 Stunden, erzeugt nun der Arbeiter soviel neuen Wert, setzt den von ihm verarbeiteten Rohstoffen soviel neuen Wert durch die von ihm geleistete Arbeit hinzu, wie sein Tagelohn beträgt, also 3 Mark. Dieser Wert gehört dem Unternehmer zwar, aber er macht ihn nicht reicher, es ist für ihn kein Mehrwert, sondern nur ein Äquivalent, ein Ersatz für den Lohn, den er dem Arbeiter zahlt.

Aber wenn der Arbeiter in 6 Stunden für 3 Mark neuen Wert und damit das Äquivalent für seinen Lohn produziert hat, so darf er nicht aufhören mit seiner Arbeit, sondern er muß noch 3, 4, 5 Stunden weiter fortarbeiten und weiteren neuen Wert hervorbringen. Durch diese Mehrarbeit allein wird Mehrwert erzeugt. Auch dieser Mehrwert fällt, unter den bestehenden Verhältnissen ganz von Rechts wegen, dem Kapitalisten-Unternehmer zu, und dieser Mehrwert bildet eben den Kapitalprofit, und es scheint so, als ob nicht die Arbeit, sondern das Kapital selbst diesen Mehrwert erzeugt habe.

„Obgleich nur ein Teil der täglichen Arbeit des Arbeiters bezahlt wird, und obwohl gerade die unbezahlte oder Mehrarbeit den Fonds bildet, aus dem der Mehrwert oder Profit entsteht, gewinnt es den Anschein, als ob die Gesamtheit bezahlte Arbeit sei.

„Dieser falsche Schein unterscheidet die Lohnarbeit von anderen historischen Arbeitsformen. Auf Grundlage des Lohnsystems scheint selbst die unbezahlte Arbeit bezahlte Arbeit zu sein. Im Gegensatz dazu erscheint bei der Sklaverei selbst der Teil der Arbeit, der bezahlt wird, als unbezahlt. Natürlich muß der Sklave leben, um arbeiten zu können, und ein Teil seines Arbeitstages geht darauf, den Wert seines Unterhalts zu ersetzen.[1] Aber da zwischen ihm und seinem Herrn kein Handel

[1] Schon in den Büchern von der Haushaltungskunst, die unter dem Namen des Aristoteles auf uns gekommen sind, heißt es: „Den gemeinen Arbeitssklaven muß man hinlänglichen Unterhalt verschaffen . . . Man gebe ihnen Arbeit genug, aber auch genugsame Kost; denn ganz ohne Lohn kann man niemanden zu seinen

abgeschlossen wird, zwischen diesen beiden Parteien kein Kauf und Verkauf stattfindet, so hat es den Anschein, als ob all seine Arbeit für nichts hingegeben wird.

„Nehmt anderseits den hörigen Bauer, wie er, möchte ich sagen, noch gestern im ganzen Osten von Europa existierte. Dieser Bauer arbeitete zum Beispiel drei Tage für sich auf seinem eigenen oder dem ihm zugewiesenen Felde, und die drei folgenden Tage verrichtete er auf dem Gute seines Herrn erzwungene und unbezahlte Arbeit. Hier also waren die bezahlten und unbezahlten Teile der Arbeit merkbar getrennt, getrennt in Zeit und Raum, und unsere Liberalen flossen über von moralischer Entrüstung ob der albernen Idee, einen Menschen für nichts arbeiten zu lassen.

„In der Sache selbst jedoch läuft es auf dasselbe hinaus, ob jemand während drei Tagen in der Woche auf seinem eigenen Felde für sich selbst und drei Tage auf dem Gute seines Herrn für nichts arbeitet, oder ob er in der Fabrik oder Werkstatt sechs Stunden täglich für sich und sechs Stunden für seinen Arbeitsherrn arbeitet, wenn auch im letzteren Falle die bezahlten und unbezahlten Teile der Arbeit untrennbar miteinander vermischt werden und die Natur der ganzen Abmachungen durch das Dazwischentreten eines Kontrakts und den am Ende der Woche erhaltenen Lohn völlig maskiert wird. Die unbezahlte Arbeit erscheint in dem einen Falle als freiwillig gegeben und in dem anderen als erzwungen. Das ist der ganze Unterschied."[1]

„Der Kapitalist zahlt dem Arbeiter im Lohn den Wert, resp. davon abweichenden Preis der Arbeitskraft, und erhält im Austausch die Verfügung über die lebendige Arbeitskraft selbst. Seine Nutznießung dieser Arbeitskraft zerfällt in zwei Perioden. Während der einen Periode produziert der Arbeiter nur einen Wert = Wert seiner Arbeitskraft, also nur ein Äquivalent (seines empfangenen Lohnes). Für den vorgeschossenen Preis der Arbeitskraft erhält so der Kapitalist ein Produkt vom selben Preis. Es ist, als ob er das Produkt fertig auf dem Markt gekauft hätte. In der Periode der Mehrarbeit dagegen bildet die Nutznießung der Arbeitskraft Wert für den Kapitalisten, ohne ihm einen Werterſatz zu kosten. Er hat diese Flüssigmachung der Arbeitskraft umsonst. In diesem Sinn kann die Mehrarbeit unbezahlte Arbeit heißen.

„Das Kapital ist also nicht nur Kommando über Arbeit, wie A. Smith sagt. Es ist wesentlich Kommando über unbezahlte Arbeit. Aller Mehrwert, in welcher besonderen Gestalt von Profit, Zins, Rente usw. er sich später kristallisiere, ist seiner Substanz nach Materiatur unbezahlter Arbeitszeit. Das Geheimnis von der Selbstverwertung des Kapitals löst sich auf in seine Verfügung über ein bestimmtes Quantum unbezahlter fremder Arbeit.

„Das Kapital pumpt die Mehrarbeit, die sich in Mehrwert und Mehrprodukt darstellt, direkt aus den Arbeitern aus. Es kann also in diesem Sinn als Produzent des Mehrwerts betrachtet werden."[2]

Der angehende Fabrikant besitzt Geld, eigenes, vielleicht auch fremdes, angeliehenes. Ließe er dies Geld müßig liegen, so wäre es ein „totes Kapital", das nichts einbrächte. Aber er dingt mit dem Gelde Arbeiter, kauft Rohstoff und Maschinen und errichtet eine Fabrik, die jetzt Mehrwert oder Kapitalprofit abwirft. Beträgt die Profitrate, die er macht, 10 Prozent,

Befehlen haben, die Kost aber ist der **Lohn** des Slaven" (Aristoteles), Oecon. I, 5. – Die Arbeit des „freien" Arbeiters ist sogar in der Regel billiger als die Arbeit der Sklaven. Das konstatieren selbst die liberalen Ökonomen.

[1] Marx, Lohn, Preis und Profit. Übers. v. Bernstein. 1908. S. 31 f.

[2] Kapital I⁴, S. 496 f. III, 2, S. 356.

so kann er 5 Prozent Zinsen auf das geliehene Kapital abgeben und behält dann für sich doch noch 5 Prozent übrig. Er erleidet also als Zinszahler normalerweise keinen Schaden, sondern er hat Nutzen von dem Leihgeschäft.

Der Darlehenszins ist also ein Teil des Kapitalprofits, den der Unternehmer macht. Dasselbe ist der Fall mit dem Profit der Großhändler, auch dieser ist ein Teil des industriellen Profits.

Der Großindustrielle verkauft nämlich seine Waren unter ihrem Werte an den Großhändler, um sie rasch abzusetzen und ihren Wert zu „realisieren", d. h. in Geld zu verwandeln, damit er dieses Geld schneller wieder in seinem Betriebe produktiv anlegen kann. Müßte er seine Produkte selbst direkt an die unmittelbaren Konsumenten verkaufen, so könnte es lange dauern, ehe er alles abgesetzt und bezahlt erhalten hätte. Darum überläßt er einen Teil seines Profits dem Großhändler, der sofort oder nach kurzer Frist zahlt; und dabei behält doch der Fabrikant genügenden Profit für sich übrig. — So kann der Großhandel die Waren im Durchschnitt zu ihrem wirklichen Wert verkaufen und doch Gewinn machen, was sonst prima facie unmöglich erscheint.

Der sog. Detaillist, der vom Großhändler einkäuft, macht, wenn er mit größerem Kapitale arbeitet, seinen Profit auf Kosten der Konsumenten. Der kleine Krämer mag bloße Vergütung für seine Arbeit und Unkosten verdienen und gar keinen Kapitalprofit machen. Wenn ihrer aber zu viele sind, was heute in der Regel der Fall ist, indem dort zehn bis zwanzig Kaufleute existieren, wo einer oder zwei völlig genügten, so verteuern sie trotzdem die Waren sehr, zum Schaden der kleinen Käufer.

Da heute jeder, der das nötige Geld besitzt, ein gewinnbringendes Unternehmen beginnen kann, — denn für Geld kann man tüchtige Leiter, Direktoren, Techniker, Arbeiter und alle sonstigen Hilfsmittel, wie Rohstoffe, Maschinen usw. haben, — so erscheint und ist das Geld **heute** gewissermaßen selbst wirklich fruchtbar oder produktiv geworden, und damit ist der Darlehenszins und der Kapitalprofit im Handel gleichfalls erklärt und legitimiert.

Man hat fast ausnahmslos von Marx behauptet, er erkläre den Kapitalprofit für ungerecht. Auch dieser Vorwurf ist völlig grundlos. Marx hat das niemals getan, er hat aber sehr oft und sehr bestimmt und klar das Gegenteil gesagt. Den Nachweis hierfür haben wir an anderer Stelle zur Genüge erbracht.[1]

Die heutige Verteilung des Produktionsertrags bezeichnet Marx ausdrücklich als die „einzige ‚gerechte' Verteilung", die auf Grundlage der heutigen Produktionsweise möglich ist.

„Wenn der Arbeiter den ganzen Wert, den er erzeugt, erhielte, so gäbe es **keinen** Kapitalprofit, so wäre die kapitalistische Produktionsweise unmöglich."[2]

Solange also die heutige kapitalistische Produktionsweise nötig ist und besteht, solange sie nicht durch eine höhere ersetzt werden kann und ersetzt worden ist, so lange ist auch die heutige Verteilungsweise notwendig und berechtigt.

[1] Siehe unsere beiden Schriften: „Warenwert und Kapitalprofit". 1902. S. 30 ff. und: „Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik". 1908. S. 33 ff., 206 ff.

[2] Marx, Kapital III, 2, S. 379.

„Neben wirklicher Ignoranz ist es apologetische Scheu vor gewissenhafter Analyse des Werts und Mehrwerts, . . . die einen Roscher und Konsorten zwingt, die . . . **Rechtfertigungs**gründe des Kapitalisten für seine Aneignung vorhandener Mehrwerte in **Entstehungs**gründe des Mehrwerts zu verdrehen" (I, 179).

Ähnlich sagt auch Rodbertus: „Unseren modernen Ökonomisten erscheinen die geschichtlich rechtlichen Verteilungsgründe von Lohn und Grund- und Kapitalrente als natürlich-wirtschaftliche Entstehungsgründe dieser Einkommenszweige." [1]

Übrigens stimmen schon heute gerade die tüchtigsten der offiziellen Ökonomen hiermit überein.

So sagt Professor Robert Wilbrandt, der Nachfolger Schönbergs in Tübingen, treffend: „Das Marxsche Werk war eine vernichtende Kritik all jener ‚Vulgärökonomie', deren apologetische Tendenz aus der Verteilungstheorie das reine Streben nach Wahrheit vertrieben hatte." [2]

E. von Böhm-Bawerk, der mehrmals österreichischer Finanzminister war und zurzeit Professor der Staatswissenschaften an der Universität Wien ist, widerlegt eingehender die Ansicht derjenigen Ökonomen, die behaupten, der Unternehmer-Kapitalist erzeuge durch seine „Arbeitsleistungen", durch seine „Spar- und Disponiertätigkeiten" den ganzen Kapitalprofit. [3]

Am Schlusse seiner Kritik dieser Behauptung sagt nun Böhm-Bawerk:

„Insofern man in diesen Tätigkeiten einerseits das wirksamste Mittel zur Bildung und zweckmäßigen Verwendung eines ausreichenden Nationalkapitals erblickt, und anderseits nicht erwarten kann, daß dieselben in ausreichender Menge von Privaten dargebracht werden, wenn ihnen dafür nicht auch dauernde Vorteile in Aussicht gestellt werden: kann die Rücksicht auf jene Leistungen der Kapitalisten einen höchst triftigen **Rechtfertigungs**grund und ein ausschlaggebendes Motiv für die Einführung oder Aufrechterhaltung des Kapitalzinses abgeben. Aber eine hiervon ganz **verschiedene** Frage ist es, ob das Dasein des Kapitalzinses mit dem Hinweis auf jene ‚Arbeit' auch **theoretisch erklärt** werden kann? Wenn dies der Fall sein sollte, müßte sich doch irgendein regelmäßiges Verhältnis zwischen der angeblichen Wirkung, dem Kapitalzinse, und ihrer vermeintlichen Ursache, dem Arbeitsaufwande des Kapitalisten nachweisen lassen. Aber ein solches Verhältnis wird man in der Welt der Wirklichkeit vergebens suchen. Eine Million trägt 50000 Mark Zinsen, gleichviel ob die Ersparung und Verwendung der Million ihrem Besitzer viel, wenig oder gar keine Mühe gekostet hat; eine Million trägt zehntausendmal so viel Zinsen, als eine Summe von 100 Mark, wenn auch an der Ersparung von 100 Mark unendlich mehr Sorge und Plage hängen sollte als an der Ersparung der Million; der Schuldner, der fremdes Kapital bewahrt und verwendet, erhält trotz dieses ‚Arbeitsaufwandes' keinen Zins; der Eigentümer erhält ihn, auch wenn seine ‚Arbeit' gleich Null ist. Muß doch Schäffle selbst einmal zugestehen: ‚Eine Verteilung nach Verhältnis des Umfanges und der Verdienstlichkeit der Leistung findet weder für die Kapitalisten,

[1] Rodbertus, Kreditnot des Grundbesitzes II, 108.

[2] Wilbrandt in „Die Entwicklung der deutschen Volkswirtschaftslehre im 19. Jahrhundert", Schmoller-Festschrift. 1908. I. Bd. Nr. VIII, S. 18 – und wiederum in „Volkswirtschaftliche Vorlesungen". 1909. S. 141.

[3] Böhm-Bawerk versteht, wie schon bemerkt, unter „Kapitalzins" den gesamten Kapitalprofit.

noch für die Arbeiter gegenüber dem Kapitale statt. Sie ist weder Prinzip noch ist sie zufällige Folge' (Bau und Leben III, 451).

„Wenn aber erfahrungsgemäß der Kapitalzins außer allem Verhältnis zu der vom Kapitalisten geleisteten Arbeit steht, wie soll vernünftigerweise in der letzteren sein erklärendes Prinzip gefunden werden können? Ich glaube, die Wahrheit ist zu deutlich in den Tatsachen ausgeprägt, um eines langen Hinweises zu bedürfen: so gleichgültig der Kapitalzins gegen einen Arbeitsaufwand des Kapitalisten ist, so genau steht er im Verhältnis zur Tatsache des **Besitzes** und zur **Größe** des Besitzes; der Kapitalzins ist kein **Arbeits**-, sondern ein (arbeitsloses 'Renten-' oder) **Besitzeinkommen**.

„So erweist sich diese Theorie in allen Varianten unfähig, eine stichhaltige theoretische Erklärung des Kapitalzinses zu liefern. Kein Unbefangener konnte wohl auch ein anderes Ergebnis erwarten. Wer nicht an gekünstelten Auslegungen besondere Freude hat, für den konnte es keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß die wirtschaftliche Macht des Kapitales doch einen anderen Hintergrund hat als ein 'Arbeitsvermögen' (oder Arbeitsleistungen) des Kapitalisten, daß der Kapitalzins nicht bloß dem Namen, sondern auch der Sache nach etwas anderes ist als ein Arbeitslohn."

Die „funktionellen Leistungen" des Kapitalisten können „zwar zur sozialpolitischen Rechtfertigung, aber nicht zur theoretischen Erklärung des Kapitalprofites dienen".[1]

Prof. Lexis in Göttingen sagt:

„Durch die Sklaverei entsteht auch in der Naturalwirtschaft ein Ausbeutungsgewinn zu gunsten des Besitzers, der ja einen mehr oder weniger großen Teil des Arbeitserzeugnisses der Sklaven für sich und seine Familie zurückhält. Aber dieser Gewinn kann weder unter den Begriff der Grundrente, noch unter den des Kapitalgewinnes gebracht werden.

„Wohl aber kann der gewerbsmäßige Händler schon in der Periode der vorherrschenden Naturalwirtschaft einen wirklichen Kapitalgewinn erlangen. –

„Der Kapitalgewinn in dieser seiner ersten Form als Handelsgewinn beruht nicht auf der Ausbeutung von Lohnarbeitern, sondern er wird auf Kosten der produzierenden Wirtschaftsinhaber und der Konsumenten erzielt. Der mit dem Handel verbundene Transport und andere materielle Arbeiten sind besonders in Anschlag zu bringen, und bleibt dann als die Ursache des eigentlichen Handelsgewinns die geschickte Kombination günstiger Kauf- und Verkaufsgelegenheiten übrig. Diese könnte man nun ja bei wohlwollender Beurteilung trotz der mitunterlaufenden Übervorteilungen als einen den Produzenten und Konsumenten geleisteten Dienst betrachten, der in dem Handelsgewinne einfach sein Äquivalent fände, aber man dürfte sie dennoch nicht einfach als Vergütung für die **Arbeit** des Händlers auffassen. Denn dieser verfolgt auch schon in jener ersten Periode des Verkehrs mit mehr oder weniger Erfolg den Zweck, einen **Gewinn** nach Verhältnis des **Wertes** der umgesetzten Waren, also unabhängig von dem Maße seiner eigenen Arbeit, zu erzielen. Wenn es ihm auch nicht mehr Mühe und Arbeit kostet, 1000 Werteinheiten einer Ware zu verkaufen als 100, so will er doch im ersteren Falle zehnmal so viel gewinnen, wie im letzteren, und gerade in dieser Beziehung des Gewinns auf den Wert der verkauften Handelswaren tritt seine Eigenschaft als Kapitalgewinn hervor.

[1] Böhm-Bawerk, Kapital und Kapitalzins. 1. Bd.: „Geschichte und Kritik der Kapitalzins-Theorien". 1884. S. 358 f. 2. Aufl. 1901 ff.

„An den Großhandelsverkehr schließt sich in den bedeutenderen Städten auch schon ein besonderer geldgeschäftlicher Bank- und Wechselverkehr, und in diesem sowohl wie in jenem kommt ein nach Prozenten des umgesetzten Geldwertes, unabhängig von der Arbeitsleistung, berechneter Kapitalgewinn vor.

„Wenn die leitende Arbeit der selbsttätigen Unternehmer auch sehr hoch angeschlagen wird, so bleibt doch ein lediglich aus dem Besitz der Produktionsmittel abgeleiteter Gewinn von einer Höhe übrig, die sich nur aus geschichtlichen Bedingungen und wirtschaftlichen Machtverhältnissen erklärt, aber nicht theoretisch als gerechtfertigt nachgewiesen werden kann. Die Arbeit kommt bei diesem Gewinn überhaupt nicht in Rechnung, sondern er bemißt sich prozentmäßig, d. h. nach dem Verhältnis des in Bewegung gesetzten Kapitals."[1]

Hören wir nach den Theoretikern auch noch einen intelligenten und sachkundigen Praktiker. Der „sowohl auf parlamentarischem und theoretisch-wissenschaftlichem Gebiet als auch praktisch in den ihm unterstehenden Betrieben hervorragend sozial-politisch tätige"[2] Großindustrielle und Kapitalmagnat Richard Roesicke (Berlin) sagt:

„Mag man über die Berechtigung des Unternehmergewinns denken, wie man will, zweifellos steht fest, daß dieser zum größten Teil auf der **Arbeit der Arbeiter** basiert."[3]

Selbst dann, wenn der Kapitalist wirklich der Leiter seiner industriellen Unternehmung ist und also höhere, geistige Arbeit leistet, die selbstverständlich auch höheren Lohn verdient, selbst dann ist dieser Lohn für die geleistete geistige Arbeit nur ein verhältnismäßig sehr geringer Teil des Unternehmereinkommens, und es bildet dieser Lohn, wissenschaftlich betrachtet, gar keinen Teil des eigentlichen Kapitalprofits.

Lassalle sagt in dieser Hinsicht treffend:

„Und nun versuchen Sie nicht, Herr Schulze, wie Sie das freilich auch versucht haben, den Arbeitern vorzureden, der auf das Kapital fallende Profit sei die Vergütung der geistigen Arbeit der Unternehmer, der Lohn ihrer geistigen Leitung der Geschäfte. Nur ein verhältnismäßig sehr, sehr, überaus **geringer** Teil des Unternehmer-Einkommens, das in der Nation erhoben wird, ist als solcher Arbeitslohn der Unternehmer für ihre geistige Leitung zu betrachten, und dieser Teil ist bei mir nie in dem inbegriffen, was ich Kapitalprofit nenne. Daß dieser geistige Arbeitslohn der Unternehmer nur einen solchen geringen Teil des Unternehmer-Einkommens bilde, weiß die Wissenschaft seit lange,[4] und auch die liberalen Ökonomen haben es oft genug zugegeben.[5] Die englischen Ökonomen haben aber deshalb

[1] Lexis, Artikel „Verteilung" im Handwörterbuch der Staatswissenschaften. 1893. Bd. V, 464–466, 470 f. 3. Aufl. 1911. Bd. VIII, 332.

[2] So urteilt über ihn Herders Konversationslexikon VII, 701.

[3] Roesicke, Arbeiterschutz. Dessau 1887. S. 49.

[4] Siehe von Thünen, Der naturgemäße Arbeitslohn. 1850. I. Abt., S. 80 ff.; Marlo, System der Weltökonomie. T. I. c. 4, II. c. 11. 12. 13; Sismondi, Nouveaux Principes. I. 359 u. v. a. – [Vgl. auch Hohoff, Warenwert und Kapitalprofit. 1902. S. 37 ff. Schon Adam Smith hat hierüber das Richtige erkannt und gesagt.]

[5] Von den liberalen Ökonomen siehe besonders Nebenius, Der öffentliche Kredit, 2. Kapitel; von Hermann, Staatsw. Unters., S. 204 bis 214; Storch, Cours d'écon. pol. T. II., p. 87 ff., ed. St. Petersburg; Schön, Neue Untersuchung der National-Ökonomie, S. 87 und 112–116; Riedel, National-Ökonomie, § 466–477 und 685 ff.; Rau, Grundsätze usw., S. 311–323 und eine Menge anderer.

seit je, mit anerkennenswerter Offenheit, den Unternehmergewinn immer nur als Kapitalprämie behandelt und jenen Teil des Unternehmergewinns, der für „geistigen Arbeitslohn" ausgegeben werden kann, um seiner Geringfügigkeit willen gänzlich vernachlässigt. Erst von der sogenannten humanen Richtung der französischen Ökonomen stammt die Lüge, den Unternehmer-Gewinn als „geistigen Arbeitslohn" darstellen zu wollen.[1]

Überdies, wollen Sie praktisch rein heraustreten sehen, einen wie erstaunlich geringen Teil des Unternehmer-Einkommens dieser Lohn für ihre geistige Leitung bildet, so haben Sie ja nur nötig, sich umzuschauen. Wie viele Gutsbesitzer gibt es, die ihre Güterkomplexe durch Rentmeister, wie viele große Fabrikanten und Kaufleute, die ihre Geschäfte durch Geschäftsführer, Betriebs-Direktoren usw. verwalten lassen, während sie selbst in Italien, dem Orient und anderwärts reisen oder jedenfalls die Leitung ihrer Geschäfte nicht führen. Das verhältnismäßig zu dem Geschäftsgewinn dieser Unternehmer so geringe Gehalt dieser Geschäftsführer ist natürlich alles, was sich jene Herren für ihre eigene geistige Tätigkeit berechnen können, wenn sie selbst das Geschäft führen.

Bei den großen Aktienunternehmungen der modernen Zeit, bei den Eisenbahnen, Banken usw. tritt diese Spaltung sogar notwendig heraus. Der in einer Vielheit von Personen bestehende Kapitalist oder Unternehmer kann eben um dieser Vielheit willen das Geschäft nicht selbst leiten, wozu ein besoldeter Direktor ernannt wird. Wenn der Unternehmergewinn in der Vergütung der geistigen Tätigkeit der Geschäftsleitung bestünde, wo kämen die 13 Prozent Dividende her, welche die Cöln-Mindener Eisenbahnaktien den sich um jene Geschäftsführung in keiner Weise bekümmernden Unternehmern (Aktionäre) abwerfen? Wo die 17 Prozent Dividende der Magdeburg-Leipziger? Wo die 25¹/₂ Prozent Dividende der Magdeburg-Halberstädter?

Bei Unternehmungen dieser Art werden sogar aus mancherlei Gründen den Direktoren oft ausnahmsweise ganz ausschweifend hohe Gehälter gezahlt. Gleichwohl, um einen Begriff von der verhältnismäßig erstaunlichen Kleinheit der Vergütung für die Geschäftsleitung zu erhalten, welche im nationalen Unternehmer-Einkommen enthalten ist, vergleichen Sie nur den Gehalt der Direktoren dieser Eisenbahnen und resp. auch noch der Verwaltungsräte dazu mit der Summe des Kapitalprofits, welche diese Eisenbahnen abwerfen.[2]

[1] Say ist hierin allen vorangegangen.

[2] Um Ihrer Unkenntnis der Dinge zu Hilfe zu kommen, ein praktisches Beispiel in Zahlen. Vor mir liegt der gedruckte Bericht der Direktion der Cöln-Mindener Eisenbahn-Gesellschaft pro 1862. Nach demselben – Seite 243 – hatte die Cöln-Mindener Eisenbahn im Jahre 1862 eine

Dividende abgeworfen von	1 641 250	Taler.
und außerdem an Zinsen der Prioritäts-Aktien . .	1 726 271	„
Summa:	3 367 521	Taler.

Ich sehe dabei ab von 521 290 Talern, die zum Reservefonds genommen wurden, von 73 000 Talern Amortisation, von 628 952 Talern Extradividende an den Staat, welche Posten wiederum zusammen eine Summe von 1 223 242 Talern geben, die zu jenen 3 367 521 Talern eigentlich hinzuaddiert werden müßten.

Mindestens diese 3 367 521 Taler bilden also die aus dem Jahresertrag jenes einen Unternehmens auf das Kapital gefallene Kapitalprämie. – Und wie groß glauben Sie nun wohl, Herr Schulze, wird die von diesem Unternehmen für die oberste Geschäftsleitung bezahlte Vergütung gewesen sein? Sie ersehen es aus den Seiten 262 bis 266 daselbst:

Endlich machen, wie aus unserer früheren Entwicklung folgt, alle, die sich quälen,[1] den Unternehmer-Gewinn auf die Persönlichkeit des Unternehmens zurückzuführen, von Haus aus ein sehr lächerliches Versehen.

Die Persönlichkeit des Unternehmers, sein Fleiß, seine Faulheit, sein Unternehmungsgeist und seine Dummheit usw., das alles sind Eigenschaften, welche allerdings großen Einfluß darauf haben werden, wieviel von dem jährlich auf den Unternehmerstand fallenden Kapitalprofit der bestimmte Unternehmer Peter gegenüber den Unternehmern Paul, Wilhelm usw. an sich reißen wird. Mit anderen Worten: es ist dies eine Frage, welche die Konkurrenz der Unternehmer untereinander betrifft und den Anteil der einzelnen Unternehmer an der aus dem Produktionsertrag eines Jahres auf den gesamten Unternehmerstand fallenden Quote zu bestimmen beiträgt. Aber auf diese auf den gesamten Unternehmerstand in der Nation fallende Quote selbst ist sie, wie aus der obigen Entwicklung mit Notwendigkeit folgt, ohne Einfluß.

Die gegebene Gesamtsumme des Arbeitsertrages eines Jahres sei = A. Die zum durchschnittlichen Lebensbedarf des Arbeiterstandes erforderliche Summe, die Summe aller Arbeitslöhne sei = Z. So wird, die Unternehmer möchten alle faul oder alle fleißig, alle klug oder alle dumm gewesen sein, immer A – Z auf den gesamten Unternehmerstand fallen, und nur die Frage, in welchen Portionen sich A – Z auf die einzelnen Unternehmer verteilt, kann durch deren persönliche Eigenschaften bestimmt werden."[2]

Tatiana Grigorovici sagt mit Recht in ihrer von der Universität Bern angenommenen Doktordissertation:

„Weder Marx noch Lassalle haben die geistige Arbeit der Leitung der Unternehmung unterschätzt, und keinem von ihnen fiel es ein, den Anspruch auf Vergütung dieser Arbeit irgendwie streitig zu machen. Im Gegenteil, beide, sowohl Marx wie auch Lassalle, bezeichneten diese Arbeit (insofern sie nicht auf dem Gegensatz zwischen dem Arbeiter und dem Eigentümer der Produktionsmittel beruht, sondern aus der

Gehalt der Bahn-Direktoren	3475	Taler.
„ „ Betriebs-Direktoren . . .	3200	„
„ des Betriebs-Kontrolleurs . .	1900	„
„ „ Spezial-Direktors	2200	„
„ „ Substituts desselben . . .	1500	„
Summa:	12275	Taler.

Alle anderen daselbst aufgezählten Besoldungen für Architekten, Zeichner, Inspektoren, Registratoren, Wagenmeister und Arbeiter aller Art würde auch jeder Einzel-Unternehmer haben bezahlen müssen, so daß sie auch bei ihm nur, wie hier, durchschießende Posten gebildet und keineswegs zu seinem Unternehmer-Einkommen gehört haben würden, welches jenes nach Abzug aller Gehälter, Besoldungen und Kosten aller Art aus der Roh-Einnahme noch übrig bleibende Rein-Einkommen von $3\frac{1}{3}$–$4\frac{1}{2}$ Millionen Taler darstellt.

Auf eine Kapitalprämie von $3\frac{1}{3}$–$4\frac{1}{2}$ Millionen Taler also, welche ein Unternehmen jährlich abwirft, kommt hier bei der Spaltung zwischen Kapital-Unternehmern und Geschäftsleitern für die Geschäftsleitung ein geistiger Arbeitslohn von 12000 Talern. So sehr ist das Unternehmer-Einkommen, Herr Schulze, welches in der Nation erhoben wird, nichts anderes, als purer geistiger Arbeitslohn!!!

[1] Z. B.: J. B. Say, Cours, compl. V. 8: Dunoyer, De la liberté du travail. lib. VI.; Steinlein, Handbuch der Volkswirtschaftslehre, Bd. I, S. 444 ff.; auch Mangoldt, Lehre vom Unternehmergewinn, Leipzig 1853, ist davon durchaus nicht frei.

[2] Bernstein, Ferdinand Lassalles Reden und Schriften. 1893. III, 205 ff.

Natur des gesellschaftlichen Arbeitsprozesses selbst entspringt) als **wertbildende** Arbeit; aber eben deshalb rechneten sie auch die Entlohnung des Unternehmers für die von ihm als Leiter der Produktion etwa geleistete geistige Arbeit, ebenso wie die Entlohnung der Arbeiter für ihre physische Arbeit, zu den Arbeitslöhnen und nicht zum Unternehmergewinn. Marx weist ausdrücklich darauf hin, daß die Darstellung des Unternehmergewinns als Aufsichtslohn zum Teil darauf beruht, ‚daß in der Tat ein Teil des Profits als Arbeitslohn abgesondert werden kann und sich wirklich absondert, oder vielmehr umgekehrt, daß ein Teil des Arbeitslohns, auf Basis der kapitalistischen Produktionsweise, als ein integrierender Bestandteil des Profits erscheint' (Kapital III, 1, S. 369). Dieser Teil des Kapitalisteneinkommens hat aber mit dem Unternehmergewinn als solchem nichts zu tun und kann selbständig und getrennt vom Unternehmergewinn dargestellt werden und zwar ‚in dem Gehalt des Dirigenten in solchen Geschäftszweigen, deren Ausdehnung usw. hinreichende Teilung der Arbeit erlaubt, um besonderen Arbeitslohn für einen Dirigenten zu gestatten'. Aber auch Lassalle bemerkt ausdrücklich, daß bei ihm dieser Teil des Einkommens des Unternehmers, der eine Entlohnung für die von ihm als Leiter des Unternehmens geleistete Arbeit darstellt, ‚nie in dem begriffen' ist, was er ‚Kapitalprofit nenne'. Und in der Tat definiert Lassalle in seinem Werke ‚System der erworbenen Rechte' den Kapitalprofit als eine Prämie, die ‚sich bildet durch die Differenz zwischen dem Verkaufspreis des Produkts und der Summe der Löhne und Vergütungen sämtlicher, auch geistiger Arbeiten, die in irgendwelcher Weise zum Zustandekommen des Produkts beigetragen haben'. Ob diese geistige Arbeit vom Unternehmer selbst oder von einem von ihm angestellten geistigen Arbeiter geleistet wird, bleibt sich natürlich gleich.

„Also nicht darauf kommt es an, ob die geistige Arbeit und insbesondere die der Leitung eines Unternehmens an sich wertbildend ist – das hat niemand bestritten – auch nicht darauf kommt es an, ob der Unternehmer einen Anspruch auf Entlohnung für die von ihm eventuell geleistete geistige Arbeit hat – auch dies wurde sowohl von Marx als auch von Lassalle anerkannt – worauf es ankommt, ist nur, ob sich das **ganze** Unternehmereinkommen auf Arbeitslohn zurückführen läßt. Denn was Marx und Lassalle von ihren Kritikern in dieser Frage unterschied, war eben, daß, während die letzteren im Unternehmereinkommen nur die Vergütung für die geistige Arbeit des Unternehmers sehen, Marx und Lassalle bewiesen zu haben glaubten, daß diese Vergütung . . . bloß einen Teil des Unternehmergewinns ausmacht und den Unternehmerprofit daher zu erklären nicht imstande sei."[1]

Solange Alfred Krupp eine geringe Anzahl von Arbeitern beschäftigte, mochte er mit mehr oder weniger Recht glauben, der Reingewinn seines Geschäfts sei lediglich Resultat und Lohn seiner persönlichen Tätigkeit. Nach seiner eigenen Versicherung war aber sein Einkommen damals so gering, daß er 25 Jahre lang nur eben ganz bescheiden davon leben konnte. Bei seinem Tode betrug der Reingewinn jährlich viele Millionen Mark. Will jemand behaupten, diese Summe habe allein Krupp erzeugt, und nicht seine Arbeiter? – Carnegie hat seine Unternehmen lange verkauft und fängt seitdem in seiner Heimat Schottland Forellen. Dabei bezieht er ein jährliches Einkommen von mehreren hundert Millionen. Wer erzeugt diese Millionen? Sicherlich nicht **Andrew Carnegie**.

Wenn der Leiter eines Unternehmens zugleich der Eigentümer desselben

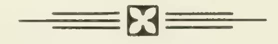
[1] T. Grigorovici, Die Wertlehre bei Marx und Lassalle. 1910. S. 15 f.

ist, so läßt die Personalunion von Leitung und Besitz nicht sichtbar werden, welcher Teil des Gewinnes dem Unternehmer als Leiter und welcher ihm als dem Besitzer der Unternehmung zufällt.

Je größer indes die Unternehmungen werden, desto mehr nimmt offensichtlich „das Unternehmereinkommen den Charakter des reinen Kapitalgewinnes an. In der Aktiengesellschaft, wo die Unternehmer sich jeder persönlichen Teilnahme auch an der leitenden Tätigkeit entschlagen, offenbart sich letzterer in ungetrübter Reinheit" (Pierstorff).

Der Aktionär, sagt H. W. Macrosty (Trusts and the State), vertritt das Kapital in seiner absoluten Nacktheit: jedes Funkens von Verantwortlichkeit ledig, ohne jegliches Machtvermögen seiner Pflicht nachzukommen, falls er sie empfände; unwissend über alles, was das Geschäft angeht, von dem er Anteile hat, vertritt er einzig und allein die Funktion, Dividenden einzustreichen und auf den Aufsichtsrat zu schimpfen, wenn sie nicht hoch genug sind.

Juristisch sind freilich die Aktionäre Träger der Unternehmung, aber „in Wirklichkeit – psychologisch und wirtschaftlich – sind sie nur Bezieher von schwankenden Renten; die tatsächlichen Unternehmer sind immer nur die wenigen Personen (bezahlte Beamte, Direktoren), welche die Geschäfte leiten". Aber nicht diesen tatsächlichen Unternehmern, sondern den juristisch so bezeichneten fällt der Gewinn der Unternehmung zu: Jene erhalten ihr Gehalt und, im Vergleich zur Masse des Gewinnes, geringe Prozente, diese die große Masse des Gewinnes, die Dividende, obschon sie nach Schmollers treffenden Worten „ein persönliches Verdienst so wenig daran haben, wie die Schöneberger Bauern, die über Nacht Millionäre wurden, weil das Berliner Baugeschäft ihre Hufen erreichte".[1]



Die Oden Salomos.

Von Dr. Engelbert Hora, k. k. Gymnasialprofessor, Karlsbad (Böhmen).

Außer drei alttestamentlichen Lehrbüchern, dem Prediger, dem Buche der Sprüche und dem Hohen Liede hat die Überlieferung dem König Salomo noch andere poetische Schöpfungen zugeschrieben, welche kein kanonisches Ansehen besitzen und daher als apokryph zu betrachten sind, nämlich die Psalmen Salomos, 18 an Zahl, die wahrscheinlich in der Zeit der Eroberung von Jerusalem durch Pompejus (63 v. Chr.) von einem gläubigen Juden in hebräischer oder aramäischer Sprache verfaßt wurden, „schöne Ergüsse einer glühenden Begeisterung für das Gesetz und die Religion der Väter" (Bardenhewer). Sie sind später ins Griechische übersetzt worden und auch in dieser Form auf uns gekommen. Früher meinte man, Lactantius habe noch einen 19. Psalm Salomos gekannt; nunmehr wissen wir aber, daß die von diesem Kirchenschriftsteller zitierte „Ode" zu einer anderen Sammlung gehört, zu jener, der wir im folgenden unsere Aufmerksamkeit schenken wollen. J. Rendel

[1] Schmoller, Grundriß der Volkswirtschaftslehre. 1904. I, 443; II, 909.

Harris, der bekannte anglikanische Theologe, dem seinerzeit die Wiederauffindung des syrischen Textes der für die Zeit der Christenverfolgungen hochwichtigen Apologie des Aristides geglückt war, hat wieder eine uralte Schrift im Tigrislande ans Licht gezogen und 1909 in Cambridge veröffentlicht, nämlich die Oden Salomos, erhalten in einer syrischen Papierhandschrift aus dem 14. Jahrhundert.[1] Daß der Forscher nicht einem Betrüger und Fälscher zum Opfer gefallen war, stand von vornherein fest, da fünf dieser 42 Lieder schon in der koptischen Pistis Sophia erhalten sind.[2] Außerdem kannte man die Sammlung bereits dem Namen nach aus zwei altkirchlichen Kanonverzeichnissen, in denen sie hinter den apokryphen Psalmen Salomos angeführt werden.

Wir haben es freilich in den Oden wie in der Pistis Sophia mit einer Übersetzung aus dem Griechischen zu tun, aber es ist fraglich, ob der Urtext der Lieder griechisch war.

Grimme behauptet nämlich, sie müssen auf ein hebräisches Original zurückgehen, und führt zum Beweise an, daß sie, ins Hebräische rückübersetzt, mit ihren Anfängen ein alphabetisches Akrostichon bilden, ferner daß manche syrische Ausdrücke und Wendungen erst in der hebräischen Fassung einen Sinn geben und endlich, daß dann in ihnen auch der bekannte Rhythmus der alttestamentlichen Poesie zum Vorschein komme.[3]

Rendel Harris hatte schon seiner ersten Ausgabe eine englische Übersetzung mit Kommentar beigegeben. Es währte nicht lange, und es folgten deutsche Übersetzungen, zuerst von Flemming[4], die Harnack seinen Untersuchungen über die Oden zugrunde legte, ferner von A. Ungnad[5], von Diettrich[6] und endlich eine von H. Hansen[7]. Diese letztere ist, wie Prof. Greßmann (Berlin) urteilt, keine „Deutsche Nachdichtung" wie das Titelblatt verheißt, sondern eher eine „protestantische Umdichtung". Einzelne Redenswendungen erinnern zwar an das Original, auch die Bilder finden sich wieder, aber der Geist sei ein anderer geworden. Hansen habe seine eigenen Gedanken und Stimmungen den Oden unterschoben und die „Gnosis" durch die „Gnade" ersetzt, alles Mythologische, Überschwengliche, Fremdartige, Orientalische abgestreift und den Rest ins Korrekt-Evangelische übertragen. Dadurch wurden die Lieder ihres ureigenen Schmelzes beraubt: des faszinierenden Individualismus und des ketzerischen Duftes.[8]

Gehen wir also nach Ungnads leichtfließender und korrekter Übersetzung an die Lektüre der Dichtungen! Auf den ersten Blick erkennt man, daß die echten alttestamentlichen Psalmen nachgeahmt sind. Geht man aber

[1] Bereits in zweiter Auflage erschienen: The Odes and Psalms of Solomon published from the Syriac version. Cambridge 1911.

[2] Im syrischen Texte stehen nur 40 Oden, da Ode 1 und 2 verloren gingen.

[3] Hubert Grimme, Die Oden Salomos. Syrisch-hebräisch-deutsch. Ein kritischer Versuch. Heidelberg 1911.

[4] Texte und Untersuchungen III, 5, 4: Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert, übersetzt von Flemming, bearbeitet von A. Harnack. Leipzig 1910.

[5] Die Oden Salomos in den von Hans Lietzmann herausgegebenen kleinen Texten, Nr. 64. Bonn 1910.

[6] Die Oden Salomos. Berlin 1910.

[7] Die Oden Salomos in deutschen Nachdichtungen. Gütersloh 1911.

[8] Deutsche Literaturzeitung 1911, Nr. 22 Sp. 1356.

den Dichtungen im einzelnen nach, so tritt neben Äußerungen alttestamentlicher Seelenstimmung auch christliches Gut zutage. Hier als Probe ein Lied (Ode 14), das nicht bloß inhaltlich den Geist biblischer Psalmen haucht, sondern auch rhythmisch ihnen gleich gebaut ist, da es den Parallelismus der Glieder aufweist:

Wie die Augen des Sohnes zum Vater,
So sind meine Augen, Herr, jederzeit auf dich (gerichtet),
Weil bei dir meine Brüste und meine Lust sind.
Wende deine Liebe nicht von mir, Herr,
Und nimm deine Freundlichkeit nicht von mir.
Reiche mir, mein Herr, jederzeit deine Rechte.
Und sei mir ein Führer bis zum Ende nach deinem Willen!
Laß mich schön sein vor dir um deines Preises und deines Namens willen,
Laß mich vom Bösen errettet werden,
Und deine Milde, Herr, bleibe bei mir,
Und die Früchte deiner Liebe!
Lehre mich die Lieder deiner Wahrheit,
Und laß mich durch dich Früchte bringen!
Und die heilige Zither deines Geistes öffne mir,
Daß ich in allen Melodien dich preise, Herr.
Und nach der Fülle deiner Liebe, so wirst du mir geben,
Und eilends gib, was wir bitten,
Und du vermagst alle unsere Bedürfnisse (zu erfüllen).
Hallelujah![1]

Oder Ode 16:

Wie die Arbeit des Landmanns der Pflug ist,
Und die Arbeit des Schiffsführers das Ziehen des Schiffes,
So ist auch meine Arbeit das Lied des Herrn in seinen Lobpreisungen;
Meine Kunst und mein Dienst (bestehen) in seinen Lobpreisungen,
Weil seine Liebe mein Herz versorgt hat,
Und es bis zu meinen Lippen seine Früchte sprudelte.
Meine Liebe ist ja der Herr, deshalb singe ich ihm.
Denn stark bin ich durch seine Lobpreisungen, und Glauben habe ich an ihn.
Ich öffne meinen Mund, und sein Geist redet in mir:
Die Herrlichkeit des Herrn und seine Schönheit,
Das Werk seiner Hände und die Arbeit seiner Finger,
Die Fülle seiner Liebe und die Stärke seines Wortes.
Das Wort des Herrn erforscht das, was nicht erblickt wird,
Und (das), dessen Gedanke enthüllt ist.
Denn das Auge sieht seine Werke,
Und das Ohr hört seinen Gedanken.
Er hat die Erde weit gemacht und dem Wasser im Meere Wohnung gegeben,
Er hat den Himmel gespannt und die Sterne gefestigt
Und die Schöpfung gefestigt und aufgerichtet
Und er hat von seinen Arbeiten geruht.
So laufen die Geschöpfe in ihren Läufen

[1] Ungnad a. a. O. S. 16.

Und verrichten ihre Arbeiten,
Und sie kennen kein Stillstehen oder Aufhören,
Und seine Heerscharen unterwarfen sich seinem Worte.
Der Schatz des Lichtes ist die Sonne,
Der Schatz der Finsternis ist die Nacht.
Er hat aber die Sonne für den Tag gemacht, daß er hell sei,
Die Nacht aber bringt die Finsternis über die Erde hin,
Und ihr gegenseitiger Wechsel macht Gottes Schönheit voll.
Und es gibt nichts, außer dem Herrn,
Weil er war, ehe denn irgendetwas war,
Und die Welten wurden durch sein Wort und durch den Gedanken seines Herzens.
Lobpreis und Ehre seinem Namen!
Hallelujah![1]

Daneben stelle man die Verse der Ode 4:

Wer zieht wohl deine Güte an und wird verworfen?
Denn dein Siegel ist bekannt,
Und bekannt sind ihm deine Geschöpfe,
Und deine Heerscharen besitzen es,
Und die erwählten Erzengel tragen es.
Du hast uns deine Gemeinschaft gegeben.[2]

Hier ist wie in der Aberkiosinschrift von dem Siegel, dem Zeichen der Zugehörigkeit zur Gottesgemeinschaft, die Rede. Darunter kann hier nur die Gnade verstanden werden.

Auf die Szene bei der Taufe Jesu im Jordan spielen diese Worte an (Ode 24):

Die Taube flog über dem Gesalbten, weil er ihr das Haupt war,
Und sang über ihm, und ihre Stimme ward gehört.[3]

Ode 19 nimmt sogar auf die Trinität Bezug:

Ein Becher Milch ist mir dargebracht worden,
Und ich habe ihn getrunken in der Süße der Freundlichkeit des Herrn.
Der Sohn ist der Becher, und der, der gemolken ward, der Vater.
Und es melkte ihn der hl. Geist, weil seine Brüste voll waren,
Und es war nicht notwendig, daß seine Milch zwecklos (fort)geworfen wurde.
Der hl. Geist hat seinen Busen geöffnet
Und gemischt die Milch der beiden Brüste des Vaters
Und hat die Mischung der Welt gegeben, ohne daß man es wußte.

Von Maria heißt es in Ode 19, freilich im Widerspruch mit dem Dogma:

Geschwächt ward[4] der Leib der Jungfrau und sie empfing und gebar,
Und die Jungfrau ward Mutter in vielem Erbarmen.
Und sie ward schwanger und gebar einen Sohn, ohne zu leiden.[5]

[1] Ungnad a. a. O. S. 17 f. [2] Ungnad a. a. O. S. 4.
[3] Ungnad a. a. O. S. 20.
[4] H. Grimme (Theol. u. Gl. 1911, S. 16) übersetzt Es sproßte der Leib der Jungfrau; vgl. dazu auch N. Peters in Theol. u. Gl. 1910, S. 849 f. (Die Red.).
[5] Ungnad a. a. O. S. 21.

Es ist dies jene Stelle, die in etwas anderer Rezension bei Lactantius (Div. iust. IV, 12, 3) sich findet: Imprimatus est uterus virginis et accepit fetum et gravata est et facta est in multa miseratione mater virgo.

Der Kirche sind ohne Zweifel folgende Worte der 33. Ode gewidmet:

Es erhob sich eine vollkommene Jungfrau,
Die verkündete, rief und sagte:
Ihr Menschensöhne, bekehrt euch, und ihr Töchter von ihnen kommt!
Und verlaßt die Pfade dieses Verderbens und nähert euch mir,
Und ich werde bei euch eintreten und euch aus dem Untergang herausführen.[1]

Es ergibt sich nun die Frage: Wie sind diese christlichen Anspielungen in die Sammlung hineingekommen? Der englische Herausgeber nimmt an, daß die Oden aus judenchristlichem Kreise stammen, und verteidigt diese Ansicht auch in der 2. Auflage seiner Ausgabe, indem er sich auf gewisse Stellen stützt, welche angeblich antijüdisches Gepräge tragen. Harnack dagegen vertritt die Meinung, es liege ein jüdisches Psalmbuch aus der ersten christlichen Zeit vor, das später in christlichem Sinne bearbeitet worden ist. Er sieht in der Sammlung ein Mittelglied zwischen der spätjüdischen Literatur und dem Gedankeninhalt des Johannesevangeliums in einer Darstellungsweise, die weder den geschichtlichen Jesus noch die Messiasidee streife, und findet in dem eigenartigen Ideenkreis der Oden den Beweis, daß es schon im Judentum einen Individualismus gab, der „in seiner Freiheit von allem Mythischen und Zeremoniösen, in seiner spirituellen Reinheit und in seiner relativen Loslösung von der nationalen Religion eine wichtige Vorstufe des Christentums ist".[2]

Damit hat Harnack nur einen beliebten Gedanken der modernen Vertreter religionsgeschichtlicher Entwicklung herausgelesen, aber keineswegs erwiesen. Wohl aber ist es möglich, zu begründen, daß in den Oden nicht eine Weiterbildung jüdischer Weisheit und später hinzugetretene Interpolation vorliegt, sondern ein Literaturdenkmal des Gnostizismus. Einmal sind, wie erwähnt, einige Oden fast vollständig in den Schilderungen der koptischen Pistis Sophia, die ja unzweifelhaft der Zeit der hochgnostischen Bewegung angehört, aufgenommen. Aber auch sonst haben sie manche Bilder durchaus mit dem Vorstellungskomplex der Gnosis in ihrer systematischen Ausbildungsphase gemeinsam.

In Ode 3 heißt es:

Ich wüßte ja nicht den Herrn zu lieben, wenn er mich nicht liebte.
Wer ist imstande, Liebe zu erkennen, außer dem, der geliebt wird?
Gern habe ich den Geliebten und es liebt ihn meine Seele,
Und wo seine Ruhe ist, bin auch ich,
Und ich werde kein Fremder sein,
Weil es keinen Neid bei dem Herrn gibt, dem höchsten und barmherzigen.
Ich bin mit ihm vereinigt, weil der liebende ihn, den Geliebten, gefunden hat.[3]

[1] Ungnad a. a. O. S. 33.
[2] Harnack a. a. O. S. 118.
[3] Ungnad a. a. O. S. 3.

Solche Äußerungen der Christus liebenden Seele sind Erscheinungen, die bei allen mystischen Gefühlsspannungen des Christentums sich auslösen. Aber gerade der Gnosis war das Bild der Vermählung des Pneuma mit dem Soter eigentümlich und geläufig, so daß es in den verschiedensten Variationen wiederkehrt. So ist ja die Vermählung der Achamot mit dem Äon Jesus eine der Grundlehren im Systeme des Valentinian.[1]

In Ode 23 liegt eine christliche Redeweise vor, die aber nur in gnostischem Sinne verständlich ist:

> Und sein Gedanke war wie ein Brief;
> Sein Wille stieg herab von der Höhe.
> Und ward wie ein Pfeil vom Bogen gesandt, der mit Gewalt geschossen wird.
> Und es eilten auf den Brief viele Hände,
> Ihn (an sich) zu reißen, zu nehmen und zu lesen.
> — — — — — — — — — — — — — — — — — —
> Es war aber der Brief eine große Tafel
> Und geschrieben mit dem Finger Gottes vollständig.
> Und der Name des Vaters war auf ihm und des Sohnes und des Hl. Geistes,
> Zu herrschen in alle Ewigkeit,
> Hallelujah![2]

Krebs[3] vertritt die Ansicht, daß in vorstehenden Versen der Logos als Brief vom Himmel charakterisiert wird, ähnlich wie Augustinus und Gregor d. Gr. schon das geschriebene Gotteswort als Brief von Gott an die Menschen bezeichnen. Mir drängt sich aber beim Vergleiche der Verse, die dazwischen stehen und oben durch Gedankenstriche angedeutet wurden, mit einem anderen Dokumente der Gnosis der Gedanke auf, daß unter dem Briefe nicht der Logos, sondern die menschliche Seele zu verstehen ist. Die Zwischenverse enthalten folgende Gedanken: Die Psyche war ausgestattet mit dem Zeichen des Königtums und der Regierung, d. i. mit der Unsterblichkeit. Bei ihrer Herabkunft vom Himmel hatte sie aber große Kämpfe gegen das Chaos, gegen die Materie, zu bestehen. Wohl bereitete sie sich einen breiten Weg, aber dies war kein Ausweg. Denn versammelt waren allzumal alle Orte; da erscheint der Sohn der Wahrheit (gemeint ist Jesus), gesandt vom Vater, dem Höchsten, erbt (nämlich die Seele) und nimmt alles (d. i. ihre Fähigkeiten, Gedanken und ihren Willen; vgl. V. 5) und es ward der Plan vieler vereitelt.[4]

Und nun erinnere man sich der Schrecknisse, welche die Seele nach dem Naassener Psalme zu bestehen hat, nachdem sie geboren ist:

> Sobald sie geboren wird, hat die Unselige ohne Ausweg
> Irrend das Labyrinth der Sünde betreten.
> Da sagte Jesus: Siehe Vater!

[1] W. Schultz, Dokumente der Gnosis. Jena 1910. S. 169 ff.

[2] Ungnad a. a. O. S. 25.

[3] Die Oden Salomos. Ein umstrittener Fund aus urchristlicher Zeit. (Hochland, 8. Jahrg., Bd. 1, S. 374 ff.)

[4] Vgl. Pistis Sophia, cap. 9–13, wo auch erzählt wird, daß Christus alle Örter durchwandert und siegt; ebenso cap. 58: „Du hast mir dein Licht durch dich geschickt und mich gerettet; du hast mich zu den oberen Örtern (τόποι) des Chaos geführt."

Die Sucht der Bösen auf der Erde
Wird von deinem Hauche verscheucht werden.
Sie sucht das bittere Chaos zu fliehen
Und vermag es nicht zu durchwandern.
Deshalb entsende mich, Vater!
Mit dem Siegel will ich hinabsteigen
Alle Ewigkeiten durchwandern,
Alle Geheimnisse aufschließen,
Die Gestalten der Götter weisen
Und das Verhüllte des heiligen Weges
Erkenntnis vollendend verkünden.[1]

Ich will mit diesem Hinweis der 23. Ode durchaus nicht naassenische Herkunft zuschreiben; aber das eine steht wohl fest, daß in den Versen derselben wie auch im Psalm der Naassener die Grundzüge des Gnostizismus vorliegen, „die in wechselnder Form so ziemlich in allen Systemen wiederkehren".[2] Nun gewinnen auch die Anfangsverse der Ode, von denen Harnack sagt, sie paßten nicht zum folgenden, Sinn und Bedeutung.[3] Wer immer die richtige Erkenntnis der Grundweisheit besitzt, der gehört zur Schar der Auserwählten, der Heiligen, dem wird Freude, Gnade und Liebe zuteil. Ist die Freude und die Erkenntnis des Höchsten auch unendlich größer, Neid soll in ihnen deswegen nicht aufkommen. Die Seele stammt ja von Gott, ist wie ein Brief, von ihm gesandt, ist erlöst durch Jesus, der den Vater um seine Sendung gebeten hat.

Nun hat freilich Harnack angenommen, die christlichen Bestandteile seien interpoliert; ihm gegenüber hat aber Clemen den Nachweis für die Unhaltbarkeit der Interpolationstheorie erbracht.[4] Denn

1. Ist die Figur des Interpolators oder der Interpolatoren einfach unvorstellbar. „Ein Interpolator, der ohne Rücksicht auf die Herstellung eines erträglichen Zusammenhanges Sätze einstreut, existiert wohl überhaupt nur in der Phantasie der Kritiker."

2. Lassen sich die von Harnack wenngleich mit verschiedener Bestimmtheit angenommenen Interpolationen nicht als solche erweisen.

3. Auch Ode 4 und 6 (in denen Harnack am deutlichsten den jüdischen Ursprung erkennen will) können christlichen Ursprungs sein. Man braucht nur unter Heiligtum in Ode 4 nicht den Tempel in Jerusalem, sondern „das menschliche Herz" oder „den in Liebe mit Gott vereinigten Menschen" zu verstehen. In Ode 6 setzt der Ausdruck „Tempel" noch nicht jüdischen Ursprung voraus.[5] Hierzu bemerke ich, daß auch Hugo Greßmann (Berlin)

[1] Schultz, Dokumente der Gnosis. Jena 1910. S. 37.
[2] Köhler, Die Gnosis. (Religionsgeschichtliche Volksbücher hrsg. v. F. M. Schiele IV, 16.) Tübingen 1911. S. 20.
[3] a. a. O. S. 54. Anmerkungen zur Ode 23.
[4] Theologische Rundschau 1911, S. 1 ff.
[5] Übrigens sind diese Ausdrücke, wie Reitzenstein (Poimandres. S. 25 Anm. 1) erklärt, der hellenistischen Sprachweise überhaupt eigen. Vgl. Hugo Greßmann in Deutsche Literaturzeitung 1911, Sp. 2896. – A. Loisy (Paris) hat diesem Gegenstand eine besondere Abhandlung gewidmet: La mention du temple dans les Odes de Salomon. (Zeitschrift f. neutestamentl. Wissenschaft XII. Jahrg. 1911, S. 126–130), in welcher er zu folgenden Ergebnissen kommt: „Le sanctuaire est le lieu des biens dont il est parle ensuite: il est le lieu de Dieu et des bienfaits que procure sa com-

sich in jüngster Zeit für diese Auffassung in Ode 4 entschieden hat.[1] Er sagt: „Der Tempel, den Gott vor aller Welt geschaffen hat und der in keinem jüngeren Heiligtum hier auf Erden, auch nicht mit dem jerusalemischen, tauschen soll, ist der Gläubige, dem Gott sein Herz gegeben hat . . ." So gewinnt die ganze Ode einen einheitlichen Charakter unter dem Gesichtspunkt der Prädestination, die auch sonst in diesen Liedern zum Ausdruck kommt. In der Polemik gegen die von Menschenhänden gemachten Tempel aber darf man eine spezifisch antijüdische Polemik sehen.

Damit ist aber gerade das Gegenteil von dem gegeben, was Harnack behauptet, nämlich von der jüdischen Abfassung der Lieder.

Das Gesamturteil über die Behandlung der Oden von seiten der ihre jüdische Abkunft behauptenden Gelehrten faßte er in die Worte zusammen: „Alle Interpolationshypothesen der Oden Salomos ruhen auf schlechten oder falschen Übersetzungen."[2]

Clemen macht in interessanter Weise darauf aufmerksam, daß sich Anspielungen in den Oden finden, die es begreiflich erscheinen lassen, daß der Dichter sie dem Salomo in den Mund legte oder daß man sie wenigstens nachträglich als Lieder Salomos ausgeben konnte.

„Diejenigen Stellen, wo man es am ersten annehmen könnte, wären die beiden Oden 4 und 6, in denen vom Tempel die Rede ist. Und nun können wir auch umgekehrt sagen: Wollte der Dichter dieser (und vielleicht anderer) Oden für Salomo gelten, so mußte er irgendwie auf dasjenige anspielen, wodurch dieser vor allem bekannt war, auf den Tempelbau. Freilich eben nur anspielen; denn eigentlich paßte der Tempelbau ja nicht in den sonstigen Vorstellungskreis unseres Verfassers. Und nun erklärt es sich auch, weshalb in Ode 4 nach jener Aussage über den Tempel sofort fortgefahren wurde ‚Du hast dein Herz, o Herr, deinen Gläubigen gegeben'; sie sind der wahre Tempel, daher es in unverkennbarer Erinnerung an Ps. 84, 11 (Denn ein Tag in deinen Vorhöfen ist besser als sonst tausend) — weiter geht ‚Denn eine Stunde des Glaubens an dich ist mehr wert als alle Tage und Stunden'. Auch der nächste Vers: ‚Denn wer wird deinen Geist anziehen und ungerecht handeln?' — ist vielleicht durch Ps. 15, 1 ff.: ‚Herr, wer wird wohnen in deiner Hütte? . . . wer untadelig wandelt und gerecht handelt' usw. (vgl. 24, 3 f.) hervorgerufen. All das Salomo in den Mund zu legen,

magnus. Or les biens dont il s'agit n'ont aucun rapport avec le service du temple hiérosolymitain. Le lieu de Dieu sera donc plutôt la société des fidèles qui ont reçu le cœur de Dieu, qui sont marqués de son sceau, qui sont admis à sa connaissance. Ce ne peut être le paradis des bienheureux, car le sanctuaire de Dieu est pour le psalmiste chose aussi actuelle que le don du cœur divin, la possession du sceau, et la communion du Seigneur. Le sanctuaire est bien un paradis, mais c'est celui qui est décrit dans l'Ode XI: terre plantée d'arbres qui sont les justes (v. 15) non les bienheureux." S. 127.)

Bezüglich des Ausdrucks „Tempel" in Ode 6 bemerkt der französische Gelehrte: Si le texte est bien conservé, si le psalmiste a réellement parlé d'un temple et voulu signifier que les élus recrutés de toutes les parties du monde y trouveraient place, son temple ne peut être que le lieu mystique où entrent ceux qui ont été abreuvés par le fleuve d'Esprit, c'est-à-dire la société des prédestinés. Le temple n'est pas plus une réalité matérielle que le ruisseau qui devient océan. Le débordement de l'Esprit ne saurait aboutir au portique de Salomon. (S. 129.)

[1] Deutsche Literaturzeitung 1911, Sp. 2897.

[2] Die Oden Salomos. Deutsche Literaturztg. XXXII. 3. Juni 1911. Sp. 1352.

konnte aber schon angesichts des Wortes in seinem Weihegebet 1 Kg. 8, 27 berechtigt erscheinen: sollte in Wahrheit Gott auf Erden wohnen?"[1]

Mit diesen Resultaten stimmt überein, was Fries von der Struktur der Oden behauptet: „Wenn wirklich die spezifisch christlichen Partien Interpolationen sind, so ist der jüdische Ursprung der verbleibenden Teile damit keineswegs dargetan, da sich nichts darin findet, das nicht auf christlichem Grunde erklärt werden kann."[2] Fries rückt auch Harnack zu Leibe, indem er die vermeintlichen christlichen Interpolationsstücke der Reihe nach untersucht und zu einem vollständig entgegengesetzten Resultate gelangt: In 3, 9 könnte erst dann eine Interpolation angenommen werden, wenn der jüdische Ursprung der Lieder bewiesen wäre. Es fügt sich Vers 9 ganz gut in den Zusammenhang. In 7, 18 vergißt Harnack, daß man vom Ekstatiker nicht eine streng logische Fortführung eines ausgesprochenen Gedankens verlangen kann. Auch sonst findet Fries alles in schönster Ordnung. Vieles bleibt ja auch Harnack dunkel und rätselhaft und daher in bezug auf den ursprünglichen Charakter unbestimmt, manches wieder hat er durch eine fehlerhafte Übersetzung unrichtig gedeutet.[3] Bei solchem Stande der Dinge ist es zum mindesten ein sehr gewagtes Unternehmen, die Oden einfach aus dem liberalen Weltjudentum, wie es sich in der hellenistischen Zeit, näherhin in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten im Umfange der ganzen alten Welt gebildet hatte, abzuleiten. Friedländer,[4] der auf diese Theorie eingeschworen ist, führt zum Beweise hierfür aus der Literatur der jüdischen Volkslehrer und Volkspoeten, aus den apokalyptischen Schriften, den sibyllinischen Büchern, dem Henochbuche und dem Siraciden zahlreiche Stellen an, die an die Gedankenwelt der Oden erinnern. Aber glaubt denn Friedländer wirklich im Ernste, daß solche Gedanken nur Eigentum der Juden und nicht auch noch in den Jahrhunderten der christlichen Ära lebendig waren?[5] Gibt es nicht auch christliche Sibyllinische Weissagungen und zahlreiche christliche Apokalypsen, die von einer nahen Welterneuerung schwärmen, hoch individuell gestimmte Töne, die eben jene Flut von apokryphen Schriften erzeugt haben, durch die sich die allgemeine synkretistische Strömung literarisch auswirkte? Friedländer macht sich seine Aufgabe höchst leicht. Er glaubt einfach bewiesen zu haben, daß die Oden herrühren „nicht etwa von einem entfernten Zweige des Judentums, sondern von dem breiten, mit den griechischen Juden oder präziser ausgedrückt, mit den Weisheitslehrern, Sibyllisten, Apokalyptikern und ähnlichen fahrenden Sängern durch alle Lande sich ergießenden Strom, der gespeist ist von der jüdisch-hellenistischen Religionsphilosophie, wie sie be-

[1] Theol. Rundschau 1911, S. 15 f.

[2] Die Oden Salomos. (Zeitschr. f. neutestamentliche Wissenschaft XII. Jahrg. 1911.) S. 108 ff.

[3] Harnack gesteht selbst: „Das Ergebnis kann aber schon deshalb kein völlig befriedigendes sein, weil die Zahl der Stellen nicht gering ist, die ich überhaupt nicht verstanden habe" (Vorrede, IV).

[4] Die neuentdeckten Oden Salomos. Separatabdruck. Wien 1911 (Neue Nationale Zeitung).

[5] „In der christlichen Apokalyptik (von der Offenbarung Johannes an), in den Kommentaren der Kirchenväter, in den Erzählungen byzantinischer und mittelalterlicher Chronographen aus der ältesten Zeit steckt überall altjüdisches Gut. Erst im späten Mittelalter hört der Strom allmählich auf zu fließen." Bossuet in Theolog. Rundschau V. Jahrg. 1902, S. 144.

sonders in der Weisheit Salomos zum populären Ausdrucke kommt."[1] Wie kommt es aber, daß dieses Literaturdenkmal, das einer so bedeutungsvollen Ära der jüdischen Kultur angehören soll, der Vergessenheit anheimfallen konnte? Die Frage der Interpolation berührt Friedländer überhaupt nicht, oder besser gesagt, er setzt sie, als gelöst im Sinne Harnacks, voraus und betrachtet den Rest als einheitliches Ganze. „Es sind rein jüdische, vom Christentum noch völlig unberührte Erzeugnisse, die nur später von christlicher Hand interpoliert wurden. Das hat Harnack so sorgfältig und erschöpfend dargetan, daß wir darüber kein Wort mehr zu verlieren brauchen."[2]

So Friedländer. Er nimmt danach also gar keine Notiz von der Überzeugung anderer Forscher, daß der einheitliche Charakter der Oden bis zur Stunde keineswegs widerlegt ist und daß die Lieder uns weit über die letzten Jahrhunderte vor Christus und über das Johannesevangelium hinausführen, in eine religiöse Zeit, die ihren Gleichstrom aus dem Milieu der letzten alttestamentlichen Zeit, ihren Wechselstrom jedoch von der synkretistischen Gegenwart, bezog.

Stellen wir nunmehr die Frage nach der Entstehungszeit der Oden, so ergibt sich aus dem gnostischen Einschlag mit ziemlicher Sicherheit, daß das zweite oder angehende dritte Jahrhundert die Vorbedingungen bot, die solche genuin gnostische Früchte hervorbringen konnte.

Termini wie ἀγάπη, ἀλήθεια, ζωή, λόγος, ζῶν, φῶς, die in den Oden wie im Johannesevangelium vorkommen, sind keineswegs als Entlehnungen des letzteren aus jenen anzusehen; sie sind in der Koine einfach gemeingebräuchlich gewesen, und ganz von dem Ideenkreise, in welchem sie gebraucht wurden, hing Sinn und Bedeutung ab, die ihnen jeweils gegeben wurden.[3] Jedenfalls bietet dieser Umstand keine Veranlassung, die Oden in das erste Jahrhundert zu datieren und sie als „Steinbruch" hinzustellen, aus denen die „Johanneischen Quadern" gehauen worden sind.[4] Wenn manche Lehrpunkte des Gnostizismus noch nicht in den Gedichten hervortreten, ja nicht einmal berührt sind, so ist dies kein Beweis für eine zeitlich vor dem Johannesevangelium gelegene Abfassung. Denn ein geschlossenes System darf man doch nicht von einem Dichter erwarten, dem es vor allem darauf ankommt, Stimmung zu erwecken. Ich glaube fast, daß die Einkleidung gnostischer Ideen in poetische Formen an und für sich eine fortgeschrittene Entwicklung der Gnosis voraussetzt, da sich in ihr nicht, wie in der Vedanta der Inder, eine philosophische Konzentration, sondern vielmehr eine Umbildung von etwas Gegebenem vollzogen hat.

Grimme, der auch, wie bereits angedeutet, die Oden als poetische Ergüsse eines Juden ansieht und das Christliche als interpoliert betrachtet, mag ja von rein philologischem Standpunkte aus zu dieser Auffassung manche Veranlassung haben. Mich dünkt aber, daß in dieser Frage die vergleichende Religionsforschung vor allem zu Rate gezogen werden muß. Nach dieser aber ist es mehr als wahrscheinlich, daß die Zeit der religiösen Gärung, die den

[1] A. a. O. S. 14.
[2] A. a. O. S. 3.
[3] Vgl. Deißmann, Licht vom Osten. Tübingen 1909. S. 295 und in den Indices die betreffenden Worte.
[4] Harnack a. a. O. S. 11.

christlichen Gnostizismus schon gezeitigt hatte, den Boden bereiten konnte, aus dem die exotischen Gewächse gnostischer Poesie hervorsproßten.

Wenn der Verfasser der gnostischen Pistis Sophia sich auf einzelne Oden Salomos, nämlich auf Ode 1, 5, 6, 22 und 25, beruft, indem er schreibt: „Deine Lichtkraft hat darüber einst durch Salomo in seinen Oden prophezeit" u. ä. und dann nicht bloß die Oden (allerdings in geänderter Form) anführt und paraphrasiert, so folgt noch nicht, daß die Oden ungnostische Schöpfungen sind, weil auch die Davidischen Psalmen, zu denen er seine gnostischen Hymnen in Beziehung bringt, ähnlich behandelt werden. Orthodox klang ja doch der unterschobene Verfassername Salomo, und das war für den Autor der Pistis Sophia die Hauptsache, nicht die wirkliche Herkunft.[1]

Gerade weil der Gnostizismus eine praktisch religiöse Tendenz verfolgte, konnte es vorkommen, daß ein vom Geiste des Gnostizismus umwehter Gefühlsmensch das poetischeste aller alttestamentlichen Bücher durch eine Neuschöpfung ersetzen und doch auch den Forderungen der Zeit entsprechen wollte. Daß auch sonst Gnostiker sich als Odendichter versuchten, meldet Origenes, der von Oden des Basilides spricht.

Aber auch die Marcioniten besaßen ihre Lieder, desgleichen brachten die Montanisten, wie es scheint, eine poetische Literatur hervor, und eben ihnen weist Fries die neuentdeckten Oden Salomos zu. Nach einem Vortrage, den dieser Gelehrte am 17. Mai 1910 über denselben Gegenstand in Stockholm hielt, hat er die Resultate seiner Forschung auch in einer Abhandlung veröffentlicht und sich darin vorzugsweise mit Harnack auseinandergesetzt.[2] Letzterer betonte nämlich in einer an Fries gerichteten Zuschrift, daß für ihn besonders zwei Punkte die montanistische Herkunft der Oden ausschließen, nämlich der semitische Geist der Gedichte, der auf hebräische Abfassung zurückweise, und der Umstand, daß in den Liedern die nahe Wiederkunft Christi, die beim Montanismus im Vordergrunde stand, als Leitmotiv fehlt.

Fries läßt sich aber nicht irremachen. Er verteidigt seinen Standpunkt trotz der sehr geringen und mitunter verschwommenen, ja einander widersprechenden Nachrichten, die uns über den Montanismus überliefert sind.

Vor allem weist er die Ansicht zurück, daß der ursprüngliche Montanismus eine bestimmte Lehre von der Wiederkunft Christi vertreten haben soll, und gibt nur zu, daß er von einer unmittelbar bevorstehenden Welterneuerung, dem Herabkommen des neuen Jerusalem vom Himmel in Pepuza und dem jüngsten Gerichte schwärmte. Er findet, daß die Eschatologie des Montanismus vortrefflich in ihrer Gänze gerade in Ode 22 ausgesprochen ist: „der Weltuntergang, die Welterneuerung, die Auferstehung von den Toten, das neue Gottesreich, gegründet auf einer Klippe, dem Wohnort der Heiligen".[3]

---

[1] Der Kopte behandelt die 1. Ode Salomos als 19. Ode, weil sie in der Vorlage den 18 vorausgegangenen Psalmen Salomos folgte. — Vgl. W. H. Worrell, The odes of Salomon and the Pistis Sophia in The Journal of theological Studies Vol. XIII, Okt. 1911, Nr. 49, wo es Seite 31 heißt: „That it is the intention of the Pistis Sophia to quote a non Gnostic or orthodox Ode and not a Gnostic version of the same is evident from the fact that the Davidic Psalms are treated in the same way, and quoted without any attempt to gnosticize them."

[2] Zeitschr. f. neutestamentl. Wissenschaft XII. Jahrg. (1911) S. 108 ff.

[3] A. a. O. S. 114.

Den heiligen Ort in Ode 4 deutet er auf die kleine Stadt Tymion in Phrygien, der er das Prioritätsrecht vor Pepuza zuschreibt, die wie jene von Montanus als heiliges Jerusalem bezeichnet wurde. Nach Augustinus hatten die Montanisten des Westens sich aber ein neues Heiligtum in Karthago gegründet. Im Lichte der Rivalität zwischen Tymion und Pepuza einerseits und dem Karthagischen Heiligtum anderseits seien nun auch die V. 1—4 in Ode 4 zu verstehen: Niemand verändert deine heilige Stätte, mein Gott. Und es ist keiner, der sie verändern und an eine andere Stelle setzen könnte, weil er über sie keine Macht hat. Denn dein Heiligtum hast du erdacht, ehe du die Stätten machtest. Die ältere wird nicht verdrängt werden von denen, die (an Alter) geringer sind als sie.

Wie schon früher erwähnt wurde, ist man durchaus nicht genötigt, in dieser Ode an einen materiellen Tempel zu denken; das folgende: Du hast dein Herz gegeben, Herr, deinen Gläubigen (V. 5) und: Denn eine Stunde des Glaubens an dich ist trefflicher als alle Tage und Jahre (V. 6), läßt überhaupt keine andere als bildliche Deutung zu. Übrigens ist hier von mehreren geringeren Stätten die Rede, Tymion-Pepuza besaß aber nur noch einen Tempel als Rivalen, eben jenen in Karthago. Es müßte also erst bewiesen werden, daß auch andere Orte montanistische Heiligtümer besessen haben.

Das Bild von der „Milch Gottes", das in mehreren Oden vorkommt, vermag Fries nur lose in den Zusammenhang montanistischer Denkweise einzufügen. Nachdem uns Fries gesagt hat, daß der obige Ausdruck in den Oden Salomos zur Bezeichnung der „Fülle der Weisheit und Kraft Gottes" gebraucht wird, schließt er einfach: „Die Ekstase, welche den Sohn in eine weisheitgebende Frau — Christus hat sich nämlich nach Clemens, Strom. III 13, 92 der montanistischen Prophetin Priscilla in einer Nacht als Frau geoffenbart und ihr die Weisheit mitgeteilt — verwandeln kann, kann sich auch den Vater als einen milchgebenden Mann vorstellen. Die vollkommene Jungfrau identifiziert Fries mit Priscilla. Doch wagt er nicht den Ausdruck Paraklet-Helfer als urmontanistisch hinzustellen. Ferner bekennt er sich bezüglich der Trinität zu einer Übereinstimmung der Oden mit der Lehre des Montanismus und konstatiert für beide eine Verwandtschaft mit dem Johannesevangelium. Daß der ekstatische Prophetismus im Montanismus zu Hause war, läßt sich nicht bestreiten, ebenso, daß der Ekstatiker dort sich mit Gott gleichsetzte. Allein ein solches Hinaustreten aus der Welt des Geschöpflichen und Hineinfühlen in das Wesen des Göttlichen, ist wohl jedem, der sich je als Prophet ausgegeben, mehr minder eigen gewesen. Und Montanus war nicht der einzige, der in der frühchristlichen Zeit eine Prophetenrolle gespielt hat. Von dem Martyrium, auf das der Montanismus wie auf die Verfolgung einen hohen Preis gesetzt hatte, sollen die Oden 29 und 35 widerhallen! Auch das exaltierende Mysterium und das Fasten will Fries aus den Oden (8. 11. 40; 16, 1; 20) gelesen haben. Aber diese Gedanken sind viel zu allgemein gehalten, als daß sich nicht besondere Lehren und Sitten in sie hineinlegen ließen. Von einem strikten Beweise, daß die Oden aus einer montanistischen Gemeinde herstammen, kann angesichts so schwacher Stützen gar keine Rede sein. Gar wunderlich wäre es auch, wenn die Oden so gar keine Anspielung auf die strenge Bußdisziplin des Montanismus enthielten, zumal dieses Thema seine Anhänger schon im Anfange und in der Heimat

beschäftigte.[1] Die Oden halten sich aber gerade von diesem dogmatisch-ethischen Prinzipe fern: „Das ganze große Gebiet von Schuld und Gnade fällt aus.“[2]

Ich kann daher durchaus nicht zugeben, daß die Oden dem Montanismus näher stehen als dem Gnostizismus.

Freilich wird man auch nicht behaupten wollen, daß sich in den Liedern die Grundessenz einer bestimmten gnostischen Schule widerspiegelt. Es ist immerhin denkbar, daß sie gar nicht für eine Gemeinde oder Schule bestimmt waren, sondern lediglich dem eigenen Herzensdrange eines frommen für Gott begeisterten christlich-gnostischen Dichters ihr Entstehen verdanken, zu welcher Annahme man um so eher berechtigt ist, als einerseits aus ihnen sowohl eine außerordentlich starke Individualität zu uns spricht, anderseits ein ästhetischer Gehalt darin liegt, wie er einer Gelegenheitsdichtung in der Regel nicht eigen zu sein pflegt. Dann drängt sich uns aber auch der Gedanke auf, daß die Lieder gerade durch ihre exklusive Stellung in den häretischen Kämpfen wenigstens mancherorts verschont blieben und zu unserer Freude sich bis auf den heutigen Tag erhalten haben.

[1] Wetzer u. Welte, K.-Lexikon VIII, Sp. 1837.
[2] Harnack a. a. O. S. 101.





Ein neues theologisches Lexikon aus Frankreich.

Von Dr. Bernhard Bartmann, Prof. der Theologie, Paderborn.

Zwar erschien der erste Band, über den wir referieren wollen, bereits im Jahre 1909; aber das treffliche Werk[1] ist, wenigstens in weiteren Kreisen der deutschen Theologen, noch kaum bekannt. Wir benutzen ja das verbreitete Herdersche Kirchenlexikon, das uns eine Reihe von Jahren gute Dienste leistete und ein Bedürfnis nach ausländischen Werken ähnlicher Art nicht aufkommen ließ. Allein es ist selbstverständlich, daß dieses Werk, dessen erster Band 1886 und dessen letzter 15 Jahre später erschien, in manchen historischen Artikeln, ich denke an biblisch- und dogmenhistorische Partien, nicht mehr völlig auf der Höhe steht. Wie jedes Buch, so muß auch erst recht ein solch umfangreiches von so vielen Autoren besorgtes Unternehmen seine notwendigen Schwächen haben. Aber sie lassen sich doch teilweise fernhalten, wenn man weitherzig die geeigneten kompetenten Autoren heranzieht und nicht von vornherein „Richtungen" und „Schulen" einseitig berücksichtigt. In einem wissenschaftlichen Lexikon soll auch die Wissenschaft das erste Wort haben. Deshalb kommt es bei einem solchen Unternehmen vor allem auf den Leiter an; er muß unabhängig und weitsichtig sein und, weil er nicht selbst in allen Fragen zuständig sein kann, wenigstens des Rates der Fachmänner bedürftig und auch dafür zugänglich sein. In bezug auf diesen Punkt nun erweckt unser französisches theologisches Lexikon von vornherein den besten Eindruck. In der Vorrede spricht sich der Chefredakteur Mangenot über die leitenden Prinzipien aus und bemerkt: Wir haben uns keiner Schule verschrieben! Selbstverständlich gilt das nicht für die eigentlichen Dogmen, sondern für die freien Meinungen und untergeordnete Fragen. Doch vernehmen wir zunächst das Notwendige über die äußeren formalen Grundsätze, wie sie die Préface angibt. Zunächst liegt der volle Akzent auf den eigentlich theologischen Fragen, die hagiologischen und kirchengeschichtlichen werden nur kurz erledigt. Die französische Theologie erhält nämlich gleichzeitig mit dem theologischen auch ein kirchenhistorisches, apologetisches, archäologisches und last but non least ein biblisches Lexikon, so daß sie auf diesem Gebiete die deutsche katholische Wissenschaft weit überflügelt. Überhaupt will es scheinen, daß die Franzosen in theologisch-wissenschaftlicher Hinsicht zurzeit vor uns einen Vorsprung haben. Die Gründe dafür mögen hier unerörtert bleiben. Es befaßt sich also dieses Dictionnaire mit den Doktrinen, qui sont étudiées aujourd'hui dans les traités de théologie fondamental, de théologie dogmatique et de théologie

[1] Dictionnaire de Théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire, commencé sous la direction de A. Vacant, continué par E. Mangenot. T. I. Paris, Letouzey et Ané 1909.

morale. Und zwar wird erörtert: 1. die Tatsache ihrer Offenbarung, 2. ihre Lehrentwicklung, 3. die sie berührenden freien Meinungen und 4. die heterodoxen Auffassungen über sie. Die Ausführungen suchen sich mit Recht in der Mitte zu halten zwischen den Extremen: „avec précision, sans exagération ni atténuation". Der Beweis wird in der üblichen Weise aus Schrift, Tradition und Vernunft geführt, und dabei überall eine durchaus genaue Zitationsweise beobachtet, wie das heutzutage notwendig ist. Die Väter werden nach Migne (Band und Spalte) angeführt. Die einzelnen Themata werden, wenn es notwendig ist, in geteilter Behandlung vergeben, de telle sorte que chaque rédacteur traite les matières pour lesquelles il est spécialement compétent. C'est ainsi qu'un historien se borne à étudier un point d'histoire, tandis qu'un théologien examine les conséquences doctrinales qui s'en dégagent ou les difficultés, qu'il soulève" (Préface). Man sieht, wie gründlich man zu Werke gegangen ist und wie objektiv man in der Darstellung war. Was die letztere noch betrifft, so sagt Mangenot, daß man dahin strebte, zu schreiben substantielle, éclaire, concise et sans phrases. Eine gerechte Beurteilung muß zugeben, daß das Ziel erreicht ist, und daß man es überall mit einer echt wissenschaftlichen Schreibart zu tun hat, ohne beim Lesen fortwährend auf rhetorisches Rankenwerk zu stoßen, in dessen Anbringung die französischen Schriftsteller ja sonst aller Welt über sind. Der erste Band reicht von Aaron bis Azyme und zählt 2064 Spalten in Großlexikonformat. Eine ganze Reihe wichtiger Themata findet darin eine exakte eingehende Behandlung. Der Bedeutung und Länge nach ist der Artikel über Saint Augustin an erster Stelle zu nennen. Er gleicht einer gedrungenen Monographie; reicht er doch über 200 Spalten in ziemlich kleinem Druck. Verfaßt ist er von Portalié in Toulouse. Man findet hier in gedrängter Ausführung das Leben des Kirchenvaters, seine Schriften, Kontroversen, seine philosophische und theologische Doktrin, die Quellen, aus denen er schöpfte, seine Spezialmeinungen, seine Einwirkungen auf die spätere Theologie, seine Lehrautorität in der Kirche und noch sehr viele sekundäre Punkte, die hier nicht erwähnt werden können. Gleich daran schließt sich der Artikel über den Augustinianisme (System der Gnadenlehre) und Augustinisme (Entwicklung der Lehre Augustins im Katholizismus, Protestantismus, Jansenismus), im ganzen wieder an die 100 Spalten. Ein ebenso schwerwiegender Artikel findet sich in der Absolution des péchés. Zuerst wird die Lehre der Schrift erörtert, dann von Vacandard die Väterlehre behandelt, darauf vom selben Autor die Lossprechung in der lateinischen Kirche vom 7.–12. Säkulum beschrieben, darauf gibt Vacant die Lehre der Scholastik wieder, Beugnet untersucht die Absolutionsformel und gibt die jetzt übliche Praxis an; Michel bespricht die Absolution in der griechischen Kirche, Tolstoy in der russischen, Lamy in der syrischen, Hyvernat in der koptischen, Bainvel in der protestantischen und englischen, Vacandard gibt die modern-rationalistischen Ansichten wieder; andere behandeln die moralische Vorbedingung, die Gültigkeit der deprekativen Formel, der bedingten Lossprechung usw. Im ganzen sind unter Absolution 18 Themata behandelt von 8 verschiedenen Verfassern. Auf solche Weise muß fachmännische Genauigkeit erzielt werden; und kleinere Wiederholungen nimmt man dabei gern in den Kauf. In ähnlicher Weise wird der wichtige Artikel Ame, der ebenfalls fast 100 Spalten umfaßt, in neun Unterabteilungen von vier verschiedenen Autoren nach ihrer biblischen, patristischen, theologischen, philosophischen Seite behandelt und zwar wieder nach den Auffassungen der einzelnen Kirchen. Der Artikel Ange zerfällt in neun Themata, die ihre besondere Behandlung von kompetenten Autoren erfahren: die Engellehre der Bibel, der Väter, der späteren lateinischen Kirche bis auf Thomas, der Scholastiker, der griechischen, russischen und armenischen Kirche, der lateinischen Averroisten, die jetzige katholische Lehre. Über

Häresien seien genannt die Artikel Adoptianisme und Arianisme, von den geographischen die Afrique, Allemagne, Amérique, Arménie, Asie. Von den Päpsten fallen u. a. auf diesen Band die acht Alexander. Auch hier liegt der Ton auf ihrer theologischen Bedeutung. Daher werden die von Alexander VII. und VIII. verworfenen vielen Sätze angeführt, auf ihre Herkunft und Authentizität untersucht und nach ihrer Falschheit bzw. Heterodoxie beurteilt: eine willkommene Arbeit für Dogmatiker und Moraltheologen. So könnten noch eine Menge sehr weit ausgesponnener Themata angeführt werden. Überall bewegt man sich auf solidem Grunde. Sehr angenehm ist die fast jedesmal hineingearbeitete Geschichte des Fragepunktes. Wenn wir nun noch sagen, daß am Ende jeder Arbeit eine oft sehr reichhaltige aber immer ausreichende Literatur angegeben wird, so glauben wir das Dictionnaire nach seiner formalen wie inhaltlichen Seite, sowie nach Methode und wissenschaftlicher Gediegenheit hinlänglich charakterisiert zu haben. Das Werk schreitet rüstig voran. Es erscheint in Faszikeln und nähert sich mit dem Stichwort Eucharistie der vierzigsten. Jeder Faszikel kostet fünf Frank; in Anbetracht der 300 Spalten Kleindruck in Lexikonformat ein niedriger Preis, besonders wenn die darin jedesmal geleistete wissenschaftliche Arbeit berücksichtigt wird. Immerhin wird das Dictionnaire seine Hauptabnehmer an den Bibliotheken finden, in denen ihm dann aber ein Ehrenplatz gebührt. Man kann als deutscher Theologe den Wunsch nicht unterdrücken: utinam noster esses!





I. Kirchenrechtliche Materien.

I. S. Congregatio Consistorialis.

Dekret v. 10. Dezember 1912 (S. 724).[1] Auf Anfrage verschiedener Bischöfe, ob die in den letzten Jahren an manchen Orten eingebürgerte Sitte, in den Kirchen kinematographische Vorführungen und Vorträge mit Lichtbildern zu veranstalten, geduldet werden könne, erklärt die Kongregation: Die Kirche ist als Gotteshaus zur Feier der göttlichen Geheimnisse bestimmt; dort sollen die Herzen der Gläubigen auf himmlische und übernatürliche Dinge gerichtet werden. **Aus der Kirche sind** darum **alle,** auch noch so gut gemeinte, **kinematographische und Lichtbilder-Vorführungen fernzuhalten.**

II. S. Congregatio Concilii.

Entscheidung v. 28. November 1912 (S. 726). Nachdem das Dekret „Sacra Tridentina Synodus" die tägliche Kommunion empfiehlt, **soll das Verbot, daß in Filial- und besonders Klosterkirchen auf Ostern die hl. Kommunion gespendet werde, gänzlich fortfallen.**

III. S. Congr. pro negotiis ecclesiasticis extraordinariis.

Erklärung v. 10. Dezember 1912 (S. 730). **Das Abstinenzindult** für das lateinische Amerika mit der Deklaration v. 13. Dezember 1911 **gilt auch für die Antillen und die anderen Inseln des Karibischen Meeres** (s. diese Ztschr. IV [1912], S. 842).

IV. S. Romana Rota.

1. Vicen. **Translationis s. Imaginis** v. 3. August 1912 (S. 731 ff.). Eine die südländische eigentümliche Art der Verehrung eines Gnadenbildes der Muttergottes beleuchtende Streitsache, bei welcher rechtlich die Feststellung interessiert, daß alle die mit einem Bilde unmittelbar in Verbindung stehenden Devotionsstücke wie Krone, Kleidung usw. und auch eine Glocke, die als Weihegeschenk den Namen des Bildes trägt, zum Bilde selbst gehören und mit ihm übertragen werden müssen.

J. Linneborn.

II. Liturgik.

I. S. Congregatio S. Officii.

13. Juni 1912 (S. 623). Zur Förderung der Andacht zur unbefleckten Gottesmutter und zur Sühne wegen der Schmähungen ihres Namens und ihrer Gnaden-

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist Acta Apostolicae Sedis annus 4 (1912) vol. 4 zu ergänzen.

vorzüge gewährt der hl. Vater **einen vollkommenen Ablaß am ersten Samstag jeden Monats.** Zu dessen Gewinnung ist erforderlich, die Sakramente der Buße und des Altares zu empfangen, Gebete im Geiste der Sühne zu Ehren der unbefleckten Jungfrau zu verrichten und in der Meinung des hl. Vaters zu beten. Der Ablaß kann den armen Seelen zugewandt werden.

Über **die Verlegung von Ablässen** erließ die Kongregation am 12. Juni 1912 (S. 624 f.) folgende Bestimmungen:

1. Wenn das Fest eines Seligen, das gar keine äußere Feierlichkeit hat, auf einen anderen Tag verlegt wird, so ist der damit verbundene Ablaß für eine Ordenskirche nur dann mit verlegt, wenn der Ablaß ausdrücklich des Seligen wegen jenem Tage verliehen war, nicht aber wenn der Ablaß bloß an das Datum jenes Tages geknüpft war.

2. Die Verlegung des Ablasses findet alsdann nach dem Dekret vom 12. Januar 1878 überall dort statt, wo das Fest verlegt ist, sei es im ganzen Orden oder nur in einer Provinz oder nur in einem Hause. Es ist nur zu beachten, daß der Ablaß von dem einzelnen nur einmal gewonnen werden kann.

3. Wird für den ursprünglichen Festtag des Seligen eine äußere Feierlichkeit beibehalten, dann wird der Ablaß nicht verlegt, wie schon durch ein Dekret vom 9. August 1852 entschieden worden ist.

4. Die Mitglieder des dritten Ordens für Weltleute können den Ablaß, der in ihrem Summarium für einen bestimmten Tag verzeichnet ist, nach Belieben gewinnen entweder an diesem Tage selbst oder an dem Tage, an welchem das Fest bei einer Verlegung gefeiert wird in dem Zweige des Franziskanerordens, dem sie unterstehen; jedoch kann jeder den Ablaß nur einmal gewinnen.

5. Dieses gilt für die Tertiarier, deren Genossenschaft in einer Franziskanerkirche errichtet ist, die den Ablaßtag verlegt hat.

6. Tertiarier, die keine eigene Kirche haben und daher in allen Franziskanerkirchen einen derartigen Ablaß gewinnen können, gewinnen diesen nur einmal, auch wenn das Ablaßfest in den verschiedenen Kirchen an verschiedenen Tagen gefeiert wird.

Laut eines Dekretes der Kongregation (S. 642) hat der hl. Vater für **die Verrichtung des Gebetes Obsecro** te, beatissime Domine Iesu Christe, ut Passio tua sit mihi virtus usw. nach der hl. Messe eine ähnliche Vergünstigung gewährt, wie sie das Sacrosanctae nach dem Breviergebete besitzt. Wer es nach der Zelebration der hl. Messe in rechter Disposition und wenn möglich kniend verrichtet, erlangt dadurch den Nachlaß aller bei Darbringung des hl. Opfers aus menschlicher Schwachheit begangenen Fehler und Sünden. Der mit diesem Gebete bereits durch Pius IX. verbundene Ablaß bleibt in Kraft.

II. S. Congregatio de Sacramentis.

23. Dezember 1912 (S. 725). Die Kongregation entscheidet auf Anfrage:

1. Aus gerechten und vernünftigen Gründen kann der Ordinarius in Einzelfällen gestatten, daß eine hl. Messe extra locum sacrum in einem Privathause zelebriert werde. Es ist aber ein dezenter Raum, der nicht Schlafzimmer ist, dazu zu benutzen, servatis aliis de iure servandis.

2. Der Ordinarius darf erlauben, daß Kinder, ohne daß bei ihnen Todesgefahr oder Krankheit vorliegt, ex iusta et rationabili causa im Hause getauft werden.

3. Der Ordinarius kann aus triftigen Gründen gestatten, daß den Kranken, die das Haus nicht verlassen können und ob devotionem kommunizieren wollen, die hl. Kommunion privatim und ohne Beachtung der durch das Rituale gegebenen Vorschriften von der Kirche zur Wohnung gebracht werde, zumal wenn mehrere so die hl. Kommunion erbitten oder einer sie häufiger erbittet. Es sind dabei aber die von Benedikt XIV. in dem Dekrete „Inter omnigenas" vom 2. Febr. 1744, § 23, gebenenen Vorschriften zu beachten, nämlich: 1) der Priester muß Stola anlegen, so daß sie von der Kleidung bedeckt wird; 2) er muß das Sanktissimum in einer Burse tragen, die an Schnüren um den Hals gelegt ist; 3) er darf niemals allein gehen, sondern muß von einem Kleriker oder wenigstens von einem Laien begleitet sein.

III. S. Congregatio Rituum.

25. Oktober 1912 (S. 668). Im Anschluß an die Entscheidung vom 24. Juli 1912 über den Schluß der Matutin und den Beginn der Laudes bei getrennter Rezitierung (vgl. diese Ztschr. Jahrg. 1912, S. 845) bestimmt die Kongregation, daß der **Totenvesper** Pater und Ave und **der Matutin des Totenoffiziums** Pater, Ave und Credo vorauszuschicken ist, wenn diese beiden Teile getrennt von dem anderen Brevieroffizium gebetet werden.

Das Dekret vom 8. Dezember 1912 (S. 727) gibt die Ausgabe des offiziellen **Antiphonale diurnum Romanum** bekannt. Das Werk, das vor Erscheinen der Apostolischen Konstitution Divino afflatu schon fast ganz vollendet war, hat auf Grund der neuen Brevierreform noch einmal eine völlige Umarbeitung erfahren. Alle neuen Antiphonen und Rubriken haben Aufnahme darin gefunden.

6. Dezember 1912 (S. 727 f.). Ein Reihe von Dubia werden in folgender Weise gelöst:

1. In Tit. X n. 2 der neuen Rubriken ist unter einer Missa reponenda die vorhergehende Sonntagsmesse verstanden, die wegen Okkurrenz mit einem höheren Offizium nicht gelesen werden konnte. An der Ferie, an der diese Sonntagsmesse nachzuholen ist, dürfen keine Votivmessen und keine private Requiemsmessen gelesen werden.

2. Ist der erste freie Tag des Monats ein Samstag, an dem das Offizium de B. Maria in sabbato gebetet wird, so ist die missa principalis nicht pro defunctis sondern de Beata zu nehmen und zwar auch dann, wenn die Messe des vorhergehenden Sonntags gar nicht gelesen werden kann. In den Kathedral- und Kollegialkirchen ist nach der Prim und extra chorum die Missa pro defunctis sine cantu zu feiern.

3. In Kirchen, in denen das Titularfest des hl. Joseph oder in Orten, in denen das Fest desselben Heiligen als Ortspatron bisher am 19. März gefeiert wurde, wird dieses jetzt richtiger am 3. Sonntag nach Ostern gefeiert, es sei denn, daß für die Beibehaltung des 19. März besondere Gründe sprechen.

4. In reformierten Diözesankalendarien sind manche Festa particularia non stricte propria unterdrückt, deren Offizium aus dem Diözesanproprium oder aus dem Appendix Breviarii pro aliquibus locis genommen wurde. Es fragt sich nun, was hat zu geschehen in den Kirchen, in denen solche Feste stricte propria sind und darum beibehalten werden müssen ratione tituli, vel patronatus, vel reliquiae insignis? Ist dort das bislang gebetete aber jetzt unterdrückte Diözesanoffizium zu

nehmen oder vielmehr das entsprechende Offizium aus dem Commune? Antwort: Man bleibe bei dem bisher gebeteten Offizium mit der zugehörigen Messe.

5. Wenn die Vigil vom Feste des Apostels Matthias mit einer Quadragesimalferie okkurriert, oder die Vigilien der Feste des Evangelisten Matthäus und des Apostels Thomas mit einem Quatembertage, so kann die Privatmesse gelesen werden de festo occurrenti vel de feria vel de vigilia.

6. Fallen die Vigilien vom Feste des hl. Johannes und vom Feste Peter und Paul auf denselben Tag, nämlich den 27. Juni, so kann die Privatmesse gelesen werden von dem okkurrierenden Feste oder auch von jeder der beiden Vigilien.

7. Orte, die zugleich einen Patronus principalis tum oppidi seu civitatis, tum dioeceseos, tum provinciae, tum nationis haben, müssen all diese einzelnen Feste nach Tit. IX n. 4 als Duplicia I. cl. feiern; insbesondere gilt das auch von dem Diözesanpatron, wofern nur auch bisher dessen Fest in der ganzen Diözese, auch in den Orten mit besonderem Patron, sub ritu duplici I. classis cum Octava gefeiert wurde.

8. Wenn am Feste des hl. Nereus und Genossen oder am Feste des hl. Michael die neunte Lektion einer Ferie oder eines Sonntags zu lesen ist, so werden die achte und neunte Lektion des Festes selbst miteinander verbunden.

9. Am Feste der Commemoratio Omnium sanctorum S. R. E. summorum Pontificum wird rot als liturgische Farbe gebraucht.

Paderborn. K. Gierse, Subregens des Priesterseminars.





Besprechungen

1. R. Kittel, **Geschichte des Volkes Israel.** 1. Band: Palästina in der Urzeit. Das Werden des Volkes. Quellenkunde und Geschichte der Zeit bis zum Tode Josuas. Zweite, fast vollständig neubearbeitete Auflage (Gotha 1912, F. A. Perthes; ℳ 16,–).

2. Derselbe, **Geschichte des Volkes Israel.** 2. Band: Das Volk in Kanaan. Quellenkunde und Geschichte der Zeit bis zum babylonischen Exil. Zweite, vollständig neu bearbeitete Auflage (Gotha 1909, F. A. Perthes; ℳ 12,–).

R. Kittel-Leipzig hatte im Jahre 1888 und 1892 seine damals schon sehr bemerkte zweibändige Geschichte der Hebräer erscheinen lassen. Im Jahre 1909 legte er den zweiten Band des Werkes als Geschichte des Volkes Israel neubearbeitet vor. Die Neuauflage des ersten Bandes sollte in Jahresfrist folgen; sie verzögerte sich aber bis ins vorige Jahr (1912). In den zwei nunmehr vollendeten stattlichen Bänden der Neuauflage besitzen wir heute die m. E. beste unter den zahlreichen Darstellungen der Geschichte Israels aus der Feder protestantischer Theologen. Was überhaupt auf der grundsätzlichen Basis des Autors trotz aller Mangelhaftigkeit der Quellen nach dem heutigen Stande der Forschung zu leisten möglich ist, hat K. für die Geschichte Israels geleistet. Mit Riesenfleiß ist das weitschichtige Material sorgfältig zusammengetragen und mit bedächtigem Urteil kritisch verarbeitet. Auf die weitesten Strecken wird deshalb auch der katholische, historisch-kritisch arbeitende Theologe Hand in Hand gehen müssen, mag er auch in noch so vielen Einzelheiten anders urteilen und anderwärts sein Urteil und seine Darstellung anders zu formulieren Gründe haben. Ref. erkennt als katholischer Theologe die glänzende Arbeit des protestantischen um die Erforschung des A. T. so hochverdienten Kollegen neidlos an. Zu dieser freudigen Anerkennung gesellt sich freilich ein schmerzlicher Nebenton, wenn Ref. daran denkt, daß wir auf katholischer Seite kein Werk haben, das sich neben diese Geschichte des Volkes Israel stellen ließe; vgl. meine Besprechung des Kommentars zu den Büchern der Könige von Sanda in dieser Zeitschrift S. 55. Wie könnte manches doch so ganz anders sein! Was da bei uns nachgeholt werden muß – und dieses „Muß" ist sehr dringend, mindestens nach der apologetischen Seite – lehrt drastisch ein Vergleich des 1. Bandes des Kittelschen Opus etwa mit unseren Kommentaren zur Genesis. Hoffentlich bleibt ein Kommentar zu diesem Buche, von dessen nahe bevorstehendem Erscheinen man schon vor etwa zehn Jahren hörte, nicht noch ein zweites Jahrzehnt im Manuskript liegen!

K. nennt sein großes Werk mit Recht einen „Neubruch", obgleich es den Titelvermerk der zweiten Auflage trägt. Der Umfang allein zeigt das. Ist doch der erste Band auf mehr als den doppelten Umfang gewachsen! Aus 281 Seiten sind 620 geworden! Das Werk hat sich ausgestaltet zu einer Zusammenfassung der in die

Breite wie in die Tiefe seit 1888 so überaus emsig betriebenen Forscherarbeit am Alten Testamente und in seinen Hilfswissenschaften, denen ja gerade in diesen fünf Lustren ganze Ströme neuen Tatsachenmaterials zugeflossen sind. Im einzelnen enthält der 1. Band nach der Einleitung folgende Bücher: 1. Palästina in der Urzeit, 2. Die alttestamentlichen Quellen (Einleitung in den Hexateuch), 3. Die Vätergeschichte, 4. Mose und der Wüstenzug, 5. Das Eindringen in Kanaan; der 2. Band: 1. Das Einleben im Lande und das Aufkommen des Königtums, 2. Der Niedergang des Volkstums und die Erhebung der Religion.

So führt das Buch bis zur Eroberung Jerusalems durch die Babylonier. Den einzelnen Kapiteln ist jedesmal eine eindringende Behandlung der Quellenkunde des Zeitraumes vorausgeschickt. So bietet K. zugleich das Hauptmaterial einer „Einleitung ins A. T.". Auch derjenige wird für diese Kapitel dankbar sein, der die Meinung vertritt, daß diese Abschnitte besser in einem besonderen Buche untergebracht wären. Hierüber kann man freilich immer noch sehr geteilter Meinung sein, weil diese Untersuchungen wenigstens in den Grundlinien doch schlecht entbehrt werden können für die Herausschälung des Kernes der Überlieferung, für die eigentliche historische Sachkritik also, — eine Aufgabe, der auch die katholische Theologie auf die Dauer sich nicht wird entziehen können, so sorgfältig sie bei uns im allgemeinen heute auch vermieden zu werden pflegt. Gerade diese für eine wirkliche Geschichte natürlich unabweisbare Herausarbeitung des Kernes der Überlieferungen bei K. könnte aber, wenn sie studiert und beherzigt würde, vielleicht besser als theoretische Apologien des Rechtes der historischen Tatsachenkritik zeigen, wie die wirklichen Interessen des religiösen Glaubens wenigstens auch so, nach unserer Überzeugung so besser als anders, zu ihrem Recht kommen. Es war freilich eine Irrung, in allen Teilen aller „geschichtlichen" Bücher des A. T. geschichtliche Darstellung in strengem Sinne zu sehen. Aber in ihren Grundzügen, das ist K.s Ergebnis, ist die Überlieferung Israels von seiner Vergangenheit zuverlässig. Damit ist das pseudo„geschichtliche" Schema derer um Vatke und seine Nachfolger abgetan und ein apologetisches Fundament geschaffen, das für die Religion wirkliche Tragkraft hat.

Außerdem seien besonders folgende Punkte hervorgehoben: 1. Die im ersten Bande S. 28—236 dargestellte Vorgeschichte, Palästina in der Urzeit, ist eine ganz hervorragende Leistung; Ref. kennt über diesen Gegenstand keine Arbeit, die mit diesem Kapitel in dem Buche K.s in Wettbewerb treten könnte. Überhaupt ist 2. die neuere Palästinaforschung als Quelle in K.s ganzem Werke in einer Weise zu ihrem Rechte gekommen wie sonst in keiner Geschichte Israels. Damit hängt zusammen 3. die scharfe Herausarbeitung der kulturellen und religiösen Verhältnisse neben dem äußeren Verlauf der Geschehnisse, soweit wir über diese unterrichtet sind. 4. Mit Recht unterscheidet K. aber mehrere gleichzeitige Stufen religiöser Entwicklung. Die Volksreligion, die offizielle und die prophetische Religion werden möglichst auseinandergehalten; vgl. z. B. II, S. 116 ff., 263 ff. „Es ist einer der verhängnisvollsten Irrwege innerhalb der Wissenschaft vom Alten Testament und vom Volke Israel, daß viele sich immer noch von dem Wahne beherrschen lassen, als wäre die Volksreligion der Zeit vor dem Auftreten der schreibenden Propheten zugleich die Religion der Nation überhaupt gewesen" (II, S. 426). „Es geht nicht mehr an, die niedere Volksreligion kurzweg für die Religion Israels auszugeben — so wenig als die bäuerliche Religion und Dogmatik Deutschlands oder Italiens kurzweg das Christentum ist" (II, S. VIII).

Aus dem überaus reichen Inhalt der zwei Bände seien wenigstens einige Einzelheiten aus dem ersten mitgeteilt. Zur Stellungnahme zu diesen und anderen

Dingen reicht der knappe Raum nicht. Es sei hier auch gleich bemerkt, daß Ref. überhaupt in vielen Dingen anders urteilt, insbesondere noch wesentlich „konservativer" ist als K. In literarkritischen Dingen hat K. seit 1888 natürlich in manchen Dingen umgelernt. Der Dekalog ist, abgesehen von den kommentierenden Zusätzen und Erweiterungen, von Moses. Das sog. Bundesbuch (Ex. 21—23) „ist vermutlich dasjenige, was unter Verwendung seiner, sc. des Moses, Anregungen die Priester der nachmosaischen Zeit für den Bedarf des Volkes in Kanaan zusammengestellt haben". J wird in die Mitte des 9. Jahrhunderts verlegt; E ist einige Jahrzehnte jünger. D gehört in die letzte Zeit des Ezechias oder in die erste Zeit des Manasses. P in seiner heutigen Gestalt (P^2) ist exilisch oder frühnachexilisch. Die älteste Schicht des Priesterkodex (p) gehört aber in die Zeit „von Salomo abwärts (10. und 9. Jahrhundert"), die nächste Schicht (P^1) ins 8. Jahrhundert. Auch D reicht „mit größeren Teilen seines Bestandes in eine frühere, mit manchen sogar in eine recht frühe Zeit hinein". Nicht minder wird für E und J scharf betont, daß auch für sie in ihrer jetzigen Gestalt Vorstufen anzunehmen sind und auch mit schriftlichen, spätestens seit Davids Tagen entstandenen Vorlagen für sie gerechnet werden muß, die als Quellen dienten. In diesen Vorlagen hatten die alten, zunächst mündlich überlieferten Sprüche und Erzählungen schon früh literarisch sich niedergeschlagen. Ihrer Substanz nach reichen die Erzählungen von Israels Vorzeit, bei J in elochistischer Form, nämlich sogar „in ein früheres Alter zurück als dasjenige war, das Israel als einem Volke zukam". Auch der Kern der Moses- und Wüstengeschichten war bereits in der Richterzeit vorhanden. Auf dieser literarischen Basis gewinnen die biblischen Quellen natürlich wieder eine ganz andere Glaubwürdigkeit, wie sie ihnen in der herrschenden protestantischen alttestamentlichen Schule lange Zeit eingeräumt wurde, wenn es auch für die geschichtliche Betrachtung „nur um die Art und den Umfang der Verwertung solcher Erzählungen für die Erkenntnis der Hergänge und Zustände einer frühen Vergangenheit, nicht um ihre einfache Herübernahme sich handeln" kann.

Es seien noch einige Proben der geschichtlichen Auffassung K.s angefügt. K. ist geneigt, einen beträchtlichen Teil der ältesten Besiedelung Kanaans einer hethitischen oder arisch-indogermanischen Schicht zuzuweisen. Die biblischen Horiter identifiziert er aber nicht mit den ägyptischen Charu und den Charri von Boghasköi in Kleinasien, sieht in den Horitern vielmehr eine semitische, mindestens stark semitisierte Schicht der frühen Vorzeit Palästinas. Die Chabiru der Amarnabriefe werden den Hebräern gleichgesetzt; es ist „der Name für die durch die vorher beschriebene Völkerbewegung ins Wandern geratenen und nach Palästina vorgeschobenen Semitenstämme, in deren Mitte wir diejenigen Geschlechter zu suchen haben, aus denen das spätere Israel herausgewachsen ist". Diese Hebräer im weiteren Sinne sind sehr wahrscheinlich identisch mit den ʿpr-Leuten der ägyptischen Inschriften. In Ägypten läßt K. nicht die Gesamtheit, sondern nur einen Teil der Jakob-Israelstämme gewesen sein, wie viele und welche bleibe fraglich. Die an der alten Stelle sitzen gebliebenen Stämme seien das „Israel" der Merenptah-Stele. In Ramses II. sieht K. wieder den Pharao der Bedrückung, in Merenptah denjenigen des Auszugs; er datiert den Auszug ins Jahr 1220. Daß der Sinai des Exodusbuches ein Vulkan gewesen sei, davon „kann kaum im Ernst die Rede sein"; ebensowenig liegt Veranlassung vor, „den Sinai außerhalb des Gebietes der Sinaihalbinsel oder ihrer Umgebung zu suchen. Vielmehr wird der geschichtliche Berg Sinai unweit von Kades, das ‚längst ein Kultuszentrum der Wüste für einen größeren Kreis von Stämmen' war, ähnlich wie Mekka lange vor Muhammed, in der Wüste südwestlich vom Edomitergebirge gelegen haben. Aber schon frühe verlor man in Israel selbst die richtige Spur und setzte an seine Stelle

den höchsten und imponierendsten Gebirgsstock der Halbinsel, den Horeb". Der Wüstenaufenthalt wird verhältnismäßig kurz angenommen. Die Zeit um und nach 1215 sei die Zeit des Eindringens in Kanaan. Am Anfange des Mosaismus steht ein Bund mit einer Art Gesetz (Dekalog). Die Religionsstufe des Moses wird als „ein der monolatrischen Praxis entsprechender ethischer Homotheismus" bezeichnet. Der Gottesname Jahwe habe vor Moses in Israel nicht existiert.

Ref. schließt mit dem Wunsche, K.s überaus anregendes Werk möge recht viele Leser zu vertiefter Beschäftigung mit der Geschichte des alttestamentlichen Gottesvolkes veranlassen. Jedenfalls wird der Alttestamentler von Fach das Werk des Leipziger Forschers auf lange Jahre nicht entbehren können, mag er auch persönlich noch so weit nach rechts oder nach links von der mittleren Linie K.s abstehen.

N. Peters.





Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger“ (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.[1]

Für Exegeten und Patristiker sind zwei neue lexikographische Unternehmungen wichtig. Bei Teubner in Leipzig beginnt eben zu erscheinen **Epitome thesauri latini**, ed. F. Vollmer (Vol. I. Fasc. I. 1912), bei Vandenhoeck u. Ruprecht in Göttingen **Passows Wörterbuch der griechischen Sprache**, völlig neu bearbeitet von W. Crönert (1. Lief. 1912).

Pfarrer J. Schäfers-Lützen prächtige Arbeit über **Die äthiopische Überlieferung des Propheten Jeremias** (Freiburg 1912, Herder. 206 S.), auf deren ersten Teil Ref. in dieser Zeitschrift (1912, S. 507) schon aufmerksam machen konnte, liegt jetzt in einem stattlichen, schön ausgestatteten Bande fertig vor. Das auf allem erreichbaren gedruckten und handschriftlich vorhandenen Material, nach Stichproben zu urteilen im einzelnen sehr sorgfältig in musterhafter Methode gearbeitete Werk zeigt eine seltene sprachliche Erudition. S. bringt die Erkenntnis der Geschichte der äthiopischen Bibel, indirekt auch der griechischen und koptischen, ganz wesentlich weiter. Seine Hauptresultate sind diese: 1. Der von Heider nicht erkannte und ganz falsch in Schäfers cod. b (Heider B) gesuchte Altäthiope ist ziemlich rein in zwei Handschriften erhalten, in dem cod. Abbadie 55 und in dem Berliner cod. Ms. or. Fol. 3067 Geez. 2. Der Altäthiope ist direkt aus Gr. übersetzt; de Lagardes Vermutung der Übersetzung aus einer arabischen oder koptischen Vorlage, die Cornill nach 1905 für diskutabel hielt, ist ein für allemal erledigt. 3. Nicht Lukian ist die Vorlage des Altäthiopen, sondern der Texttypus des cod. Sinaiticus von 1. Hand (ℵ*). Die kirchlichen Beziehungen der Abessynier zu den Kopten sind die Ursache einer keineswegs tiefen späteren Beeinflussung der äthiopischen Bibel durch die koptischen Übersetzungen (Sa und Bo) gewesen. 5. Der vulgäre äthiopische Text des Jeremias steht in engem Zusammenhange mit dem syrischen Texte. Der Einfluß des Syr. ist vermittelt durch die arabische Übersetzung (A). 6. Die akademische Rezension des Äthiopen ist unter gelegentlicher Benutzung des MT vorgenommen. 7. Der Übersetzer des Alt-

[1] Bemerkung. Eine Anfrage eines Lesers dieser Zeitschrift sei an dieser Stelle beantwortet. Der Kommentar zur Weisheit von R. Cornely S. I. und F. Zorell S. I. (1910), sowie die Erklärung des B. der Sprüche von J. Knabenbauer S. I. (1910) sind keineswegs aus irgendwelcher Tendenz in dieser Zeitschrift nicht besprochen. Der Grund der Nichtbesprechung ist einfach der, daß der Herr Verleger (P. Lethielleux-Paris) trotz der Bitte der Redaktion (vom 26. 6. 1910) Rezensionsexemplare nicht einsandte. Die Redaktion unserer Zeitschrift schließt aber grundsätzlich Referate über Werke aus, deren Verleger die Überlassung eines Rezensionsexemplares verweigern. Jetzt sendet der Herr Verleger die Kommentare des Cursus Scripturae Sacrae, und Ref. wird sie besprechen. Norbert Peters.

äthiopen war ein in Ägypten wohnender Syrer; die Übersetzung erfolgte nicht um 350 (Heider), sondern um 500 (Gildemeister, Hackspill). Die äthiopische Überlieferung, Aba Salama, d. i. der hl. Frumentius, der Apostel Äthiopiens sei der Übersetzer der altäthiopischen Bibel, ist infolge der Verwechslung mit einem späteren Aba Salama entstanden. Ref. gratuliert dem Verf. von Herzen zu seiner schönen Leistung; sie ist ein glänzendes Spezimen der ruhigen, aber trotz aller Hemmungen sicheren Aufwärtsbewegung der katholischen Bibelwissenschaft. Möge S. auch die zunächst geplante Edition des arabischen Jeremias recht bald vorlegen können und der äthiopische, der im ganzen fertig ist, dann gleich folgen.

Der Benediktinerorden ist bekanntlich mit dem ehren- und mühevollen Auftrage der Neuausgabe unserer lateinischen Kirchenbibel betraut, — eine Arbeit für lange Jahre! Es ist deshalb mit Freude zu begrüßen, daß der Orden sich entschlossen hat, neben den Berichten über die Vulgatarevision wichtige Ergebnisse der Durchforschung der Bibliotheken und bedeutende Vorarbeiten für die Revision aus der weitschichtigen Forschungsarbeit seiner Söhne in einem besonderen Sammelwerke sogleich der Bibelwissenschaft zugänglich zu machen. Dasselbe führt den Titel **Collectanea Biblica** und erscheint bei F. Pustet-Rom. Es sollen zunächst erscheinen Ausgaben, Kataloge und Abhandlungen von Amelli, Gasquet, de Bruyne, Quentin und Mauser. Als Vol. I liegt in glänzender Ausstattung, die dem monumentalen Charakter des Sammelwerkes angemessen ist und der Verlagsfirma alle Ehre macht, mit drei schönen Faksimilis geziert, uns bereits vor A. M. Amelli, **Liber Psalmorum iuxta antiquissimam Latinam versionem** nunc primum ex Casinensi codice 557 (Rom 1912; M 6,50). In unserer Vulgata lesen wir bekanntlich das sog. Psalterium gallicanum des hl. Hieronymus; außerdem besitzen wir als Frucht des eisernen Fleißes dieses Heiligen noch seine erste Revision des altlateinischen Psalters, das sog. Psalterium Romanum, und seine Übersetzung aus dem Hebräischen, das Psalterium hebraicum S. Hieronymi. Zu diesen drei Psalterien fügt Amelli ein viertes. Er fand es neben jenen drei in dem Cod. Casinensis 557. Dieser ist in der betreffenden Partie allerdings erst um 1166 von einem gewissen Schreiber von Monte Kasino namens Ferro geschrieben. Der Archetypus dieses Psalmentextes geht aber mindestens bis ins 6. Jahrhundert zurück. In ihm sind aber Lesarten der alten afrikanischen Bibel, eines nach der Art des Aquilas aus dem Hebräischen übersetzten und eines in der Hexapla (in A Σ, seltener in Θ und der V[illegible]) wurzelnden lateinischen Textes nebeneinander gelagert. Auch hebt sich der Sprachcharakter von dem der übrigen Psalterien eigen ab, insbesondere durch eigentümliche Barbarismen und Soloezismen. Spuren und Zitate des neuen Psalteriums finden sich bei Tertullian, Cyprian und Arnobius, Augustinus, Ambrosius, Hieronymus und Rufin. Der glückliche Fund Amellis rollt für die biblische Philologie eine ganze Reihe bedeutsamer Probleme auf. Der Herausgeber sucht dem Tatsachenbestande gerecht zu werden durch folgende Hypothesen: 1. Das neue Psalterium enthält die alte afrikanische Übersetzung, aber in einer nach dem hebräischen Texte und nach der Hexapla revidierten Form. 2. Als Urheber kann vielleicht Rufin, der bekannte Gegner des hl. Hieronymus, in Anspruch genommen werden. 3. Der Zweck des Werkes scheint der gewesen zu sein, die Übersetzung des afrikanischen Psalters, wo sie vom hebräischen Texte und der Hexapla nicht allzusehr abwich, zu erhalten. Die einzelnen Punkte stützen sich auf eine sorgfältige, gediegene Detailforschung (s. den Appendix p. 105—174). Am anfechtbarsten erscheint mir Rufin als Autor des Psalteriums. Dem sei aber, wie ihm wolle, — über die Wichtigkeit der schönen Gabe A.s für die biblische Philologie brauchen wir kein weiteres Wort zu verlieren.

In seiner das vorhandene Material am vollkommensten enthaltenden Abhandlung **Les noms de Jérusalem** (Memnon VI, S. 87–124 [1912]) tritt H. Vincent-Jerusalem für Urusalim = Licht Salims, יְרוּשָׁלַםִ = Gründung Salems ein. „Salem-Salim, c'est le dieu par excellence, n'exigeant pas d'être spécifié autrement que par cette idée: complète perfection: c'est le dieu à qui tout est subordonné sur terre et dans les cieux" (= אֵל עֶלְיוֹן **Gen. 14, 18**).

Nach einer kurzen orientierenden Einleitung über den Zahlenspruch im allgemeinen hat A. Wünsche, **Die Zahlensprüche im Talmud und Midrasch** (Zeitschr. d. deutschen Morgenl. Ges. 1911, S. 57–100, 395–421; 1912, S. 414–459), „ziemlich erschöpfend" zusammengestellt. Sie bewegen sich wie die biblischen Zahlensprüche hauptsächlich innerhalb der ersten Dekade, der doppelzahlige Spruch ist fast ganz fallen gelassen, der einzahlige dafür aber zu mnemotechnischem Zwecke um so häufiger geworden. Die Sprüche enthalten wichtiges Material zu dem Kapitel der Ethik des späteren Judentums. N. Peters.

Neues Testament.

Das Johannesevangelium von Dr. F. Barth in Bern (Gütersloh 1912, Bertelsmann). Dieses letzte tiefsinnige Schriftchen des verewigten sowohl gelehrten als christusgläubigen Verfassers ist ein Nachtrag zu seinen sonstigen Arbeiten zum Johannesevangelium. Die wesentlichen Gedanken desselben sind: Das Christentum ist Christus, und Christen sind wir, soweit wir in Christo sind. Gerade das verkündet uns das Johannesevangelium, das in genialer Vereinfachung und Vertiefung alle Probleme des Lebens Jesu auf das Fundamentale der Person Christi zurückführt. Und welches Christus? Des geschichtlichen Jesus, der zugleich wahrer Mensch und wahrer Gott war. Er war das Licht, die Wahrheit, das Leben. Durch Jesus findet dieses jeder, der danach verlangt in Gott und wird ein neuer Mensch. Diese Umwandlung des Menschen geschieht in einfachster Weise, durch Glaube und Liebe. In diesen beiden liegt die Kraft des evangelischen Christentums. Das bestorganisierte Kirchenwesen, der schönste liturgische Gottesdienst bietet für ihren Mangel dem Herzen der Christenheit keinen Ersatz. – Es ist schade, daß der Verfasser, der so manchen tiefsinnigen und ansprechenden Gedanken äußert, so häufig schiefe Ansichten über die katholische Kirche in schroffer Weise zum Ausdruck bringt.

Über das Gleichnis vom ungerechten Verwalter, Lk. 16, 1–13 von Dr. Adolf Rücker-Breslau (Freiburg 1912, Herder; ℳ 2,–). Wohl kein Wort Jesu hat der Exegese solche Schwierigkeiten und solchen Anstoß bereitet wie dieses, wo tatsächlich ein offenkundiger Gauner als Vorbild hingestellt zu sein scheint. Kein Wunder daher, daß es von den Zeiten der Väter bis heute eine zahllose Reihe von Erklärungsversuchen aller Art gefunden hat. In diesem Wirrsal orientiert uns die vorliegende Schrift R.s, in der er eine ganz bedeutende Zahl von Deutungsversuchen, von den ältesten Zeiten bis in die Gegenwart, unter den allgemeinen methodischen Gesichtspunkten, von denen die Erklärer bei ihren Deutungen ausgingen, referierend zusammenstellt. So ergeben sich drei Teile. Zuerst werden jene angeführt, die unter Allegorisierung aller oder doch der meisten Punkte der Parabel dieselbe zeitgeschichtlich deuten. Da der Sensus obvius der Parabel unannehmbar schien, so war hier der Phantasie Tür und Tor geöffnet, und wir finden sowohl in der zeitgeschichtlichen Ausdeutung wie in der Erklärung der Einzelbilder bei den Vätern Resultate vor, die zum mindesten sonderbar anmuten. Aber auch die Deutungen der späteren und heutigen Vertreter dieser allegoristischen Methode erscheinen gekünstelt

und unnatürlich. Eine zweite Kategorie sieht von der Allegorese ganz oder fast ganz ab und erblickt in den Worten rationalisierend eine rein irdische Klugheitsregel, oder eine allgemein gültige ethische Belehrung. Hier war die Hauptschwierigkeit die Beseitigung des Anstoßes, der im Lobe des ungerechten Haushalters lag. Welche Summe von Scharfsinn hierauf vom 4. bis 19. Jahrhundert verwendet worden ist, zeigt das Florilegium S. 27–53. Aber auch diese Lösungen hinterlassen keine Befriedigung, sondern eher ein umheimliches Gefühl. R. ist mit Jülicher, der in seinem großen Parabelwerk diese Anschauung zuerst wissenschaftlich begründet hat, der Ansicht, daß die allegoristische Methode auszuschalten ist, nur die Totalität des Bildes und der zu erstrebenden Wirklichkeit wird einander gegenübergestellt. Einzelheiten dürfen nicht ausgedeutet werden. Die Klugheit und Entschlossenheit in der Sorge um die Zukunft ist das, was Jesus seinen Anhängern empfiehlt. Alle Einzelheiten sind nebensächlich, es sind Belehrungen, die Jesus an das einmal gewählte Bild anknüpft. Analogien solcher Parabelerklärung finden sich in der uns erhaltenen nachbiblischen jüdischen Literatur. Vorher gibt R. eine Kritik der Erklärungen Jülichers, Tillmanns, Wellhausens u. a. Die fleißige Schrift dürfte weiteres Interesse erregen.

Der Apostel Johannes und der Jünger, welcher an der Brust des Herrn lag von C. Erbes-Kastellaun in Ztschr. f. Kircheng. 1912, 159–239. Das Resultat dieser eingehenden und scharfsinnigen Untersuchung ist folgendes: Der Jünger, der an der Brust des Herrn lag, ist nicht der Apostel Johannes, sondern ein von diesem verschiedener Presbyter Johannes, der zugleich der Verfasser des Evangeliums ist, in Ephesus gelebt hat und dort gestorben ist. Der Apostel ist zur Zeit der jüdischen Kriege in Samaria getötet und begraben worden. Freilich verehrt man dort das Grab Johannes' des Täufers, aber das war ursprünglich das Grab des Apostels, den man später mit Johannes dem Täufer verwechselte. Später, als Samaria nach den jüdischen Kriegen immer mehr sank, eignete es sich nicht mehr zur Wirkung- und Todesstätte eines Apostels, und so transferierte man das Grab nach Ephesus, wo der obige Presbyter so lange gewirkt hatte und verehrt worden war. Eine Analogie hierzu bietet die Sage von Ikarus, dessen Grab man auch nach Ephesus verlegt hat (!) – (Bei diesen auf innere Gründe gestützten „Resultaten" werden nun aber die ältesten historischen Zeugnisse, die diesen Thesen stracks widersprechen, leichtherzig beiseite geschoben. Es ist dieses aber bei der negativen Kritik sozusagen Usus geworden, wie schon der protestantische Forscher Zahn klagt. Nach ihm macht der jetzige Zustand der patristischen Forschung den Eindruck der Anarchie; originellste Erzeugnisse der christlichen Feder werden Mitgliedern der Zunft genialer Fälscher zugeschrieben, welche niemals existiert hat. Kann man [negative Kritik] diese Zeugnisse nicht anders entfernen, so schafft man sich mittelst der Interpolationshypothese nach Bedarf vom Halse, was man anzuerkennen abgeneigt ist [G. N. K. I, 795]).

Das Evangelium nach Markus, Das Evangelium nach Lukas, übersetzt, eingeleitet und erklärt von C. Dimmler (M.-Gladbach, Volksvereinsverlag; ℳ 1,20). Hiermit hat D. seinen kurzen Kommentar über die vier Evangelien zu Ende gebracht. Über Bestimmung, Anlage usw. desselben siehe diese Zeitschrift 1912 S. 415 u. 595.

H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Die von Hans Prutz in Aussicht gestellte Lebensgeschichte Jacques Coeurs liegt im 93. Heft der Historischen Studien vor: **Jacques Coeur von Bourges.** Geschichte eines patriotischen Kaufmanns aus dem 15. Jahrhundert (Berlin 1911, Ebering; ℳ 12,–. Vgl. zu den früheren einschlägigen Arbeiten von Prutz

diese Zeitschrift 1910, S. 593). Durch die eingehende und fesselnde Schilderung der bedeutenden Persönlichkeit Jacques Coeurs und seiner hervorragenden Tätigkeit auf den verschiedensten Gebieten läßt uns der Verf. einen tiefen Einblick in einen der interessantesten und für die weitere Entwicklung wichtigsten Abschnitte der französischen Geschichte tun. Die biographische Schilderung ist auf breiter allgemein=geschichtlicher Grundlage aufgebaut und macht uns mit einer Literatur und einem Quellenmaterial bekannt, welche uns sonst nur schwer zugänglich sind. Der Sohn eines angesehenen Bürgers der Stadt Bourges, der Hauptstadt jener Landschaft, welche das Zentrum der nationalen Wiedergeburt Frankreichs werden sollte, ein Mann von ausgezeichneter Begabung und nie rastendem Fleiße, leistete er dem Könige Karl VII. in jenen schweren Tagen hervorragende Dienste. Aller Wahrscheinlichkeit nach gehörte er zu den eifrigsten Förderern der Jeanne d'Arc. Als Paris sich im Jahre 1436 dem Könige unterworfen hatte, wurde er mit der Leitung der Pariser Münze betraut. Im Jahre 1439 wurde er der Argentier des Königs, eine Stellung, welche sich wohl am besten mit der des späteren Generalintendanten der königlichen Zivilliste vergleichen läßt. Da er durch seine Geld= und Handelsgeschäfte (er gelangte tatsächlich in den Besitz des Handelsmonopols für Frankreich) sich einen gewaltigen Reichtum erworben hatte, so wurde er auch der finanzielle Helfer des wegen seiner Kriege, aber nicht minder wegen seiner Prunk= und Vergnügungssucht stets geldbedürftigen Königs. So stieg er in den vierziger Jahren zu einer schwindelnden Höhe der Macht empor. Seine kaufmännische und finanzielle Großmachtstellung wurde die Grundlage eines großen politischen Einflusses. Eine hervorragende kirchenpolitische Tätigkeit entfaltete Jacques Coeur zur Beilegung des päpstlichen Schismas und verpflichtete sich dadurch die römische Kurie, von der er bereits in den Jahren 1444–1448 sehr wichtige Privilegien für den Handel mit den Ungläubigen erhalten hatte. Auch als Bauherr und Kunstfreund leistete er Großes und wirkte in gewissem Sinne schöpferisch. Aber im Jahre 1451 erfolgte sein Sturz. Nach zweijährigem Prozesse wurde er verurteilt. Doch entkam er der Haft und gelangte zuletzt nach Rom. Als Teilnehmer an einer päpstlichen Kriegsexpedition nach dem Osten ist er im Jahre 1456 gestorben. Bereits Karl VII. machte das an ihm begangene Unrecht teilweise wieder gut. Jedoch erfolgte auch unter seinem Nachfolger Ludwig XI. keine förmliche Rehabilitierung Jacques Coeurs. Neben den vielen Lichtseiten fehlen in seinem Charakter und Wirken auch die Schattenseiten nicht; immer wieder tritt neben der Hingabe an die öffentliche Wohlfahrt ein rücksichtsloser Eigennutz zutage; weder als Kaufmann noch als Politiker war er in der Anwendung der Mittel besonders wählerisch. Dem Buche sind sieben Tafeln Abbildungen beigegeben. Auch kultur= und namentlich wirtschaftsgeschichtlich ist es von großem Werte. Etwas störend wirken die nicht wenigen Druckfehler.

P. Wernle, der linksgerichtete protestantische Vertreter der Kirchengeschichte an der Universität Basel, hat die sechs Vorträge, welche er im Oktober 1911 auf dem Züricher Ferienkurs für Mittelschullehrer gehalten hat, unter dem Titel: **„Renaissance und Reformation"**, in fünf Abschnitte zusammengezogen, im Druck erscheinen lassen (Tübingen 1912, Mohr [P. Siebeck]; ℳ 3,–). Das Ziel des Verf. ist, das Verhältnis der Renaissance und Reformation zur neuen protestantischen Kultur darzulegen. Das Moderne der Renaissance sieht er in der Überordnung der Ästhetik über die Religion und der Verlegung der Religion in eine feine erhabene Stimmung. Doch war die Folge dieser Kultur die Verkümmerung der moralischen Kultur unter der ästhetischen und intellektuellen. Das Unmoderne an der Reformation ist dem Verf. einmal das Verhältnis der Kirche zum Staat und zur ganzen Kultur, der durch die Forderung der Universalität und Exklusivität gegebene Zwangscharakter der kirchlichen Pflichten,

sodann der Kultus und seine zentrale Bedeutung innerhalb der Kirche selbst. Das Neue an der Reformation sind ihm der neue Begriff von der Kirche, nach dem diese nichts anderes ist, als die Gemeinschaft der Christen, in der man den gnädigen Gott hat, und die Reformen des Kultus, der Sitte und der Verfassung. Die Reformatoren schufen unter Mitwirkung der verschiedensten anderen Faktoren die neue protestantische Kultur. An den größten Wandlungen der neueren Geschichte aber hat die Reformation keinen und auch die Renaissance nur geringen Anteil, wenngleich die Nachwirkung der beiden Bewegungen in der neueren Zeit sehr groß ist. Ref. gesteht, daß er aus der vorliegenden Schrift viele Anregung empfangen hat.

Die aus Anlaß des vierhundertjährigen Geburtstages Luthers in der Aula der Gießener Universität gehaltene Rede A. Harnacks: **„Martin Luther in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und der Bildung"** ist in vierter durchgesehener Auflage erschienen (Gießen 1911, A. Töpelmann; ℳ 0,60). Ihm liegt die Bedeutung Luthers für die Wissenschaft in erster Linie in dem Umstande, daß er angefangen habe, die Erkenntnis der Wahrheit vom Machtspruch der Überlieferung zu befreien und damit eine reine Betrachtung der Geschichte zu ermöglichen, und die Freiheit und Verantwortlichkeit der Arbeitenden verkündet habe. Die Bedeutung Luthers für die Bildung sieht Harnack vornehmlich darin, daß er die Religion aus der Verkuppelung mit allem ihr Fremden befreit und zugleich das selbständige Recht der natürlichen Lebensgebiete, der Ehe, der Familie, des Staates und Berufes anerkannt habe.

Die Jenaer Historischen Arbeiten, hrsg. von A. Cartellieri und W. Judeich, führen sich im 1. Hefte gut ein mit einer Abhandlung: **Guilelmus Neubrigensis**, ein pragmatischer Geschichtsschreiber des zwölften Jahrhunderts, von Rudolf Jahncke (Bonn 1912, Marcus und Weber. Ein Teil derselben erschien als Dissertation). Die Arbeit, welche aus dem Seminar Cartellieris hervorgegangen ist, zeichnet an der Hand moderner geschichtstheoretischer Erörterungen aus der Historia rerum Anglicarum Wilhelms von Newburgh, eines Augustinerchorherrenstiftes in Yorkshire, ein Bild seiner Methode und überhaupt seiner Befähigung als Geschichtsschreiber. Sie kommt zu dem Resultate, daß Wilhelm in der Art, wie er den Stoff beurteilt, sichtet und darstellt, zu den ersten zeitgenössischen Geschichtsschreibern zu zählen ist, daß er freilich in dem, was er bringt, hinter sehr vielen derselben zurückbleibt; nicht in vielen genauen Angaben über einzelne Ereignisse und Tatsachen liegt seine vornehmliche Bedeutung. In der ersten Beilage tut Jahncke dar, daß die Behauptung H. E. Salters, der Verfasser der Historia sei mit einem gewissen Wilhelm identisch, der eine edle Dame Emma de Peri heiratete, später aber ins Kloster Newburgh eintrat, des gültigen Beweises entbehre. In einer 2. Beilage zeigt er, indem er R. Howlett gegen Kate Norgate zustimmt, daß als Abfassungszeit der Historia die Zeit 1196/97 bis Frühling 1198 anzunehmen ist. Wenn die Arbeit Jahnckes einerseits ein tüchtiger Beitrag zur Quellengeschichte des Mittelalters ist, so ist sie anderseits ein brauchbares Muster für die Behandlung ähnlicher, für Seminararbeiten und Dissertationen sehr geeigneter Themata. F. Tenckhoff.

Patrologie.

Der Barnabasbrief neu untersucht und neu erklärt von Dr. Philipp Haeuser, Pfarrkurat in Straßberg bei Augsburg (Paderborn 1912, Schöningh, 132 S.; ℳ 4,50. Forschungen der Christl. Literatur- u. Dogmengesch. von A. Ehrhard u. J. P. Kirsch Bd. XI, 2. Heft). Eine sehr fleißige Arbeit, die sich aber nicht mit den Fragen nach

Echtheit, Zeit und Ort der Abfassung, Überlieferung und Textkritik dieses urchristlichen Schriftdenkmals befaßt, sondern den ganzen Brief vielmehr „nach Zweck und Inhalt untersucht unter Berücksichtigung der entgegenstehenden Anschauungen", nicht um den verschiedenen Meinungen eine neue an die Seite zu stellen, sondern „wenigstens an verschiedenen Stellen eine Einheitlichkeit der Auffassungen zu erzielen und ferner Interpolationsversuchen (von C. Heydecke, J. Weiß, D. Völter) durch einen im einzelnen geführten Nachweis einheitlicher Ideen für die Zukunft die nötige Grundlage zu entziehen" (Vorbemerkung S. 1 u. 2). Hierin liegt das Verdienstliche dieser Untersuchung. Von den zwei Abschnitten befaßt sich der erste und weitaus größte (S. 4–107) mit dem Inhalt des Briefes und behandelt eingehend in sieben Kapiteln die Einleitung desselben, dann die alttestamentlichen Opfer- und Fastengebote (c. 2, 4–4, 8), das im A. T. verkündete Leiden Jesu (c. 4, 9–12, 11), die alttest. Bundesstiftung, die Sabbatfeier, den Tempel (c. 13–16), den ersten Abschluß des Briefes (c. 17, 1 u. 2), den vom Verfasser selbst dem Briefe beigefügten Anhang (c. 17, 2–c. 20) und endlich das Schlußkapitel (21). Der zweite kürzere Abschnitt (S. 107–132) enthält Schlußfolgerungen über Entstehungszeit, Zweck und literarischen Charakter des Briefes und vergleicht seinen Lehrgehalt mit dem N. T. und den Briefen der Apostolischen Väter. Haeuser datiert das Sendschreiben aus der Zeit Hadrians, nicht Nervas (Funk, Bardenhewer u. a.), und denkt bei den „Bedrängnissen", von denen darin immer wieder die Rede ist, besonders an die Schrecknisse des Barkochba-Krieges. Die Adressaten sind gläubige Christen, wohl vorwiegend Judenchristen. Bezüglich seines literarischen Charakters muß das Sendschreiben als wirklicher Brief nicht als Homilie u. dgl. angesehen und den Briefen der Apostolischen Väter Clemens, Ignatius und Polykarpus angereiht werden. Wenngleich es sich von diesen in mehrfacher Hinsicht unterscheidet, so ist doch die Meinung von Ewald, Hennecke, Jordan, Wrede, Pfleiderer u. a., als ob die Briefform lediglich literarische Einkleidung und Fiktion sei, abzuweisen. Besondere Beachtung verdienen des Verfassers Ausführungen über den Lehrgehalt des Barnabasbriefes und sein Verhältnis sowohl zum N. T., als zu den Briefen der übrigen apostolischen Väter. Für das bessere Verständnis des Inhaltes dieses eigenartigen, schwierigen und mangelhaft disponierten Schreibens, das gleichwohl zu den wertvollsten Schriftdenkmalen aus urchristlicher Zeit gehört, bedeutet die vorliegende Arbeit nach mancher Richtung hin einen unverkennbaren Fortschritt; der Verfasser hat sich mit hingebendem Interesse in den Gedankengang der Schrift hineingearbeitet.

Bibliothek der Kirchenväter (in der Reihenfolge des Erscheinens) Bd. 6: **Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug,** übersetzt von Dr. P. S. Landersdorfer, Benediktiner von Scheyern (VIII u. 431 S. Kempten und München 1912, Kösel; ℳ 3,–, geb. ℳ 3,50). Ein im ganzen unveränderter Wiederabdruck der 1. Auflage des um die syrische Literatur hochverdienten Professors G. Bickell, jedoch bedeutend erweitert durch eine Auswahl neuer Stücke, namentlich aus den durch P. Bedjan herausgegebenen Werken der beiden letztgenannten Dichter. Diese Auswahl geschah in erster Linie mit Rücksicht auf die Kirchenlehre, als deren Zeugen beide Autoren ja in der Überlieferung fungieren, in zweiter Lienie auch in dem Wunsche, einen Einblick in das Leben und die Disziplin der altsyrischen Kirche zu gewähren. Obwohl die Orthodoxie beider Dichter mehr als fraglich ist, so kann dies jedoch den Wert ihrer Zeugenschaft für die alte, echte Tradition der syrischen Kirche nicht schmälern, vielmehr nur erhöhen (Vorrede VII ff.). Die schon von Bickell den einzelnen Dichtern vorausgeschickten literargeschichtlichen Einleitungen wurden, wenn auch vielfach gekürzt, doch der Hauptsache nach beibehalten. Jedem einzelnen Gedichte sämtlicher oben genannter Schriftsteller sind dann

vom Übersetzer noch längere oder kürzere Vorbemerkungen vorausgeschickt, die über den Originaltext und dessen Ausgaben, über den Strophen- und Versbau sowie vieles andere sehr gut orientieren, das zum Verständnis des Inhalts notwendig oder dienlich ist. Dazu dienen außerdem eine Menge von Anmerkungen, die als Fußnoten den Text der Übersetzung begleiten. Die Übersetzung ist dem deutschen Idiom möglichst angepaßt und liest sich leicht, indes ein Urteil über die Treue derselben steht dem Referenten nicht zu. Doch unseren Dank gegen den gelehrten Übersetzer für diese hochverdiente Arbeit darf das nicht schmälern.

Die dogmatischen Schriften des hl. Hieronymus. Eine literarhistorische Untersuchung von Dr. T. Trzcinski, Priester der Erzdiözese Posen (Posen, Drukarnia I. Ksiegarnia SW. Wojciecha G. m. b. H. XV u. 415 S. ℳ 6,–). Der Titel dieser der Hauptsache nach aus der Doktordissertation (1900) des (kürzlich verstorbenen) Verfassers entstandenen Arbeit hätte wohl richtiger „Die dogmatisch-polemischen Schriften" gelautet, da es bei allen hier in Rede stehenden Schriften des Heiligen sich um Streitschriften handelt: gegen die Luciferianer, gegen Helvidius, Jovinian und Vigilantius, gegen Bischof Johannes von Jerusalem, gegen Rufin von Aquileja, endlich gegen die Pelagianer. Diese Schriften werden der Reihe nach untersucht inbezug auf Zeit und Ort bzw. Umstände ihrer Abfassung, auf ihren Inhalt und Gedankengang, auf ihren dogmatischen bzw. dogmengeschichtlichen und wissenschaftlichen Wert. Hier und da ist etwas weit ausgeholt, z. B. beim Dialog eines Orthodoxen mit einem Luciferianer, doch sind die Inhaltsanalysen meist um so vortrefflicher. Gut ist das Kapitel „Hieronymus als Dogmatiker" S. 374 f., namentlich auch der Anhang S. 380–403 über die vielen noch ungelösten Fragen und Aufgaben nicht bloß bezüglich einer kritischen Textausgabe, sondern auch bezüglich des materiellen Inhaltes des reichen literarischen Nachlasses des Heiligen, über seine noch immer umstrittene Heimat und Volksangehörigkeit, über die geographische und topographische Lage der verschiedenen Aufenthaltsorte desselben in den einzelnen Lebensabschnitten, insbesondere auch über das geographische und ethnographische Milieu, von welchem Hieronymus seine ersten Eindrücke empfangen habe, — sind sehr lesenswerte Partien. Wenn der Verfasser meint, daß im Corpus scriptorum eccl. lat. der Wiener Akademie der Wissenschaften von Hieronymus noch nichts erschienen sei, so hat er übersehen, daß der I. Teil seiner Briefe 1–70, bearbeitet von Hilberg, bereits seit 1910 vorliegt (Corpus 54). Sach- und Wortregister sind reichlich und nach angestellten Stichproben verläßlich. A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Die Entwicklung unseres Weltbildes, des Jenseitsglaubens und des Christentums. Von L. Reinhardt (München 1912, Ernst Reinhardt; ℳ 1,50). Verf. macht Propaganda für seine schon in manchen anderen Schriften ausgesprochene „christliche" Weltanschauung, in welcher der Entwicklungsgedanke zu seiner berechtigten Geltung kommen soll. Gott ist das „persönliche Aussichselbstwerden" oder auch „die persönliche Urkraft, welche alle Dinge erzeugt hat und fortwährend neu belebt, dessen Natur darum auch in ihm ebenbildlichen, persönlichen Wesen gipfelt". Die menschliche Seele ist nicht unsterblich und es gibt kein Jenseits. Gleichwohl gibt es für die Menschen eine persönliche Auferstehung und ein ewiges Leben im Diesseits, wie auch Christus wirklich auferstanden ist. Die Himmelfahrt Christi bedeutet nicht ein Entrücktwerden ins Jenseits, sondern ein Aufsuchen anderer Weltkörper, auf denen er inzwischen sein Reich begründet. Die Entartungen nicht ausschließende Entwicklung führt schließlich

zur Begründung des Reiches Gottes auf Erden, in welchem die richtig verstandene Anarchie, die Aufhebung aller menschlichen Herrschaft und die Freiheit der Kinder Gottes herrschen wird. Während Verf. wichtige Fragen oft genug mit dem Hinweis auf den beschränkten Raum einfach übergeht, ergeht er sich fortwährend in Wiederholungen derart, daß manches drei bis viermal vorgetragen wird. Die angeblichen Ergebnisse der negativen Bibelkritik sind ihm, wo es ihm paßt, ganz unbezweifelbare Wahrheiten, während er in anderen Fällen von ihnen, ohne dies zu begründen, weit abrückt.

Der Mythus von der Sintflut. Von Georg Gerland (Bonn 1912, A. Marcus u. E. Weber; ℳ 3,–). Die vorliegende auf Vorlesungen des Verf. beruhende Abhandlung wurde vor mehr als zehn Jahren verfaßt und gelangte nunmehr auf von anderer Seite ergangene Anregung hin zum Druck, ohne eine die inzwischen erschienene Literatur berücksichtigende, nochmalige Durcharbeitung erfahren zu haben. Verf. stellt die verschiedenartigen Sintflutberichte, die sich auf der ganzen Erde verbreitet finden, zusammen und fügt dann seine Erklärung über Ursprung und Bedeutung derselben an. Der Sintflutbericht ist ihm nicht Sage, die als solche einen historischen Kern voraussetzte, sondern Mythus, d. h. der Versuch des primitiven Menschen, unbegreifliche äußere Tatsachen psychisch zu bewältigen, er ist „eine Vorstellung bestimmter Vorgänge am Himmelsgewölbe, wie sie über die ganze Erde hin der Naturmensch in ihren Einzelerscheinungen fast täglich, in ihrem machtvoll geeinten Auftreten häufig sieht und die ihm zu bestimmten psychischen Zwangsvorstellungen wurden: die Umwölkungen des leuchtenden Himmels und die von ihm abströmenden Wasserfluten des Regens". Die Ansicht, daß die Sintflut ein historisches Faktum sei, hält Verf. für so haltlos, daß er es nicht der Mühe wert hält, sich mit ihr auseinanderzusetzen. Seine Deutung richtet sich gegen Usener, der die Sintfluterzählung als Sonnenmythus erklären will, und gegen Süß, der sie auf eine lokal eng begrenzte Sturmflut an der Euphratmündung zurückführen will.

Das Christentum im Freilichte der philosophischen Kritik. Von H. G. Opitz (Leipzig 1911, Quelle u. Meyer; ℳ 1,80). Verf. sucht zunächst aus den verschiedenen Zwecken der Wissenschaft und der Religion – Feststellung des Wirklichen auf der einen, Befriedigung der Bedürfnisse des Gemütes auf der anderen Seite – darzutun, daß eine religiöse Vorstellung nicht darum aufzugeben sei, weil sie einem Ergebnisse der Wissenschaft widerspreche, um so weniger, als nach seiner Ansicht die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse ausnahmslos auf den klaffendsten Widersprüchen beruhen und unser ganzes Sein ein offensichtlicher Widerspruch und unser Denken ein klägliches Kompromiß mit diesem Widerspruch ist. Mehr Interesse als diese selbst die haltbarsten Positionen opfernden Ausführungen verdienen die folgenden, welche die wissenschaftliche Berechtigung der Gottesvorstellung behandeln, wegen der hier an der Stellungnahme Kants zum Gottesproblem geübten Kritik. Kant habe den Begriff der Erfahrung auf die äußere sinnliche Wahrnehmung beschränkt, während gerade die von ihm ignorierte innere Erfahrung uns zur Annahme des Daseins Gottes nötige, sofern unser ganzes Erkennen der geistigen und köperlichen Außenwelt in der Übertragung innerer Vorgänge auf jene bestehe und bei Betrachtung der Welt sich der Annahme einer wollenden und intelligenten Voraussetzung derselben nicht entschlagen könne. Auf diesem Wege sei das Dasein Gottes streng beweisbar. In einem letzten Abschnitt sucht Verf. die Überlegenheit des Christentums gegenüber den übrigen Religionen darzutun, wofür er sich auf die engen Beziehungen beruft, in denen die Grundanschauungen des Christentums zu feststehenden metaphysischen Grundanschauungen der Menschheit stehen.

Der Buddhismus in alten und neuen Tagen. Von P. Otto Maas (Breer u. Thiemann; ℳ 2,40). Auf katholischer Seite fehlte bisher eine Behandlung des Buddhismus, welche in knapper und leichtverständlicher Darstellung das ganze Gebiet des Buddhismus umfaßt. Diese Lücke hat M. mit seiner Schrift in dankenswerter Weise ausgefüllt. In einem ersten kürzeren Abschnitt bringt M. eine gute und klare Darstellung des Buddhismus, in der auch dem Buddhismus der Gegenwart ein interessantes Kapitel gewidmet ist. Der umfangreichere zweite Abschnitt bringt dann eine eingehende und sachliche Kritik des Buddhismus. Namentlich die Frage des Abhängigkeitsverhältnisses von Christentum und Buddhismus findet eine sorgfältige Erörterung. Die ganze Bearbeitung verrät eine gründliche Kenntnis der einschlägigen Literatur. Wenn Verf. glaubt, dem ursprünglichen Buddhismus, allerdings mit einer gewissen Einschränkung, den Charakter einer Religion zusprechen zu können, so dürfte er hierin wohl kaum allgemeine Zustimmung finden.

Der religiöse Unsterblichkeitsglaube. Sein Wesen und seine Wahrheit, religionsvergleichend und kulturphilosophisch untersucht. Von Lic. Theophil Steinmann (Göttingen 1912, Vandenhoeck u. Ruprecht; ℳ 3,60). Der Schwerpunkt der Schrift liegt in ihrem zweiten Teil, der es mit der Wahrheitsfrage des Unsterblichkeitsglaubens zu tun hat. Die philosophische Reflexion soll dem religiösen Unsterblichkeitsglauben eine Stütze bieten, nicht zwar im Sinne eines zwingenden Beweises, der unmöglich sei, sondern im Sinne eines Wahrscheinlichkeitsresultates. Verf. geht aus von der Voraussetzung, daß das Dasein einen Sinn habe und daß sich dieser Sinn des Daseins im Geistigen erschließe. Die richtige Deutung des Sinnes des geistigen Lebens soll auf die Gewißheiten und Überzeugungen des religiösen Unsterblichkeitsglaubens hinführen. Sinn und Zweck des geistigen Lebens ist nicht der Kulturfortschritt, sondern ein Streben der geistigen Persönlichkeit nach innerem Wachsen, das Wachsen des guten Willens zu immer größerer Treue gegenüber dem innerlich Gebotenen. Der gute Wille des Menschen sieht sich in dieser Arbeit aber fortwährend gehindert und gehemmt und beim Tode erscheint seine Arbeit als unvollendet. Soll das Leben aber nicht auf eine Farce hinauslaufen, so muß das Unvollendete nach dem Tode zur Vollendung geführt werden. Doch nimmt Verf. keineswegs die Unsterblichkeit der Seele an. Die Seele wird mit dem ihr zugehörigen Leibe der Zeitvergänglichkeit überlassen. Das Ewige in uns ist vielmehr ein individueller transzendenter Faktor, das „transzendente Ich“, welches unter dem Anruf einer geistigen Pflicht erwacht und bei seinem Erwachen das seelische Getriebe schon vorfindet. In einem umfassenderen Werke verspricht Verf. diesen „für alles Geistige grundlegenden transzendenten Faktor“ im Zusammenhang mit seiner Weltanschauung, die er „transzendentalen Personalismus“ nennt, zu erörtern. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Die Irrlehre des Nestorius. Dogmengeschichtliche Untersuchung v. Dr. Junglas, geistl. Oberlehrer (Trier, Paulinus-Druckerei; 29 S.). Seit mehreren Jahren ist ein wissenschaftlicher Streit über die Orthodoxie des Nestorius entstanden. Während die Protestanten, und von Katholiken Duchesne, allgemein Nestorius für rechtgläubig erklären und ihn vom Ephesinum zu Unrecht verurteilen lassen, stehen ebenso allgemein die Katholiken auf dem entgegengesetzten Standpunkte; auch, um es gleich zu sagen, Junglas. Nur untersucht er dogmenhistorisch genau, was denn der Kern der Irrlehre des Nestorius gewesen ist. Eine solche genauere Untersuchung ist heute erleichtert, nachdem Loofs 1905 an die 314 Fragmente aus Nestorius' Schriften gesammelt

und herausgegeben und durch einen glücklichen Zufall des Nestorius bedeutendste Schrift (liber Heraclidis) vom Militärpfarrer Goussen in syrischer Übersetzung beim nestorianischen Patriarchen von Kodschanes in Russisch-Kurdistan gefunden und der Wissenschaft zugänglich gemacht und auch von anderen Gelehrten durch genaue Edition des syrischen Textes (Bedjan 1910) und Übersetzung (ins Französische durch Nau 1910) bekannt geworden sind. Man sucht also die Irrlehre des Nestorius heute mehr aus seinen eigenen Schriften als aus denen seiner Gegner zu erforschen. Und dabei kommt Junglas, der mit jener Zeit und ihren theologischen Kämpfen sich schon früher gründlich bekannt gemacht hat, zu neuen Ergebnissen. Die Wurzel von dem Irrtum des Nestorius lag in seiner aus der antiochenischen Schule mitgebrachten „Bewährungslehre". Christus muß sich als Mensch wie wir alle zuvor in sittlichem Wandel bewähren; er tut das in vollkommener Weise und wird dann zum Lohne dafür zum Sohne Gottes erhöht. „Alle Vorzüge, die nach katholischer Auffassung naturnotwendige Folgen der hypostatischen Union sind, sind nach Nestorius (erst durch seinen Leidensgehorsam) verdient. Per anticipationem heißt Christus zwar vom ersten Augenblick der Empfängnis Gott und Gottessohn. Aber erst durch die vollkommene Unterwerfung des menschlichen Willens in Christo in Leiden und Versuchungen, in Not und Tod, tritt Christus in den realen Besitz der göttlichen Attribute und Ehren . . . Für die 33 Jahre der irdischen Pilgerschaft erscheint Jesus also nur als begnadeter Mensch, freilich mit der Prädestination post praevisa merita Gottmensch zu werden" (S. 16). „Nach der Auferstehung aber ist der Christus des Nestorius so innig geeint, ist das Menschliche so in die Person des Gottlogos aufgenommen," sagt der Verf., „daß ich keinen sachlichen Unterschied mehr wahrnehmen kann zwischen dem erhöhten Christus des Nestorius und dem Christus, den uns die heilige Kirche anbeten lehrt als den Deus incarnatus, bei dem Gottheit und Menschheit inconfuse und inseparabiliter hypostatisch geeint sind" (S. 28). Nach des Nestorius Bewährungslehre richtet sich konsequent seine Mariologie: er will χριστοτόκος, nimmt zuletzt auch θεοτόκος an, muß es aber dann anders erklären, als die Katholiken. In der Idiomenprädikation fallen die Bezeichnungen reinlich geschieden auf jede Naturseite. Sein Prosoponbegriff ist praktisch gefaßt: Gestalt, Erscheinungsweise, nicht spekulativ. Er lehrt nur ein Prosopon (ἓν πρόσωπον), ein gottmenschliches. „Den Grund für dieses ἓν πρόσωπον bildet die Tatsache, daß die beiden Naturen sich gegenseitig umfassen, durchdringen und ineinander wohnen, d. h. was die heutige Dogmatik Perichorese nennt." Aber Perichorese wie Idiomenkommunikation tritt real erst nach der Auferstehung ein. Der Irrtum in bezug auf den Beginn der unio hypostatica, ihr Wesen und Folgerungen waren also wirklich schwerwiegende und seine Verurteilung eine gerechte. Daß er bis zu seinem Tode orthodox sein wollte, wird ihm sicher das göttliche Gericht erleichtert haben, konnte aber auf die objektive Beurteilung der Kirche nicht von Einfluß sein. Ehe wir von der interessanten Schrift Abschied nehmen, müssen wir uns noch kurz über ihre Geschichte äußern; sie hat eine solche schon, trotz ihrer Jugend: eine Vorgeschichte. In einiger Verkürzung bildete sie ein Referat auf dem Marianischen Kongreß zu Trier. Sie war für das Auditorium vielleicht etwas zu hoch gehalten, aber sicher ahnte der aufrichtige Gelehrte nicht, daß man ihn seitens italienischer und französischer Berichterstatter wegen seiner streng wissenschaftlichen, jeder anderen Tendenz baren Vortrags würde zum „Modernisten" stempeln, ja ihn zum Aushängeschilde des ganzen Kongresses samt den Hochwürdigsten HH. Bischöfen, die persönlich in jenen ausländischen Berichten apostrophiert wurden, gemacht hätte. Nachdem nun aber der Hl. Vater in einem Schreiben an den verdienten Trierer Oberhirten, der sich mit vieler Mühe den sehr anstrengenden Pflichten eines Protektors des Kon-

gresses unterzog, jene sinnlosen Verdächtigungen als „ungerechte und törichte Anschuldigungen" zurückgewiesen hat, kann auch der so hart angefochtene und sicherlich in seiner orthodoxen Reputation geschädigte Verfasser sich beruhigen und mit neuer Schaffensfreudigkeit sich neuen dogmengeschichtlichen Problemen, deren es noch so viele gibt, hingeben, zur Förderung der vorwärtsstrebenden theologischen Wissenschaft der Kirche.

In seinen **Études des critique et d'Histoire religieuse** (Paris, J. Gabalda, Rue Bonaparte 90; Fr. 3,50) behandelt Vacandard, der Verf. des Lebens des hl. Bernhardus, in einer troisieme série: Les fêtes de Noël et des Épiphanie: Les origines du culte des saints: Les origines da la fête et du dogme de L'Immaculee Conception; La question du meurtre rituel chez les Juifs. Ad. 1: Weihnachten ist erst um 350 bezeugt, wo man nicht mehr nachweisen konnte, daß der Herr am 25. Dezember geboren sei. Ad. 2: Der Heiligenkult beginnt mit dem Märtyrerkult, die Geheime Offenbarung (6, 9) und die Polykarpakten (18) sind dafür der älteste Beweis. Die Verehrung ging vom Volke aus, später von den Einzelkirchen; das ist die älteste Form der „Kanonisation", die länger anhielt, als man gemeinhin annimmt. Immerhin wachten die Bischöfe über dem spontanen Begehren des Volkes nach Heiligen. Doch hat diese religiöse Erscheinung ihre eigene Geschichte und Entwicklung, die Vacandard eingehend und interessant darstellt. Ebenso der Kult der Reliquien, der hl. Maria und der Bilder. Eingehend wird dabei auch die Frage der Echtheit des römischen Martyrologiums erörtert, dem nur wenig historischer Wert zukommt. Der Vorwurf, die Heiligenverehrung sei die Fortsetzung des alten Kultes, wird mit Recht abgewiesen, doch wird zugestanden, daß manchmal mit ihm die äußeren Formen übereinstimmen, wofür auch die Verbote der Synoden zeugen. Dann wird die Entwicklungsgeschichte des Festes der Unbefleckten Empfängnis geschildert. Mehr als sonst hängt ja hier beides zusammen, Fest und Dogma. In ersterem ist hauptsächlich der nicht leicht zu konstruierende Traditionsbeweis beschlossen. Zu letzter Frage sei bemerkt, daß rituelle Morde der Juden noch nicht bündig nachgewiesen sind. Anfangs wurden solche Vorwürfe den Christen bekanntlich gemacht. Später lohnten das die Christen den Juden; beides grundlos. Wer sich genauer über die angedeuteten Themata unterrichten will, greife nach der billigen und echt wissenschaftlichen Schrift Vacandards. Ihr Schwerpunkt liegt in den Ausführungen über Heiligenkult und das Festum Immaculatae Conceptionis.

Harnack-Bibliographie von Dr. M. Christlieb, Hilfsbibliothekar in Berlin (Leipzig, Hinrichs; ℳ 3,–). Ein Verehrer Harnacks, wohl des fruchtbarsten Gelehrten der Neuzeit, stellt in dieser Schrift zum 60. Geburtstage alles zusammen, was dieser in 39 Jahren, von 1873 bis 1911 einschließlich veröffentlicht hat: 1082 Stücke! Die Schrift will zunächst ein Zeichen der Schülerdankbarkeit sein, dann aber allen ein Mittel an die Hand geben, die aus der Lebensarbeit H.s Nutzen ziehen wollen. Vollständigkeit ist angestrebt worden und glaubt der Verf., daß kaum einigermaßen Wichtiges fehlt. Drei genaue Register, die nach verschiedenen Gesichtspunkten aufgestellt sind, erleichtern den Gebrauch der Bibliographie. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

F. X. von Linsenmanns gesammelte Schriften beabsichtigt Alfred Miller herauszugeben. Der erste Band liegt bereits vor (Kempten, Kösel; ℳ 3,60). Er bietet eine biographische Skizze Linsenmanns, die Anton Koch s. Z. in der Tübinger Theol. Quartalschrift veröffentlichte, und ferner acht Abhandlungen Linsenmanns selbst,

die ebenfalls aus der Tübinger Theol. Quartalschrift stammen. Sieben Aufsätze sind moraltheologischen Charakters; sie behandeln das Verhältnis der heidnischen zur christlichen Moral, die Lehre von Gesetz und Freiheit, die Richtungen und Ziele der heutigen Moralwissenschaft, die Pflichtenkollision, den Aberglauben, das ethische Problem der Aufklärung und schließlich Schriftstellertum und literarische Kritik im Lichte der sittlichen Verantwortlichkeit. Ein Aufsatz bringt „Homiletische Studien". Linsenmann ist keine ephemere Erscheinung. Er ist, obwohl sein Lehrbuch der Moraltheologie es nicht zu einer zweiten Auflage gebracht hat, für die katholische Moral und Pastoral in mehr als einer Beziehung ein Säemann gewesen, dessen treue Arbeit wertvolle Früchte gezeitigt hat. Wir empfehlen mit Freude die oben angezeigte Zusammenstellung von Aufsätzen aus seiner Feder.

In zwei ansehnlich starken Bänden hat der Hamburger Augenarzt Dr. S. Seligmann einen „Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker" geschrieben unter dem Titel: **Der böse Blick und Verwandtes** (Hamburg, H. Barsdorf; ℳ 12,–). Unter dem „bösen Blick" versteht man „den Glauben, daß gewisse Menschen, Tiere oder Geister die Kraft besitzen, durch bloßes Ansehen anderen Personen, ganz besonders Kindern, Haustieren, Pflanzen und sogar leblosen Gegenständen Schaden zufügen zu können" (I, 2 f.). Seligmann hat ein immenses Material über den „bösen Blick" und über damit zusammenhängende Fragen herbeigeschafft. Er behandelt zunächst den Begriff des bösen Blickes; sodann sein Vorkommen und seine Verbreitung in den verschiedenen Völkerschaften der kaukasischen, der mongolischen und der äthiopischen Rasse. Als „Wesen, die den bösen Blick haben", führt er Menschen (Völker, Religionsgenossenschaften, Berufsklassen, Weiber usf.), Tiere, Ungeheuer und Fabelwesen, übernatürliche Wesen, leblose Dinge an. Fernere Kapitel erörtern die „Ursachen und Mittel, um den bösen Blick zu bekommen" und die „Autofaszination". Das 6. Kapitel bringt eine lange Liste der „Wesen und Dinge, die dem bösen Blick ausgesetzt sind" (Menschen, Tiere, übernatürliche Wesen, Pflanzen, leblose Dinge); dabei wird auch „der gute Blick" besprochen. Weiterhin bringt Seligmann die „Diagnostik" (Krankheitssymptome, magische Prozeduren, Indikations-Amulette) und „Heilmittel", als da sind Anwendung von Pflanzen, magische Handlungen, „göttliche Behandlung" (Bilder, Reliquien u. dgl.), Gebete usf. Der zweite Band wird eröffnet mit der Besprechung der „Schutzmittel" (Immunität und eigentliche Abwehrmittel, wie Gold, Silber, Hufeisen, Geldstücke, Edelsteine, Kräuter und Pflanzen, Tiere und Tierbilder, menschliche und tierische Körperteile, Zahlen, Bewegungen, Zaubersprüche usw.). Den Abschluß bildet das Kapitel „Hypothesen und Erklärungen". „Es sind zwei Beobachtungsreihen, an den scheinbar Faszinierenden und scheinbar Faszinierten, die miteinander verknüpft wurden; einmal eine Reihe von mißverstandenen anatomischen, physiologischen und physikalischen Beobachtungen am Menschen- und Tierauge, die zu dem Glauben führten, daß das Auge der Sitz der Seele sei; und zweitens eine Reihe von Erfahrungen aus dem Menschen- und Tierleben, die der primitive Naturmensch sich nicht erklären konnte, und die an und für sich gar keinen Zusammenhang mit der im Auge wohnenden Körperseele haben. Als Bindeglied dieser verschiedenen Beobachtungen sind ebenfalls zwei Momente anzusehen: erstens die Suggestionswirkung, die von jedem starr fixierenden Blick unwillkürlich ausgeht, und zweitens die falschen Anschauungen, die in betreff des Zustandekommens der Sehleistung überhaupt existierten, und die wiederum eng mit dem Glauben an den Sitz der Seele im Auge verknüpft sind." Vorausgeschickt hat Seligmann seinen Darlegungen ein „Quellen-Register" auf – sage und schreibe – 72 Seiten. Man ist überrascht, unter diesen „Quellen" z. B. Wörterbücher der polnischen, russischen, gar der lateinischen (Georges)

und französischen (Littré) Sprache, Ermans ägyptische Grammatik, Luthers Bibelübersetzung aufgeführt zu finden. Derlei Dinge würde man schließlich mit in den Kauf nehmen, wenn die Arbeiten etwa von Simar, F. Walter, Linsenmann, Janssen-Pastor, Joh. Diefenbach, Duhr ein Plätzchen bekommen hätten. Sätze wie: „Die römische Kirche tut . . . alles, was in ihren Kräften steht, um diesen Glauben (an den bösen Blick) zu fördern, indem sie geweihte Palmzweige, Weihrauch, Wachs, Reliquien und derartige Zauberdinge gegen das mal'occhio gibt und die Wohnungen und Last- und Zugtiere mit ihrem Zauberwasser besprengt" (I, 32; vgl. 338), haben mit Wissenschaft verzweifelt wenig zu tun. Ich übergehe anderes, das berechtigten Widerspruch hervorrufen muß. Seligmanns Buch ist ein weitschichtiges Konglomerat von Materialien. Den Sammelfleiß des Verfassers und auch – der Hauptsache nach – seine naturwissenschaftliche Erklärung erkennen wir gern und dankbar an. Aber wir müssen dabei betonen, daß sein Werk eine antikatholische Grundanschauung zeigt. Der katholische Theologe, der es benutzen will, wird es mit Vorsicht benutzen müssen. Eben im Interesse der Wahrheit und Wissenschaft.

Das Buch des Wiener Pastoraltheologen Heinrich Swoboda über **Großstadtseelsorge** (2. Aufl.; Regensburg, Pustet; ℳ 6,–) ist in dieser Zeitschrift wiederholt aufs eindringlichste empfohlen worden; vgl. 1909, 406 f.; 1911, 253; s. auch 1911, 693. In dieser Arbeit behandelt der Verfasser u. a. die Seelsorge in Paris.

Nun wendet sich ein Pariser Pfarrer, der Ehrenkanonikus Léon Désers, gegen Swobodas Aufstellungen. Diese Antwort an den Verfasser der „Großstadtseelsorge" erschien zuerst in der „Revue du Clergé français" vom 1. Oktober 1912 (Les idées du Docteur Swoboda sur le ministère pastoral à Paris; auch separat bei Letouzey in Paris; 27 S.). Der Aufsatz ist dann in einer deutschen Bearbeitung als Broschüre erschienen unter dem Titel **Professor Swoboda und die Seelsorge in Paris** (Metz, Lothringer Druckanstalt; 36 S.). Es ist selbstverständlich, daß auch in dieser Materie das „Audiatur et altera pars" zu seinem Rechte kommen muß. Und man wird gern Notiz nehmen von dem, was der temperamentvolle Pariser Pfarrer über die Art der Seelsorge an der Seine in seiner Verteidigung zu berichten weiß. Allerdings habe ich den Eindruck, daß er die Sache reichlich optimistisch ansieht. Jedenfalls ist zu beachten, daß es Swoboda offenbar um die Methode der in Paris geübten Seelsorgspraxis zu tun ist, nicht um eine Schätzung des Seeleneifers und der Gewissenhaftigkeit des Pariser Klerus.

Swoboda beginnt soeben in der Katholischen Kirchenzeitung (Salzburg 1913, Nr. 3; eine Fortsetzung steht in Nr. 4) unter dem Titel **Die Idee des guten Hirten** eine Darlegung zu veröffentlichen, in der er sich über diesen „pastoraltheologischen Konflikt und dessen Lösung" äußert. Das Gute haben wenigstens diese Auseinandersetzungen zwischen Désers und Swoboda, daß das Thema „Großstadtseelsorge" wieder mit allem Nachdruck zur Erörterung kommt. Es darf nicht von der Tagesordnung verschwinden.

Der Brautunterricht ist von Pfarrer Jakob Nist in einem kleinen praktischen Büchlein zusammengestellt worden (Dülmen i. W., Laumann; ℳ 0,15).

H. Müller.

Kirchenrecht.

Erich Jung, **Das Problem des natürlichen Rechts** (Leipzig 1912, Duncker u. Humblot; ℳ 8,–). Aus den tiefgründigen rechtsphilosophischen Erwägungen des Verf. sind am beachtenswertesten die Deduktionen über den Zwang im Rechte (S. 65 ff.). Der private Rechtszwang, die Tatsache, daß im Zusammenleben der eine vom anderen

ein gewisses Maß von Rücksichtsnahme verlangt, ist der Geltungsgrund des Rechts und die Ursache seiner verpflichtenden Kraft. Letztere kann nicht auf staatlichen Willensakt zurückgeführt werden, weil es schon ein Rechtsleben vor staatlichen Rechtssätzen gab. Leider sieht J. vom scholastischen Begriff des Naturrechts ganz ab, so fehlt bei der Literatur auch Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht[2].

Ludwig Heerwagen, **Die Pflichten als Grundlage des Rechts.** Ein Beitrag zur Lehre von den Grundbegriffen des Rechts, zu gleicher Zeit eine Widerlegung der herrschenden Lehren über das Eigentum und die juristische Person (Berlin 1912, Puttkammer u. Mühlbrecht; ℳ 6,–). Der Verf., Vizepräses des Bezirksgerichts in Petrikau und Mitglied der bei der Kaiserlichen Universität zu St. Petersburg bestehenden Juristischen Gesellschaft, hat den größten Teil des Werkes bereits 1908 zu St. Petersburg in russischer Sprache erscheinen lassen. Aber es ist gut, daß seine von hohem sittlichen Ernste getragenen Erörterungen nun auch deutschen Juristen und Moraltheologen zugänglich werden. „Gerechtigkeit, Sittlichkeit, Vernünftigkeit, Zweckmäßigkeit rechnen wir nicht nur zu den ‚wünschenswerten', sondern zu den ‚notwendigen' Elementen des Rechts" (vgl. § 74–84, S. 109–114).

P. Bertrand Kurtscheid O. F. M., **Das Beichtsiegel** in seiner geschichtlichen Entwicklung (Freiburg i. B. 1912, Herder; ℳ 4,–). Verf. kann mit vollem Rechte sich rühmen, zuerst eine eigentliche Geschichte des Beichtgeheimnisses geschrieben zu haben, und zwar gründlich, gestützt auf ein umfangreiches, um nicht zu sagen vollständig erschöpftes Quellenmaterial. Zur Offendeckung der Wurzeln, aus denen die Gesetzgebung über das Beichtsiegel hervorwuchs, mußte er auch – und es geschieht mit wissenschaftlicher Vorsicht – die öffentliche Buße und die Beichte im christlichen Altertum untersuchen. Eingehend ist das Mittelalter, die Werdezeit auch der Gesetzgebung für diese Schweigepflicht, behandelt; 1215 wurde Absetzung und Inhaftierung als Strafe für Verletzung des Beichtsiegels normiert. Diese rechtsgeschichtlichen Darlegungen in Verbindung mit der Besprechung angeblicher Fälle von Verletzung des Siegels und den Darlegungen über die kirchliche Lehre vom Beichtsiegel empfehlen die gelehrte Schrift jedem Geistlichen. – Im Canoniste contemporain 35 (1912), S. 426 ff. behandelt A. Boudinhon, **L'histoire du secret de la confession** den Stoff auf Grund der Schrift K.s in mehreren Artikeln.

Karl Böckenhoff, **Reformehe und christliche Ehe** (Köln 1912, J. P. Bachem; ℳ 2,40). „Verführer der Jugend genannt zu werden, rühmt sich das Haupt der Ehereformer (Ellen Key, Über Liebe und Ehe, Vorw.). Führer für manche sein zu dürfen wünscht sich diese Schrift: Führer durch die Wirrsale moderner ‚Sexualtheorien', die so viel Jugendreinheit und Menschenglück gefährden – hin zu einer tieferen Erkenntnis der erhabenen Gottesgedanken, die sich in der christlichen Ehe verkörpern." So hat der Verf. selbst den Zweck der Schrift treffend gekennzeichnet. Diese klaren, ernsten Darlegungen belehren zuverlässig über den Ursprung, den Zweck und das Wesen der Ehe und lassen gegenüber dem trüben Sumpfe, zu dem die „Ehereformer" die Ehe schließlich doch herabwürdigen, die christliche Ehe als reinsprudelnden Segensquell für die Menschheit erkennen unter der treuen Obhut der Kirche.

D. Scheurer, **Wie man in der Schweiz eine Ehe schließt** (Zürich 1912, Art. Institut. Orelli Füßli; Fr. 2,–). Die Texte der für die Schweiz jetzt gültigen Ehegesetze sind im Anhange (S. 79 ff.) mitgeteilt. Das praktische Buch selbst zergliedert sie in Frage und Antwort. Die Stellung der Zivil- zur kirchlichen Gesetzgebung ist ausgesprochen Fr. 5: „Kennt die Schweiz nur die Ziviläehe als rechtliche Eheschließungsform an? Ja; die kirchliche Trauung ist nach schweizerischem Rechte keine Eheschließung; es entsteht durch sie keine Ehe im Rechtssinne. Jeder kirchlichen Trauungs-

feierlichkeit muß die Ziviltrauung vorhergehen. Ein Geistlicher, der dieser Vorschrift zuwiderhandelt, setzt sich strenger Strafe aus."

In wie weit das Kirchenrecht an der Reichsversicherungsordnung interessiert ist, wurde hier früher schon angedeutet (s. diese Zeitschr. IV [1912], S. 689). Aufmerksam gemacht sei auf: Werner Brandis, **Was man von der Reichsversicherung der Arbeiter und Angestellten wissen muß** (Berlin 1912, Gesetzverlag Schulze u. Co.; ℳ 0,75). Das Schriftchen nennt sich ein „Lesebuch für Beteiligte und Volksfreunde" und enthält das für die Praxis Wissenswerte.

Eine durchaus zuverlässige Handausgabe mit zahlreichen Anmerkungen erschien in der „Sammlung deutscher Gesetze" (Hrsg. von Dr. Heinrich Wimphheimer. Mannheim-Leipzig, J. Bensheimer), und zwar von dem Senatspräsidenten im Reichsversicherungsamte Prof. Dr. Ludwig Laß, **Invaliden- und Hinterbliebenen-Versicherung** (1912. geb. ℳ 6,–), III. Teil der Gesamtausgabe der Reichsversicherungsordnung nebst Einführungsgesetz v. 19. Juli 1911.

E. Podlech, **Die wichtigeren Stifte, Abteien und Klöster** in der alten Erzdiözese Köln (Breslau, Goerlich u. Coch; brosch. ℳ 6,80; geb. 8,–). Das ganze Werk ist auf drei Bände berechnet; der zweite soll 22 Abteien, der dritte etwa 40 kleinere Klöster behandeln. Der vorliegende Band erzählt in mehr populärer Art, jedoch unter Benutzung von mancherlei Literatur 11 Stifte der Stadt Köln und außerhalb Kölns 15 Männer- und 8 Frauenstifte. Die Arbeit möchte denen, die „an den herrlichen Stifts- und Abteikirchen in Stadt und Land vorübergehen, ohne zu wissen, wer sie gebaut, wer ihre Bewohner waren, was sie geleistet, wer sie daraus vertrieben hat", ein bequemes Hilfsmittel zur Belehrung bieten. Das ist sie in der Tat, wenn die Wissenschaft auch tiefere Gründlichkeit und mehr Methode verlangte.

P. Damasus Fuchs O. F. M., **Geschichte des Kollegiatstiftes und der Pfarrei** zu den heiligen Aposteln Petrus und Paulus **in Salmünster** (Fulda 1912, Aktiendruckerei; ℳ 4,–). Salmünster ist eine alte Großpfarrei. 1319 erscheint es als Kollegiatstift, von dessen Verfassung jedoch recht wenig zu sagen ist; Statuten liegen vor von 1465. Das Stift unterstand dem Abte von Fulda pleno iure. Der Verf. hat dann mit überaus großem Fleiße alle Nachrichten gesammelt und zu einer Pfarrgeschichte verarbeitet, die seit der Reformationszeit sehr in die Einzelheiten geht.

Rudolf Bückmann, **Das Domkapitel zu Verden im Mittelalter** (Hildesheim 1912, August Lax; ℳ 2,40). Die sich jüngst sehr mehrenden Arbeiten über die Domkapitel können große Bereicherungen für das allgemeine kirchliche Verfassungsrecht nicht mehr bringen; als besondere Beiträge zur Territorialforschung behalten sie ihre Bedeutung. B.s Arbeit lehnt sich in ihrer Anlage an andere (s. diese Zeitschr. III [1911], S. 778) aus Erlers Schule an. Die verschiedenen behandelten Verfassungsfragen hätten auch äußerlich durch Überschriften gekennzeichnet werden sollen. Die S. 74 gegebene Übersicht über die Entwicklung des Archidiakonats ist unzutreffend.

Heinrich Dicke, **Die Gesetzgebung und Verwaltung im Fürstentum Salm 1802–1810** (Hildesheim 1912, August Lax; ℳ 3,40). Die Fürsten von Salm wurden durch die Ämter Ahaus und Bocholt des Fürstbistums Münster 1802 entschädigt. Die umfangreiche, auf Archivalien aufgebaute, das Thema erschöpfende Schrift bietet nebenher manche beachtenswerte Beiträge für die weltliche und geistliche Verwaltung des genannten Bistums. J. Linneborn.

Liturgik.

Das Rituale des Bischofs Heinrich I. von Breslau. Mit Erläuterungen herausgegeben von Adolph Franz (XII u. 92 S. 4°, nebst 7 Tafeln in Farbendruck; Frei-

burg, Herder; br. ℳ 8,–, geb. ℳ 9,80). Prälat Dr. Franz widmet dem Fürstbischof Georg Kardinal Kopp zu seinem Doppeljubiläum hiermit eine Publikation, die sich den anderen gelehrten Arbeiten des Verfassers auf liturgiegeschichtlichem Gebiete als eine ebenfalls hochbedeutsame anreiht. Handelt es sich doch wahrscheinlich um das älteste nicht monastische handschriftliche Rituale Deutschlands, das uns erhalten geblieben und das nun zum erstenmal durch Fr. mit sorgfältigster Kommentierung zur Veröffentlichung gelangt. Wer das Rituale zusammengestellt hat, läßt sich nicht ermitteln, doch seine Dedikation auf dem Titelblatt (Hunc Henricus ego, qui principis ordine dego, librum mente pia tibi confero, virgo Maria) sagt uns, daß es Bischof Heinrich I. von Breslau (1302–1319) hat anfertigen lassen. Fr. stellt an die Spitze seines Werkes den ganzen Text des Rituale, das 176 beschriebene Blätter zählt und dessen Zusammensetzung der damals üblichen Praxis entspricht. Außer den Formeln für Wasserweihe, Sakramentsspendung, Begräbnisfeier usw. finden wir darin auch die der Kerzenweihe auf Mariä Lichtmeß, der Aschenweihe am Aschermittwoch, der Palmweihe, der Fußwaschung am Gründonnerstag und der Adoratio crucis am Karfreitag. Seit dem 15. Jahrhundert verschwanden diese Formeln aus den Ritualen und fanden Aufnahme in das Missale. In dem 2. Abschnitte erfahren wir Näheres über die Ausstattung des Rituale, über Schrift, Schreiber, Noten und Buchschmuck desselben, sowie über seine Bedeutung für die Domkirche und Diözese. War es auch zunächst für die Domkirche bestimmt, so galt es doch ebenfalls als für die ganze Diözese verbindlich. „Stellte sich bei den im 16. Jahrhundert abgehaltenen Kirchenvisitationen heraus, daß ein Pfarrer den Ritus nicht verstand, so wurde er an die Domkirche verwiesen, um da zu lernen, wie er die Sakramente zu spenden habe." Die drei Notensätze, die der alte Bestand des Rituale bietet, dürfen wohl besonderes Interesse der Musikhistoriker beanspruchen. Sieben Farbentafeln veranschaulichen die gegebene Beschreibung aufs beste. In dem 3. Teile, Textkritik und Erläuterungen, zeigt sich der Verfasser wieder als Meister historischer Forschung und Darstellung. Eine große Anzahl anderer Ritualbücher und auch viel andere einschlägige Literatur hat er zur Vergleichung herangezogen, so daß wir eine ganz wertvolle Übersicht über die geschichtliche Entwicklung des Ritus mancher kirchlicher Funktionen erhalten. Erwähnt seien da vor allem die Kerzen-, Aschen-, Feuer- und Kräuterweihe, Einsegnung der Ehe, das Mandatum in Coena Domini (Waschung der Füße und der Hände), Krankenprovisur und Begräbnisfeier. Gerade für diesen Teil der Arbeit gebührt dem Verfasser besonderer Dank; sie unterrichtet und belehrt gar sehr, ist vorbildlich und wird zur weiteren Forschung auf diesem Gebiete neue Anregung geben.

Liturgische Studien. Beiträge zur Erklärung des Breviers und Missale von Dr. B. Schäfer. Erster Band: Die Advents- und Weihnachtszeit (364 S.; Regensburg, Pustet; br. ℳ 3,80, geb. ℳ 4,80). Wir lesen zu Anfang des Vorworts den Satz: „Die Kirche ist bald 2000 Jahre alt und besitzt noch keinen Kommentar ihrer herrlichen Liturgie; es fehlt uns eine Exegese der liturgischen Texte im Brevier, Missale, Rituale und Pontifikale." So ist es, und das genügt, um Sch.s Bestreben als sehr willkommen zu begrüßen, diese große Lücke in der liturgischen Literatur ausfüllen zu helfen. Der Verfasser hat schon vor Jahren in einer Reihe von Aufsätzen in der Paderborner Zeitschrift „Der katholische Seelsorger" Antiphonen und Responsorien verschiedener Tage und Zeiten des Kirchenjahres erklärt. Diese Artikel hat er ergänzt und legt sie uns jetzt in seinen „Liturgischen Studien" gesammelt vor. Das Hauptgewicht hat er darauf verlegt, die sämtlichen kleinen Brevierteile der Advents- und Weihnachtszeit, Antiphonen, Responsorien und Kapitel, exegetisch zu erklären. Außerdem werden drei Hymnen behandelt und aus dem Missale die drei

Weihnachtsmessen. Nach dem Buchtitel erwartet man eine größere Berücksichtigung des Missale. Am empfehlenswertesten scheint mir zu sein, wenn Verfasser sich in diesem Werke ausschließlich auf die kleinen Brevierteile beschränkt und dementsprechend den Titel ändert. So ganz sporadisch sich findende Abhandlungen über andere Teile des Breviers und über Missaleteile verschwinden in dem ganzen Werke doch zu sehr. Wünschenswert wäre es gewesen, wenn auch eine Erklärung der Responsorien und Antiphonen zum Benediktus und Magnifikat der Sonntage nach Epiphanie Aufnahme gefunden hätte. Sch. verfolgt hauptsächlich den praktischen Zweck, den liturgischen Text uns verständlich zu machen. Sind die Antiphonen und Responsorien aus der hl. Schrift entnommen, so werden sie aber auch stets im Sinne und Zusammenhange des Bibeltextes sorgfältig erklärt. Man ist beim Studium des Buches überrascht zu erfahren, wie manchmal zwei, drei, vier und noch mehr Schriftstellen ihren Inhalt dargeboten haben zur Komposition einer einzigen Antiphon. Es handelt sich da in der Tat um eine überaus feine, geist- und kunstvolle Mosaikarbeit. Nie wird ein Priester zu einem verständnisvollen Beten seines Breviers in all seinen Teilen gelangen, wenn er sich nicht der Mühe unterzieht, dieselben an der Hand eines solchen Kommentars zu studieren. Wer weiß wohl ohne solches Bemühen etwas anzufangen mit dem 7. Matutin-Responsorium des 2. Adventssonntags (Egredietur Dominus de Samaria), mit der 4. Antiphon der Feria sexta vor Weihnachten (Deus a Libano veniet), mit der 5. Laudes-Antiphon am 4. Adventssonntag (Omnipotens sermo tuus) usf.? Möchten sich doch recht viele Priester die Liturgischen Studien zum dauernden Begleiter durch ihr Brevieroffizium erwählen, dann werden sie dieses mehr wie bisher als veri adoratores in spiritu et veritate **beten.**

Fingerzeige für Paramenten-Vereine von Helene Stummel. Nach kirchlich gut geheißenen Bestimmungen völlig neu bearbeitet und mit Abbildungen versehen (60 S.; Essen, Fredebeul u. Koenen; kart. ℳ 1,–). Das Büchlein ist zum erstenmal im Jahre 1879 durch den Priester W. Tönnissen herausgegeben worden, hat aber durch die jetzige Herausgeberin, der wir auf dem Gebiete der Paramentik schon so viele schätzenswerte Anregung verdanken, eine von Grund auf neue Bearbeitung gefunden. Es ist dringend zu wünschen, daß Paramentenvereine und auch Geistliche, denen die Sorge für die Paramente obliegt, bei Neuanschaffungen und bei Reparaturen vorhandener Paramentstücke sich von diesen Fingerzeigen beraten lassen. Sie erhalten dann Paramente, die sowohl den kirchlichen Bestimmungen wie auch den Gesetzen künstlerischer Schönheit entsprechen. Bei einer späteren Auflage empfiehlt sich wohl eine andere Disponierung des Ganzen. Es ist eigentümlich, daß in dem I. Abschnitt (Stoffliche Ausstattung des Altares) auch der Kanzelbehang und der Kredenztisch behandelt wird, im II. Abschnitt (Gottesdienstliche Gewänder und Zubehör) die Kommunion- und Lavabotücher, ferner unter II B (das Meßgewand und Zubehör) das Velum des Ziboriums und die Umhüllung der Krankenöl-Gefäße. Als nicht besprochene Paramentenstücke seien erwähnt der Baldachin, das Monstranz-Velum, das die Monstranz, die vor der Exposition auf dem Altare steht, verhüllen soll (Decr. Nr. 4268), und das Bahrtuch, für das die Kirche auch besondere Bestimmungen gegeben hat (Decr. Nr. 2524 und Nr. 4165). Gerade letzteres ist der Fürsorge des Paramentenvereins in manchen Kirchen sehr bedürftig. Ob es zweckmäßig und schön ist, dem Superpelliz ebenso wie der Albe den mittelalterlichen Schnitt (kleine seitlich eingenähte Zwickel) zu geben (S. 30), erscheint mir fraglich. Der Übelstand, der dadurch beseitigt werden soll („das leidige Hinaufsteigen des Röckleins beim Bewegen der Arme"), besteht bei sonst ausreichender Weite überhaupt nicht. Auf einen großen Spiegel (S. 30) in der Sakristei, vor dem man die Albe richtig aufschürzen

kann, verzichten wir Priester wohl am besten. Das auf S. 33 abgebildete Korporale zeigt auf der Mitte des vorderen Teiles ein großes aufgesticktes Kreuz. Das ist den kirchlichen Bestimmungen nicht entsprechend und behindert die Sammlung der Fragmente. Entgegen der S. 33 ausgesprochenen Meinung haben wir doch in der authentischen Dekretensammlung zwei Entscheidungen über die Palla (Nr. 3832 ad 4 und Nr. 4174 ad 2). Danach darf der obere Teil der Palla von nichtschwarzer Seide und bestickt sein; nur die palla subnexa sit linea, munda et facile amobilis.

Paderborn. K. Gierse, Subregens des Priesterseminars.

Christliche Kunst, Archäologie.

Giotto und die Giotto-Apokryphen. Von Friedrich Rintelen (München-Leipzig, Georg Müller 1912). Über Giotto, dessen große Bedeutung in der endgültigen Befreiung der italienischen Malerei aus den Banden des Byzantinismus ruht, liegt bereits eine sehr umfangreiche Literatur vor, ohne daß es bisher gelungen wäre, alle an diesen Künstlernamen sich knüpfenden Probleme zu lösen. Der vorliegende stattliche, mit Illustrationen reich ausgestattete Band ist ein neuer bedeutsamer Beitrag zur Giottoforschung. Verf. stellt zuerst die Begründung von Giottos Stil dar, indem er den bisher ein wenig vernachlässigten Gemäldezyklus der Arenakapelle in Padua einer eindringenden Untersuchung unterzieht. Durch Klarlegung der hier gegebenen künstlerischen Ideen gewinnt er zugleich die sichere Basis für die Darstellung der Vollendung seines Stiles, die uns in den Gemälden der Kapellen von S. Croce in Florenz entgegentritt. Außer diesen beiden Gemäldereihen nimmt er für Giotto nur noch die sog. Akademie-Madonna in Florenz und die sog. Navicella im Atrium von St. Peter für Giotto in Anspruch. Alle anderen bisher mit mehr oder weniger Bestimmtheit Giotto zugeschriebenen Werke verweist er unter die Apokryphen, so die Bilder der Franziskuslegende der Oberkirche in Assisi, die Allegorien des Vierungsgewölbes, die Malereien des Querschiffes und der Magdalenenkapelle der dortigen Unterkirche sowie das Altarwerk der Sakristei von St. Peter und verschiedene unter dem Namen Giottos gehende Tafelwerke und Kruzifixe. Wenn hier auch nicht immer das letzte Wort gesprochen sein mag, so weiß doch Verf. seine Ausführungen auf gute Gründe zu stützen, wobei er, da das urkundliche Material versagt, durchweg auf die stilistischen Unterschiede angewiesen ist. Die tief eindringenden, Bild für Bild mit gleicher Sorgfalt beachtenden Untersuchungen zeugen von einer außergewöhnlichen Vertrautheit mit den Kunstwerken. So vermag Verf. denn auch den Leser in das wahre Wesen der Kunst Giottos einzuführen. Selbst die recht eingehende Behandlung der Apokryphen ist ihm in letzter Linie nur eine willkommene Gelegenheit, das Wesen der echten Kunst Giottos noch klarer herauszuarbeiten. Möge Verf. dieser gründlichen und bei aller Sachlichkeit mit wohltuender Wärme für den behandelten Gegenstand geschriebenen Arbeit noch manche andere gleichwertige folgen lassen.

Die Freiheitskriege in der Kunst. Zehn farbige Kunstblätter mit begleitendem Text von Prof. Dr. Hans W. Singer-Dresden (Stuttgart, Verlag für Volkskunst, Rich. Keutel; ℳ 3,–). Eine prächtige Kunstgabe zur Jahrhundertfeier der Freiheitskriege. Das Album enthält auf die Freiheitskriege bezügliche Bilder von Karl von Marr, Otto Donner von Richter, Ludwig Herterich, Robert von Haug und Arthur Kampf, welche geeignet sind, dem lebenden Geschlecht wie den großen Ernst jener Zeit, so die Heldenhaftigkeit und den unbegrenzten Opfermut der Vorfahren lebendig werden zu lassen. Wenn das, was Verf. des Textes nach einer markigen, des

behandelten Gegenstandes würdigen Einleitung zu den einzelnen Bildern sagt, etwas dürftig ausgefallen ist, so liegt dies daran, daß seine moderne Kunstauffassung dem Historienbilde nicht günstig ist. Aber das tut dem Ganzen keinen Eintrag. Die Bilder sprechen laut genug für sich selbst. Das Volk wird neben den rein ästhetischen Werten der Bilder das Gegenständliche nicht übersehen und aus seiner Betrachtung vielleicht den größeren Gewinn ziehen.

Im ewigen Rom. Rombilder für die Jugend. Von Pfarrer Jos. Liensberger (Freiburg, Herder; geb. *M* 1,30). Das mit 56 Illustrationen ausgestattete Bändchen hat es nicht auf eine Einführung in römische Kunstwerke abgesehen, es will vielmehr in jungen Herzen die Freude des Glaubens wecken und fördern und bietet zu diesem Zwecke hauptsächlich eine Reihe von Lebensskizzen römischer Heiligen und solcher, die in Rom gewirkt haben oder gestorben sind (Tarsizius, Laurentius, Sebastian, Agnes, Cäcilia, Franziska Romana, Joseph von Calasanza, Philippus Neri, Aloysius, Stanislaus usw.) sowie Bilder aus der Geschichte und dem kirchlichen Leben Roms. Verf. weiß den rechten Ton für jugendliche Leser anzuschlagen. Das Büchlein verdient wärmste Empfehlung.

Der Dom des hl. Stephan zu Passau in Vergangenheit und Gegenwart. Von Dr. J. Ev. Kappel (Regensburg 1912, vorm. H. J. Manz; *M* 4,80). Unter den Kathedralen Bayerns ist der Stephansdom zu Passau in weiteren Kreisen wohl am wenigsten bekannt. Wennschon einen viel älteren Kern umschließend reicht das, was von ihm in die äußere Erscheinung tritt, in seinen ältesten Partien nur bis an den Beginn des 15. Jahrhunderts zurück, während erst die Mitte des 17. und das letzte Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts dem Bau sein heutiges charakteristisches Gepräge verliehen haben. So wie er jetzt dasteht, braucht er den Vergleich mit den übrigen berühmten bayrischen Domen nicht zu scheuen. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß das herrliche Bauwerk in der vorliegenden Schrift auch die monographische Behandlung erfahren hat, die es verdient. Verf. bietet eine auf sorgfältigem Studium der einschlägigen Archivalien und des Baudenkmals selbst beruhende, die verschiedenen Perioden des schicksalsreichen Baus mit großer Ausführlichkeit behandelnde Geschichte, die in einer glänzenden Charakteristik des heutigen Domes ausklingt. Die Ausführlichkeit der Darstellung erlaubte es, eine Fülle kulturhistorisch sehr interessanten Materials zu bieten und die Geschichte des Baus jeweils in den breiteren Rahmen der Zeitgeschichte hineinzurücken. Ein Meister der Sprache versteht es Verf., die Sprödigkeit und Schwerfälligkeit so mancher Baubeschreibung zu vermeiden. Es ist ein wahrer Genuß, seinen formvollendeten Ausführungen zu folgen. Insbesondere sei hingewiesen auf die treffliche Würdigung, welche der Meister der prächtigen Innendekoration erfährt: Giovanni Battista Carlone, der als ein ganz hervorragender Dekorationskünstler und Bildhauer der Barockkunst erscheint. Eine Reihe guter Illustrationen, die auf Federzeichnungen des Verfassers beruhen, begleiten den Text. A. Fuchs.





Deutschland.

Katholiken und konfessionelle Schule. Es ist nicht zu bestreiten, daß die deutschen Katholiken gerade auf dem Schulgebiete auf der Wacht stehen, und daß zurzeit keine Frage der Politik eine solche Beachtung findet als die Schulfrage. Wenn die Gegner das unangenehm empfinden, so kann man sich darüber hinwegsetzen. Wenn aber Katholiken, und gar katholische Lehrer das tadeln zu müssen glauben, so ist das sehr bedauerlich. Aber so war es zu allen Zeiten; trotz der unglücklichen Lage des israelitischen Volkes zur Zeit des Jeremias traten Gegenpropheten auf, von welchen der Unglücksprophet sagt: „Sie heilen den Schaden der Tochter meines Volkes mit Spott, indem sie sprechen: Friede, Friede! da doch kein Friede ist" (Jer. 6, 14).

P. Saedler S. I. hatte in einem Artikel der „Allgemeinen Rundschau" (Nr. 38) „über die heutige Lage der Schulfrage in Preußen" auf die gefährliche Einwirkung des Liberalismus hingewiesen und schwere Befürchtungen ausgesprochen für den Fall, daß eine „antichristliche Mehrheit in das preußische Abgeordnetenhaus eingezogen sein wird". Gegen ihn ergreift der „Schulfreund" (Hamm) im Novemberheft 1912 Partei:

„Wer mitten im Schulleben steht, fragt sich erstaunt, was ist denn eigentlich geschehen, daß Kassandrarufe, wie der von P. Saedler öffentlich ausgestoßen werden können?" Im weiteren Verlauf des Artikels wird darauf hingewiesen, daß wir die konfessionelle Schule haben, die in positiv katholischem Geiste arbeitet, katholische Lehr- und Lernbücher verwendet, daß die Lehrer in katholischen Seminarien ihre Ausbildung erhalten und zuverlässig sind, daß der Religionsunterricht der Schule von den Geistlichen geleitet und teilweise erteilt wird, daß der Pfarrgeistliche durchweg, mit Ausnahme der großen Schulsysteme, zugleich Ortsschulinspektor ist. Unter den heutigen Verhältnissen, wo Konservative und Zentrum eine geschlossene Mehrheit für die Konfessionsschule bilden, sei an eine antichristliche Mehrheit im Abgeordnetenhause gar nicht zu denken. Also: „Friede, Friede!"

Und dennoch ist kein Frieden, und die „Kassandrarufe" sind vollauf gerechtfertigt.

Doch vor allem müssen Mißverständnisse oder gar Mißdeutungen fern bleiben. Der „Schulfreund" sagt am Schlusse des Artikels selbst, daß wirklich Gefahren drohen. Nur meint er, daß diese Gefahren „nicht vom Staat, nicht von unserer Gesetzgebung, nicht von der preußischen Parlamentsmajorität" kommen werden. „Nein, diese Gefahren liegen in der christentumsfeindlichen Geistesrichtung unserer Zeit, die viele Gebildete in ihren Strudel gezogen hat, und die auch in die Organisation und die Presse der freien Lehrervereine eingedrungen ist. Der Kampf gegen diese Gefahr kann nicht durch politische Mittel, nicht durch Massenaufgebot geführt werden. Gegen Ideen haben Polizeimittel auf die Dauer noch immer versagt."

Also nur eine taktische Meinungsverschiedenheit bleibt übrig. Und diese selbst muß noch verschwinden, wenn man gründlich vorgeht. Auf jeden Fall aber ist es verkehrt, die Stimme zu erheben gegen eine Interessierung der breiten katholischen Massen an der Schulfrage.

Die große Gefahr der konfessionellen Schule ist, wie der „Schulfreund“ ganz richtig gesehen hat, die zunehmende Entchristlichung unseres Volkes. Die Schule folgt in ihrer Struktur immer der jeweiligen Geistesverfassung des Volkes. Solange es kein Christentum gab, konnte ein Bedürfnis nach einer christlichen Schule gar nicht existieren; bevor der protestantische Gedanke in weiteren Kreisen der Bevölkerung Wurzel geschlagen hatte, konnte an eine protestantische Schule gar nicht gedacht werden. Sobald aber die Erwachsenen eine von der bisherigen abweichende Geistesverfassung haben, verlangen sie auch sofort, daß die Schule diesem neuen Geiste entsprechend eingerichtet wird. Wenn nun der antichristliche Gedanke so erschreckend viele Erwachsene in unserem Vaterlande ergriffen hat, so ist die Forderung der antichristlichen Schule von selbst gegeben. Zumeist wird man heute das nicht offen aussprechen, sondern sich damit begnügen, alle jene Einrichtungen im Schulleben und in der Schulverfassung niederzureißen, welche dem antichristlichen Gedanken hindernd im Wege stehen. Zwar haben wir alle jene vom „Schulfreund“ aufgezählten Garantien der konfessionellen Schule heute noch als ererbten Besitz, wenigstens in Preußen noch. Dagegen hat man in den verschiedensten Bundesstaaten dieselben abgeschafft. Erst jüngst noch ist in Sachsen-Altenburg eine Ministerialverfügung ergangen, nach welchem der kirchliche Religionsunterricht abgeschafft und ein anderer „Religionsunterricht“ eingeführt ist, der im Grunde genommen die Entchristlichung der Schule bedeutet. In Meiningen, Sachsen-Koburg und Sachsen-Altenburg ist man zur Trennung von Kirche und Staat übergegangen. Im Königreich Sachsen ist die so wünschenswerte Volksschulreform u. a. auch an der Frage der Einrichtung des Religionsunterrichtes gescheitert. In Hessen soll die Entkonfessionalisierung der Schulen rücksichtslos erstrebt werden. Überall ist der Liberalismus aller Schattierungen im Bunde mit der Sozialdemokratie und unterstützt von den liberalen Lehrerorganisationen an der Arbeit, die konfessionelle Schule abzuschaffen und durch die Simultanschule zu ersetzen. Die internationale Vereinigung der Freidenker, die ihren Sitz in Brüssel hat, hebt in ihrem Bericht von Eugen Hins über die Jahre 1910 bis 1912 rühmend hervor, daß eine intensive Bewegung gegen den Pflichtreligionsunterricht in Preußen im Wachsen ist, daß man diese Bewegung dadurch zu verstärken sucht, daß möglichst viele ihren Austritt aus der Kirche erklären, daß eigene Organisationen wie der „Deutsche Freidenkerbund“, die „Freireligiösen Gemeinden“, der „Deutsche Monistenbund“, die „Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur“, der „Deutsche Bund für weltliche Schule und Moralunterricht“ in diesem Sinne tätig sind. Die Forderungen aber lauten gleichmäßig für alle Länder, vor allem Entchristlichung der Schule und Trennung von Staat und Kirche. Alle jene Vereinigungen haben angestrengt gearbeitet, und der Erfolg ist nicht ausgeblieben. Das Komitee „Konfessionslos“ stellte auf der Tagung in München (August 1912) fest, daß es in Deutschland bereits 1000 Austritte aus der Kirche in zwei Jahren veranlaßt hat.

Wenn man alle diese Umstände ins Auge faßt, kann man sich der Tatsache nicht verschließen, daß damit eine Gefahr für die konfessionelle Schule immer drohender wird. Gewiß haben wir annoch diese Schule, und die Konfessionalität ist mit besonderen Schutzwehren umgeben. Das war auch in Luxemburg der Fall. Dennoch kam die neue Schulvorlage wie ein Blitz aus heiterem Himmel über die dortigen Katholiken, die doch in bedeutend günstigerer Lage sich befanden als wir. Und die Regierung hat widerstrebend eingewilligt. Was soll es also heißen, wenn der „Schulfreund“ sagt, die Gefahr käme nicht vom Staate? Wird nicht auch bei uns der Staat zustimmen, wenn einmal eine antichristliche Majorität im Landtage ein antichristliches Schulgesetz beschließt?

Die Antwort mag das Verhalten unserer Regierung beim Volksschulunterhaltungsgesetz nahe legen. Mit Rücksicht auf den Liberalismus haben Konservative und Regierung sich bereit erklärt, das Prinzip der konfessionellen Schule aus „nationalen" und „historischen" Gründen zu durchbrechen und haben den liberalen Stadtverwaltungen aussichtsreiche Möglichkeiten auf Errichtung von Simultanschulen eröffnen helfen. In der Fortbildungsschulfrage sperrte sich die Regierung gegen die Einführung des obligatorischen Religionsunterrichts und gegen die Unterstellung unter das Kultusministerium, in der Frage der Leichenverbrennung stellte sie sich ebenfalls auf die Seite des Liberalismus. Kann man es den Katholiken verdenken, daß sie in der Frage der konfessionellen Schule weiteres Nachgeben der Regierung dem Liberalismus gegenüber befürchten? Damit aber fällt der Satz des „Schulfreunds" in sich zusammen.

Auf allen jenen Gebieten, die der „Schulfreund" so siegesgewiß in den Vordergrund rückt, herrscht bereits heute der Kampf. Die Frage der Ortsschulinspektion in den Rektorensystemen ist einseitig von der Schulbehörde gelöst zuungunsten der Kirche, die gar keinen Ersatz dafür erhalten hat. Die Frage der Leitung und Erteilung des Religionsunterrichts droht immer brennender zu werden, und es bedarf des feinfühligsten Taktes auf beiden Seiten, um einen Konflikt zu vermeiden. Der konfessionelle Charakter des Lesebuchs tritt in manchen Provinzen nur unzulänglich, gleichsam verschämt hervor. Die Seminarien sind nicht mehr ausschließlich konfessionell.

Dazu kommt der gewichtige Umstand, daß das Volksschulunterhaltungsgesetz den Organen der Selbstverwaltung einen höheren Anteil an der Gestaltung des Schulwesens gegeben hat. Nun steht es aber außer Frage, daß gerade in diesen Körperschaften der Liberalismus einen überwiegenden Einfluß besitzt. Daß er diesen nicht im Sinne des Katholizismus geltend macht, ist sonnenklar. Erst jüngst wurde von Bochum berichtet, daß unter den zehn Kuratoriumsmitgliedern für die höheren Schulen nur zwei Katholiken vertreten sind, obwohl 52 % der Bevölkerung katholisch sind. Den beantragten dritten Vertreter hat man im Dezember 1912 noch verweigert. Können die Katholiken so töricht sein, sich auf den guten Willen der Vertreter des Liberalismus in Schulfragen zu verlassen?

Wenn das alles so ist, dann ist es angebracht und notwendig, daß Aufklärung über die Schulfragen in die weitesten Kreise der katholischen Bevölkerung getragen wird. Nur so ist es möglich, daß dem katholischen Gedanken auf dem Schulgebiete sein Recht bleibt. Gewiß haben unsere katholischen Lehrer bislang ihre Pflicht getan, und wir haben das Vertrauen, daß sie auch in der Zukunft nicht versagen werden. Der Artikel im „Schulfreund" aber ist eine Entgleisung, auf dem Schulgebiete ist kein Friede.

Gelingt es, das katholische Volk ganz mit der katholischen Schulidee zu durchdringen, dann dürfte diese Idee am besten gesichert sein. Denn „gegen Ideen haben", wie der „Schulfreund" ganz richtig sagt, „Polizeimittel auf die Dauer noch immer versagt".

Paderborn. A. J. Rosenberg.

Missionswesen.

Neben der Frage der Rassen-Mischehen bedarf zurzeit die Einwanderung deutscher Katholiken in die deutschen Kolonien der gespanntesten Aufmerksamkeit und Fürsorge der kirchlichen Kreise. Wenn nicht mit allem Nachdruck darauf hingearbeitet wird, daß eine entsprechende Anzahl deutscher Katholiken in allen unseren Kolonien ansässig wird, dann werden die deutschen Kolonien in Zukunft rein protestantische Siedelländer werden. Welche Aussichten unter solchen Umständen den katholischen Missionen blühen würden, braucht nicht weiter ausgemalt zu werden. Die weite Öffentlichkeit auf den akuten Charakter der Besiedelungsfrage

aufmerksam gemacht zu haben, ist das Verdienst des Abgeordneten **Erzberger**, der auch auf Anfragen gern nähere Auskunft erteilen wird.

Freilich fehlt es in den Kolonien auch nicht an großen sittlichen Gefahren. Um diese zu beschwören, ist das Zusammenarbeiten der Seelsorger daheim und draußen erforderlich. Mancher junge Mann kann vor sittlichem Niedergang bewahrt werden, wenn er von seinem Ortsseelsorger angehalten wird, sich in den Kolonien sofort nach seiner Ankunft an die Mission anzuschließen. Eine Illustration der Gefahren und ihrer Gegenmittel bietet ein Soldatenbrief über das katholische Kasino der Steyler Mission in Tsingtau in der kleinen vom Remigius-Haus in Viersen herausgegebenen Sammlung von Soldatenbriefen. Es heißt darin S. 53: „Was das katholische Kasino angeht, so ist das ein Gebäude der katholischen Mission, welches an Werktagen besonders von der katholischen Zivilbevölkerung benutzt wird und an Sonn- und Feiertagen den Soldaten zur Verfügung steht. Leider ist es noch zu wenig bekannt. Es wäre eine große Hilfe für unseren Militärpfarrer, der die Soldaten so gern um sich sieht, wenn schon in Deutschland darauf hingewiesen würde. Denn wenn die Soldaten sofort nach ihrem Eintreffen hier in Tsingtau ins katholische Kasino kommen, so sind dieselben für zwei Jahre sicher aufgehoben. Anderenfalls ist es hier aber auch leicht umgekehrt. Für Unterhaltung ist hier bestens gesorgt . . . Zuweilen kehren wir auch in ein Café ein, anständig und namentlich billig. Von da gehen wir zu unserem Lieblingsaufenthalt, dem katholischen Kasino, dem Sammelpunkt aller Getreuen. So haben wir tadellose Unterhaltung und bleiben vor Unsittlichkeit, welche in dem sonst so schönen Tsingtau an der Tagesordnung ist, bewahrt."

Aus **China** kommen im übrigen hocherfreuliche Nachrichten. In der Provinz Tscheli hat die Lazaristenmission eine Organisation zur Gewinnung der gebildeten Klassen geschaffen, die bereits glückliche Resultate erzielt hat. Ein Aktionskomitee von eifrigen Katholiken arbeitet Hand in Hand mit den Missionaren. Der geachtete Gelehrte Wangyuehoa gibt in Peking das Blatt „Gemeinwohl" (Kwangilou) heraus, welches einstweilen nur 800 Abonnenten zählt, aber in ganz China verbreitet ist, die Katholiken mit den Fortschritten in den einzelnen Provinzen bekannt macht, ihre Initiative weckt und ihrer Aktion einheitliche Direktiven gibt. Um den führenden Klassen möglichst nahezukommen, hielten die Missionare in Tientsin Vorträge in den verschiedensten weltlichen Vereinen und mieteten außerdem sieben Konferenzsäle für Vorträge, zu denen einflußreiche Chinesen eingeladen werden. Der Erfolg war, daß schon eine stattliche Zahl von Heiden sich bekehrt hat. Es ist dies gerade jetzt von besonderer Bedeutung, da als Wähler für den Provinzial-Landtag außer den Mittelschulprofessoren und Rektoren der Volksschulen nur solche in Betracht kommen, die mit Erfolg eine Universität besucht haben. Die wahlberechtigten Katholiken in Tscheli waren ausschließlich Neubekehrte! Zusammen mit den Franziskanern in Schansi und den Jesuiten in Schanghai gründeten nun die Lazaristen eine Union d'Action catholique chinoise (U. A. C. C.), die allem Anschein nach der aktuellen Probleme, wie z. B. der Schulfrage, sich energisch annehmen will. Und schon verlangen auch die katholischen Damen sich aktiv an der Aktion zu beteiligen – ein Zeichen, wie schnell auch das vordem so konservative China modern wird! (Miss. Catholiques 1912, 598). – Auch über die deutsche Mission in Süd-Schantung bringt der Neujahrsgruß vom Bischof **Henninghaus** wieder recht erfreuliche Nachrichten. Die Zahl der Katholiken ist von ca. 200 Getauften i. J. 1882 (Beginn der Steyler Mission) auf 69756 Getaufte und 52506 Katechumenen i. J. 1912 gestiegen. Außer dem Priesterseminar sorgen vier eigene Seminare für die Heranbildung des männlichen und weiblichen Katechisten- und Lehrerpersonals, fünf Mittelschulen für Knaben, zwei für Mädchen für höhere

Jugendbildung, eine Reihe Arbeitsschulen in armen Christengemeinden für das Fortkommen der Mädchen. Daß bei einer Zahl von 52506 Katechumenen nur 4565 Erwachsene zur Taufe zugelassen werden konnten, zeigt, wie bitter nötig für dieses ergiebige Missionsfeld eine kräftige Vermehrung des Missionspersonals ist.

Nach einer Jahresübersicht der Annales Apostoliques (1913, 3) versehen die Väter vom Hl. Geist jetzt 19 Missionsgebiete mit insgesamt 555 apostolischen Arbeitern. Die Zahl ihrer Neuchristen, die fast ausschließlich der schwarzen Rasse angehören, nähert sich dem ersten Hunderttausend. In Neukamerun sind auf der Station Muni an Stelle der Franzosen deutsche Patres getreten. Die Missionsgebiete in Französisch-Westindien und Reunion, deren Pastoration durch die Kirchenverfolgung sehr erschwert war, wurden der Kongregation in der Weise anvertraut, daß sie, soweit nötig, an Stelle des kolonialen Weltklerus tritt, doch soll letzterer auch künftig den eigentlichen Kolonialklerus bilden. Um für diese neuen Aufgaben die erforderlichen Kräfte zu sammeln, eröffnete Mgr. Le Roy C. Sp. S. zu Cellule in der Auvergne eine neue Apostolische Schule. Das alte von den Vätern vom Hl. Geist geleitete Kolonialseminar in Paris war infolge der französischen Kirchenpolitik in beängstigender Weise zurückgegangen, hatte aber gleichfalls im letzten Jahre eine kleine Zunahme von Aspiranten zu verzeichnen.

Aus **Britisch-Uganda** richtet der neue Apostolische Vikar Bischof Biermans einen eindringlichen Appell an die englischen Katholiken, sich seiner Mission in besonders kritischer Lage anzunehmen. Die Behörde hat die Bestimmung getroffen, daß Missionsstationen verschiedener Konfessionen nur in einem Abstand von zehn Meilen voneinander errichtet werden dürfen. Natürlich tun die sechs im Vikariat tätigen protestantischen Sekten ihr möglichstes, um die katholische Mission aus den volkreichsten Landschaften fernzuhalten und ihr nur die ungünstigsten Gegenden zu überlassen. Im Laufe der allernächsten Jahre wird sich entscheiden, wer in Ost-Uganda den Sieg davonträgt. Nun will die Millhiller Missionsgesellschaft, der dies Gebiet anvertraut ist, die nötigen Kräfte stellen, um in den nächsten zwei Jahren wenigstens zehn Stationen an den wichtigsten Zentren zu errichten. Doch fehlen dem Bischof einstweilen noch die Mittel für eine so plötzliche Erweiterung des Missionsbetriebs. Auch dieser Fall beleuchtet wieder die unglückseligen Folgen des Missionsmonopols der einzelnen Missionsgesellschaften hinsichtlich der ihnen zugewiesenen Missionsgebiete. Wie ganz anders könnte in Uganda und so manchen anderen Gebieten die katholische Sache gefördert werden, wenn in solchen entscheidenden Zeiten auch andere Orden oder Weltpriester in die bedrohten Gebiete gezogen würden! Aber man hat sich derart allgemein an das Missionsmonopol gewöhnt, daß man gar nicht mehr empfindet, in welch unverantwortlicher Weise die Ordensinteressen den Interessen Christi und der Seelen vorgezogen werden. Hoffentlich ist die Zeit nicht mehr fern, daß in allen Orden und Kongregationen einsichtige Männer gegen die Übertreibungen des Missionsmonopols Front machen und die Interessen Jesu und seines Reiches zur alleinigen und maßgebenden Richtschnur der Missionsstrategik erheben.

Erfreulicherweise geht nun auch die deutsche Dominikanerprovinz daran, sich am Missionswerk aktiv zu beteiligen. Die Missionsschule zu Vechta in Oldenburg blüht sichtlich empor. Wie verlautet, sollen schon in Bälde mehrere Dominikaner die Reise nach China antreten. Der dortigen wichtigen Ordensmission in der Provinz Fukien wird eine Vermehrung ihrer Kräfte hochwillkommen sein.

Steyl, Anfang Januar 1913. F. Schwager S. V. D.

(5. 2. 13.)



Agapen in Ägypten und die Liturgie der vorgeheiligten Elemente.

Von Prof. Theodor Schermann in München.

Eine für die Geschichte der Abendmahlsliturgie nicht belanglose Quelle sind die Berichte über gewisse religiöse Mahle, die teils in abgeschlossenen Kreisen (Nonnenklöstern), teils als Gemeindeagapen abgehalten wurden.

Schon Klemens von Alexandreia[1] spricht von Agapen unter den Christen, die aber dem Namen *ἀγάπη* wenig Ehre machten. Diese *δειπνάρια* waren wüste Schlemmereien, die geradezu eine Blasphemie des Namens darstellten und mit dem *καλὸν καὶ σωτήριον ἔργον τοῦ λόγου* nichts zu tun hatten.

Von einfacheren, nicht sakramentalen Mahlen erfahren wir dann wieder in der Schrift *περὶ παρθενίας* des Athanasius (c. 12 und 13),[2] und zwar von der Art, wie solche in einem ägyptischen Nonnenkloster gehalten wurden; das erste geschah nach dem Gebetsgottesdienst der Non, wo aber die Gebete kürzer und weniger feierlicher sind; die zweite war wohl die Hauptmahlzeit mit feierlichem Ritus und Gebetsteil. Die Nonne bricht das Brot, macht dreimal ein Kreuzzeichen darüber und spricht ein Dankgebet, das an Did. 9, 2[3] stark anklingt. Sind mehrere Nonnen zum Mahle zugegen, so spricht jede ihr Dankgebet über das daliegende Brot. Der rituelle Akt bleibt also der einen Nonne (Vorsteherin) vorbehalten; das Gebet ist von allen zu verrichten.

[1] Paedag. II 1, 4, 2 f. (Stählin I 156, 12 f.): *εἰ δ' ἀγάπῃ τινὲς τολμῶσι καλεῖν ἀθλίως γλώττῃ κεχρημένοι δειπνάριά τινα κνίσης καὶ ζωμῶν ἀποπνέοντα, τὸ καλὸν καὶ σωτήριον ἔργον τοῦ λόγου . . . καθυβρίζοντες ποτῷ τε καὶ τροφῇ καὶ καπνῷ διαφημοῦντες τὸ ὄνομα κτλ.* Vgl. F. X. Funk, Kirchengesch. Abhandlungen u. Unters. III. Bd. Paderbon 1907, 1–41.

[2] Ed. Freih. v. d. Goltz, *Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον* (de virginitate). Leipzig 1905 (Texte u. Unters. N. F. XIV. Heft 2a) S. 46 Zeile 14 f.; S. 47. Vgl. Ephr. Baumgartner, Eucharistie und Agape im Urchristentum, Solothurn 1909, 315, 328 ff.

[3] Drei Handschr., Cod. Monac. gr. 26 (anni 1548); Genf, Bibl. nat. 29 (saec. XVI) und Cambridge, Trinity Coll. B 9. 8 (saec. XVI) haben dafür ein anderes Gebet; s. v. d. Goltz, T. u. U. N. F. XIV (1905) 2a, S. 47; derselbe, Tischgebete und Abendmahlsgebete T. u. U. N. F. XIV (1905) 2b, S. 34.

Dieser einfache Vorgang veranlaßte den Herausgeber Ed. v. d. Goltz zu dem Schlusse, als ob hier ein Beweis dafür vorliegen würde, daß in Ägypten „neben der feierlichen kirchlichen Eucharistie“ [1] noch solche Feiern „in den Häusern“ veranstaltet worden wären. Der bei dem Mahle in den Nonnenklöstern verwandte Satz der Didache (9, 2) war von jeher bei einfach religiösen Mahlen in Gebrauch. Eine etwa angenommene Verwendung bei ausschließlich sakramentalen Mahlen ist weder durch die einleitende Rubrik *εὐχαριστοῦσα* (sc. *παρθένος*) noch durch die im Gebet enthaltene Bitte für die Kirche, noch durch gewisse Abänderungen einzelner Worte, gegenüber dem Wortlaut der Didache, zu beweisen. Auch die Mitteilung des hl. Basilius von häuslichen Kommunionen in Ägypten vermag der These, daß solche häusliche (tägliche) Eucharistiefeiern üblich waren, wovon unsere Nonnen-Gebete noch Zeugnis ablegen sollen, nicht auf die Beine zu helfen. Denn in seinem Briefe (93) erwähnt er einen in Alexandreia und dem übrigen Ägypten offenbar aus der Verfolgungszeit noch bestehenden Gebrauch,[2] wonach einzelne Mönche und Christen, die in der Wüste wohnen, Teile der Eucharistie mit nach Hause nehmen, dort verwahren und dann sich selbst zum Munde führen.[3]

Als weitere Quellen kommen ferner die sog. ägyptische Kirchenordnung[4] und die Kanones Hippolyts (can. 32—35)[5] in Betracht, und einige Vorschriften im Testament unseres Herrn.[6] Die altlateinische versio der ägypt. KO bricht fast mitten in den Vorschriften ab, so daß wir den fehlenden Teil nach dem koptischen Texte ergänzen müssen.[7] Auch scheint der Lateiner seine griechische Vorlage nicht immer sinngemäß übersetzt zu haben. Um ein Beispiel zu erwähnen, sei der Wortlaut des Satzes angeführt:[8] per omnem vero oblationem memor sit qui offert, eius, qui illum vocavit, der die Vermutung aufkommen läßt, als ob es sich hier um die Gabendarbringung der Liturgie handeln würde. Der vorausgehende Satz: Catecuminus in cena dominica non concumbat, besonders aber der Parallelbericht in den Kanones Hippolyts lassen keinen Zweifel mehr übrig, daß es sich um das einfache *δεῖπνον κυριακόν* handelt, zu dem ein Gastgeber einlud. Die

---

[1] E. v. d. Goltz, Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeindeordnungen, Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissensch., Berlin 1906, S. 151. Derselbe, Tisch- und Abendmahlsgebete (T. u. U. N. F. XIV. Heft 2b, 1905) S. 32, 65.

[2] Migne, P. gr. 32, 485: *πάντες γὰρ οἱ κατὰ τὰς ἐρήμους μονάζοντες ἔνθα μή ἐστιν ἱερεύς, κοινωνίαν οἴκοι κατέχοντες ἀφ᾽ ἑαυτῶν μεταλαμβάνουσιν . . . Ἅπερ γὰρ τὴν θυσίαν τοῦ ἱερέως τελειώσαντος καὶ δεδωκότος ὁ λαβὼν αὐτὴν ὡς ὅλην ὁμοῦ, καθ᾽ ἑκάστην μεταλαμβάνων, παρὰ τοῦ δεδωκότος εἰκότως μεταλαμβάνειν καὶ ὑποδέχεσθαι πιστεύειν ὀφείλει.*

[3] Ed. v. d. Goltz, Tischgebete (T. u. U. N. F. XIV 2b) S. 36; dort ist der Brief als 63. wohl durch Druckversehen bezeichnet.

[4] Die lat. versio bei Edm. Hauler, Didascaliae Apostolorum, fragmenta Veronensia latina, fasc. prior. Leipzig 1900, 113 laterc. 75; die kopt. bei F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum, vol. II. Paderborn 1906, 113 f.; G. Horner, The statutes of the Apostles or canones ecclesiastici, London 1904, 321 f.; die äthiop. Version (stat 34—39, Horner S. 157), die arab. (stat. 35—38, Horner S. 257—259).

[5] W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900, 222 f.; H. Achelis, Die Canones Hippolyti (T. u. U. VI), Leipzig 1899, 103 ff., 198.

[6] Ign. Ephr. II Rahmani, Testamentum D. N. I. Chr., Moguntiae 1899, 137 ff. l. I c. 13 ff.

[7] In der Ausgabe Funks l. II S. 112 Zeile 6 bis 113, 1.

[8] Hauler, laterc. 75, 6 f. (S. 113).

Lieferung der Speisen zu derselben hieß *ἀποφόρητον*.[1] Nach den Quellen haben wir eine feierliche Sonntagsagape, eine gewöhnliche ohne Vorsitz des Bischofs und eine weitere zum Totengedächtnis (*ἀνάμνησις*) zu unterscheiden.

Für die feierliche Sonntagsagape unter dem Vorsitz des Bischofs haben wir nur die Can. Hipp. 32[2] und die äthiopische Kirchenordnung als Zeugen.[3] Die beiden übrigen orientalischen Versionen (die kopt. und arab.)[4] bewahrten nur noch den letzten Satz der Schilderung auf, so daß eine sinnlose Kombinierung von Fastengeboten und Brotbrechungsakten zustande kam. Die Gebete, welche bei dieser verrichtet wurden, sind allein in der äthiop. KO erhalten, deren Besprechung alsbald folgt.

Die Kanones Hippolyts[5] bringen diese Agape unter den Begriff „Armenagape“: „Wenn ein Mahl oder ein Abendessen stattfindet, welches jemand den Armen gibt, und es ein *κυριακόν* ist, so soll der Bischof während des Anzündens der Lampen zugegen sein, das der Diakon besorgt.“ Der Bischof soll für sie (die Armen) beten und für den Gastgeber. Den Armen gebührt die „Eucharistie“ bei Beginn des Sakraments.[6] Vor Dunkelheit sollen sie zur Trennung verabschiedet werden, nachdem sie vor ihrem Fortgange noch Psalmen sangen.

Die äthiop. Kirchenordnung schildert die Feier als Gemeindemahl und gibt uns nicht bloß über das Psallieren Aufschluß, sondern macht uns auch den Satz der Kanones Hippolyts von der Eucharistie zu Beginn des Sakraments allein verständlich. Denn es nimmt[7] nach diesem Berichte jeder aus der Hand des Bischofs ein Stück geweihten Brotes, bevor er von seinem eigenen genießt; „denn das ist Eulogie und nicht Eucharistie unseres Herrn“.

Mit diesem letzten Satze tritt auch die kopt. Kirchenordnung in die Reihe der Zeugen ein.[8]

Die übrigen Bestimmungen betreffen disziplinäre Vorschriften. Die Katechumenen durften bei diesem Herrnmahle nicht mit den Gläubigen zu Tische sitzen;[9] die Gäste sollen ihre Portion von dem *ἀποφόρητον* genießen, bis sie satt sind. Was übrig bleibt, kann der Gastgeber den Armen schicken;[10] denn es sind Überreste von Heiligen. Die Teilnehmer sollen während des

[1] **Hauler** (laterc. 75, Zeile 18) S. 114.

[2] Riedel a. a. O. S. 221.

[3] Stat. 37, **Horner** a. a. O. 159.

[4] **Funk**, Didaskalia a. a. O. II 112 (stat. 17 [47] 4 Zeile 26).

[5] Riedel S. 221.

[6] Riedel fügt bei („der Messe“), was nicht zutrifft . . .

[7] Horner a. a. O. S. 161, 4 f.; vgl. dazu Can. Hippol. can. 34 (Riedel 222): Der Bischof soll ihnen Brot geben, welches er, bevor sie sich (zum Essen der eigenen Speise) niedersetzen, gebrochen hat. Die Symbolik weist darauf hin, daß die Teilnehmer auf Gott hingewiesen werden sollen, der Unruhe des Feindes absterben und ungeschwächt im Heile wieder aufstehen.

[8] Stat. 47, 4 (Funk II 112). Nach dem Satze: Fiet enim, ut quispiam aliquid in ecclesia sumere velit eique impossibile est, recusari, quodsi panem frangit, panem omnino gustabit (vgl. die griechische Fassung des Vindob. hist. gr. 7 fol. 12, Funk, Didaskalia II 112), fährt der Kopte fort: cum autem eum (sc. panem) edit et alii fideles cum ipso, e manu episcopi particulam panis accipiant, priusquam unusquisque panem suum frangit. Namque haec benedictio est, neque vero eucharistia, sicut corpus Christi.

[9] Kopt. KO 49, 1 ff. (Funk II 113, 6) = lat. versio (Hauler S. 113) laterc. 75, 5 ff.

[10] Cfr. Can. Hipp. can. 32 (Riedel 221).

Essens des Einladenden eingedenk sein.[1] Einige Mahnungen behandeln die Ordnung (τάξις),[2] Anstandsregeln gegenüber dem Bischof und der Gäste unter sich. Die Agape vollzog sich vor Sonnenuntergang.

Es wurden auch Agapen in einzelnen Häusern unter Anwesenheit eines Presbyters oder Diakons abgehalten,[3] aus dessen Hand die Teilnehmer zu Beginn die Eulogie nahmen.

Waren nur Laien versammelt, so konnte keiner die Segnung vornehmen; sie sollten aber im Herrn essen und sich anständig aufführen. Vor dem Essen sollen alle Anwesenden den Becher nehmen und darüber ein Dankgebet sprechen, essen und trinken, da sie so rein geworden sind. Davon darf nun auch der Katechumene essen und trinken.[4] Waren viduae[5] zu solchen Mahlen geladen, so kamen dabei besondere Anstandsregeln in Betracht.

Die Agapen, welche zu Ehren eines verstorbenen Gemeindemitgliedes gehalten wurden, waren familiären Charakters im Anschluß an die eucharistische Feier. Es scheint, daß sie an die Gedächtnisfeier am dritten, siebten, dreißigsten oder am Jahrestag angeschlossen werden konnten. Es wurden auch Presbyter und Diakonen zum Essen eingeladen, um „mit Verstand und Gottesfurcht, wie es möglich ist, für diejenigen zu beten, welche sich aus der Welt wegwandten".[6]

Nach dem Opfer gab man den Überlebenden das Brot des Exorzismus;[7] dann erst folgte der Totenschmaus. Die ganze Feier der ἀνάμνησις durfte nicht am Sonntage stattfinden, offenbar wegen des rein privaten Charakters.

Eine besondere Art war die feierliche Samstag-Abendagape in Oberägypten und Abessinien. Ein ähnlicher Fall, wo Gebete, die beim Herrenmahle zur Verwendung kamen, auch bei einer Agape gebraucht wurden, liegt uns in einem Bericht der sog. äthiop. Kirchenordnung vor. Wir wußten schon von Origenes, daß er auf eine christliche Sabbatfeier großes Gewicht legt. Nun haben wir in der neu edierten vollständig vorliegenden äthiop. KO die ganze Liturgie einer Sabbatagape erhalten.[8] In dem Äthiopen selbst ist dies nicht ausgedrückt, daß es sich um eine Agape am Samstag handelt; denn es lautet der Titel einfachhin: „Über das Hereinbringen der Lampen beim Abendmahl der Gemeinde", aber andere Quellen lassen uns über den Tag dieser Feier nicht im Zweifel. Als solche ist zunächst ein Be-

[1] Kopt. KO 50, 3 (Funk 113, 14 f.).

[2] Can. Hipp. 34 (Riedel 222), kopt. KO stat. 50.

[3] Ägypt. KO lat. versio laterc. 75, 29 f. (Hauler S. 114), can. Hippol. 35 (Riedel 222).

[4] Ägypt. KO kopt. versio (Funk II 113 Zeile 1–3); lat. versio. laterc. 75, 1–2 (Hauler 113); catechumenis detur panis exorcismi et calix; panis exorcismi ist hier wohl generell = gesegnetes zu fassen. Vgl. Drews, Theolog. Literaturzeitung 1910, Sp. 171.

[5] Lat. versio laterc. 75, 7 ff. (Hauler 115), Kopte (Funk II 114, 5 f.) can. Hipp. 35 (Riedel 223).

[6] Joh. Leipoldt, Saïdische Auszüge aus dem 8. Buche der apostol. Konstit. Leipzig 1904 (T. u. U. N. F. Bd. XI Heft 1b) S. 31, 51; Riedel a. a. O. S. 221 aus den Can. Hipp. 33. H. Achelis, T. u. U. VI 4 (1891) 183.

[7] Siehe W. Riedel, Bemerkungen zu den Kanones des Hippolyt in Theol. Studien und Kritiken 1903, 342 Anm.

[8] Ed. Freih. v. d. Goltz, Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeindeordnungen, Sitzungsberichte der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften 1906, Berlin 1906, 148 f.

richt des Kirchenhistorikers Sokrates[1] zu betrachten, der davon erzählt, daß ägyptische Christengemeinden nicht wie überall sonst in der christlichen Welt am Sonntag, d. i. am ersten Tag der Woche die Mysterien feiern; auch Rom weiche darin von der sonstigen Übung ab. Vielmehr halten die Ägypter, welche an Alexandrinisches Gebiet grenzen, und jene der Thebais am Samstag ihre gottesdienstlichen Versammlungen, kommunizieren aber nicht wie sonst üblich dabei. Vielmehr halten sie ein Mahl und ergötzen sich an allen möglichen Eßwaren, bringen dann erst gegen Abend das Opfer dar und nehmen an den Mysterien teil. So weit die Nachricht des Sokrates, welche Sozomenus[2] in ähnlicher Weise wiedergibt. Man zweifelte daran, ob der Kirchenhistoriker wirklich reale Verhältnisse schildert,[3] oder ob er nicht durch irgendwelche Termini — *εὐχαριστία, εὐλογία* — irre geleitet wurde. Dem Wortlaut seiner Aussagen entsprechend haben wir aber keinen Grund, an einer solchen eigenartigen Einrichtung äthiopischer Christengemeinden, welche auf judaistische Einflüsse zurückgehen mag, zu zweifeln. Die feierliche Sabbatagape zeugt davon. An sie schloß sich die eucharistische Feier am Abend an.

Wir haben hier Verhältnisse vor uns, wie sie uns noch das Testament und andere Quellen, z. B. die Kanones Hippolyts, bezeugen. Die Abendmahlsliturgie wurde *πρὸς ἑσπέραν* abgehalten, weil der folgende Tag bereits mit Einbruch der Dunkelheit begann.[4] Die allgemeine Sitte erst am Morgen mit Tagesanbruch die Liturgie zu feiern, wurde in Ägypten erst allmählich im 4. Jahrhundert, zu Beginn des 5. Jahrhunderts allgemein angenommen.[5] Das Testament unseres Herrn wird da und dort noch beiden Stadien gerecht, so daß wir Dubletten gleicher Vorschriften antreffen, von denen eine den Abend-, die andere den Morgengottesdienst betrifft. Es ist daher nichts Auffallendes, wenn Sokrates „uns für den Sabbatabend eigentliche Eucharistiefeiern bezeugt", die aber doch nicht „den Charakter wirklicher Gemeindemahlzeiten trugen",[6] sich vielmehr letzteren (nach einem zeitlichen Intervall)

[1] Hist. eccles. V 22 (Migne, P. gr. 67, 636 A): *Τῶν γὰρ πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ἐκκλησιῶν ἐν ἡμέρᾳ σαββάτων κατὰ πᾶσαν ἑβδομάδος περίοδον ἐπιτελουσῶν τὰ μυστήρια οἱ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ καὶ οἱ ἐν Ῥώμῃ ἔκ τινος ἀρχαίας παραδόσεως τοῦτο ποιεῖν παρῃτήσαντο. Αἰγύπτιοι δὲ γείτονες ὄντες Ἀλεξανδρέων καὶ οἱ τὴν Θηβαΐδα οἰκοῦντες ἐν σαββάτῳ μὲν ποιοῦνται συνάξεις, οὐχ ὡς ἔθος δὲ Χριστιανοῖς τῶν μυστηρίων μεταλαμβάνουσιν. Μετὰ γὰρ τὸ εὐωχηθῆναι καὶ παντοίων ἐδεσμάτων ἐμφορηθῆναι περὶ ἑσπέραν προσφέροντες τῶν μυστηρίων μεταλαμβάνουσιν.* Schon von F. E. Brightman, Liturgies Eastern I, Oxford 1896, S. 509, 50, zitiert.

[2] Sozom. h. e. VIII 9 (Migne 67, 1478).

[3] Vgl. P. Drews, Rahmani, Testamentum D. N. I. Chr., Theolog. Studien und Kritiken 74, 1901, 155 A. 1: „Entweder hat (Sokrates) einen lokalen Brauch verallgemeinert oder er hat — und das ist das Wahrscheinlichere — die Sitten der Gemeindemahlzeiten (Agapen), bei denen Eulogien genossen wurden, mit der eucharistischen Feier verwechselt." Von besonderem Interesse ist die Übereinstimmung Roms mit Ägypten in dieser Hinsicht.

[4] Daher verlegen die Kanones Hippolyts die Agape auf den „Sonntag". H. Achelis, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts I. Buch. Die Can. Hipp. (T. u. U. VI 4), Leipzig 1891, 105: Si agape fit vel coena ab aliquo pauperibus paratur *κυριακῇ* tempore accensus lucernae, praesente episcopo surgat diaconus ad accendendum: von dem Gebetsritus und den Handlungen der Agape ist selbst nichts erwähnt.

[5] Vgl. Ephr. Baumgartner, Eucharistie und Agapen im Urchristentum, Solothurn 1909, 199 f.

[6] Ed. v. d. Goltz, Sitzungsberichte 1906, 151.

anschlossen. Sie war nach ägyptischer Tageseinteilung die „Abend"mahlsfeier des beginnenden Sonntags, weshalb bei ihr die Gläubigen die Kommunion empfingen.

Von diesem altägyptischen Brauch der Sabbatagape gibt uns aber nur noch die äthiop. Kirchenordnung getreue Kunde, woher sie in das äthiop. Rechtsbuch Sēnōdōs[1] und dann in die Kirchenordnung „des berühmtesten unter den abessinischen Königen des Mittelalters" Zar'a-Jacob (1434 – 1468) überging, deren „Anordnungen dauernden Bestand gewonnen" haben. Es scheinen diese Feiern demnach heute noch in Abessinien zu bestehen. Gewisse Rubriken,[2] welche die Beschreibung der Sabbatagape in der äthiop. KO durchziehen, dürften noch auf die frühere Zusammengehörigkeit von Agape und Eucharistie am Sabbat-Abend hindeuten. Dem Redaktor lag daran, beide Feiern streng zu scheiden und namentlich den Wert der bei der Agape geweihten Elemente festzulegen. Die eine Rubrik befindet sich im Gebetsteil. Die Responsorien zum Dankgebet der Agape lauten mit jener zur Abendmahlsliturgie ganz gleich; ein Unterschied soll aber dadurch hervorgebracht werden, daß der vorsitzende Bischof den Ruf *ἄνω τὰς καρδίας* unterläßt, „weil er zur Zeit des Opfers ertönt". Die zweite Rubrik bezieht sich auf den Genuß des vom Bischof gereichten Bechers und der Brotstücke. Diese Teilchen seien Eulogie und nicht Eucharistie und sollen genossen werden, bevor die Anwesenden ihr Abendmahl nehmen.[4]

Die Liturgie der Gemeindeagape zerfällt in zwei Teile, dessen erster zum jüdischen Lichtsegen[5] am Sabbatanfang und -Schluß in Parallele steht. Das Gebet preist die Schöpfung, und zwar mit Beziehung auf die Abendstunde, besonders diejenige des Tageslichtes, beziehungsweise dessen Analogon auf geistigem Gebiete. Ein christliches Moment weist der Beginn des Gebetes nach den üblichen Grüßen und Wünschen des Bischofs und der Gemeinde (*ὁ προεστώς· ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν· ὁ λαός· καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου, ὁ προεστ· εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ· ὁ λ.· ὅσιον καὶ δίκαιόν ἐστιν· ἀμφότερα, μεγαλωσύνη καὶ ὕψος σὺν δόξῃ, πρέπει αὐτῷ*) auf, dessen Wortlaut nach der Rückübersetzung von Ed. v. d. Goltz[6] lauten mochte: *Εὐχαριστοῦμέν σοι, ὁ θεός, διὰ τοῦ παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, ὅτι ἐφώτισας ἡμᾶς, φανερώσας τὸ ἄφθαρτον φῶς.* Darin lag wohl auch die Symbolik des Hereinbringens der Lampen durch den Diakon, welches die ganze Feier eröffnete.

Darauf scheint die Gemeinde ihr gemeinsames Mahl gehalten zu haben, das durch ein Gebet der Kinder und Jungfrauen geschlossen wird.

Der zweite Teil ist aus dem Zeremoniell der Passahfeier und der jüdischen liturgischen Sabbatabendmahle herausgewachsen: die Rezitation der Halleluja-

[1] W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900, 154. Dillmann, Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jacob in Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1884, Berlin 1885. Phil.-hist. Klasse 1884 Abt. II S. 54.

[2] Vgl. Ed. v. d. Goltz, Sitzungsberichte S. 150.

[3] Ebenda S. 149; in der englischen Übersetzung G. Horners, The statutes of the Apostles or canones ecclesiastici, London 1904, 159 (statute 37).

[4] Sitzungsberichte 1906, 150.

[5] Ed. v. d. Goltz, Sitzungsberichte S. 151 A. 2. Derselbe, Tisch- und Abendmahlsgebete (T. u. U. N. F. XIV 2 b), Leipzig 1905, 13.

[6] Sitzungsberichte 1906, 149 A. 1.

psalmen, während der gemischte Becher, welcher die Hauptrolle spielt, dargebracht wird, die Responsorien des Volkes in kleinen Dankgebeten. Den Schluß bildete „ursprünglich“ [1] noch ein Dankgebet über dem Brot mit Austeilung von Stücken an alle Gläubigen.

Der Bericht der äthiop. Kirchenordnung ist nicht ganz klar, was die Rezitation der Psalmen anbelangt. Der Diakon eröffnet den Psaltergesang „von dem Psalme an, in welchem das Halleluja geschrieben ist“; danach fährt der Presbyter fort, und der Bischof beschließt die Psalmodie mit der Rezitation des Halleluja-Psalmes für den Becher. Nur während seines Psalmes respondiert das Volk mit: „Halleluja. Wir preisen ihn, den Gott, welcher der Höchste ist. Gepriesen und gelobt sei der, welcher gründete die ganze Welt mit einem Wort.“ [2] Die Psalmen, die von den liturgischen Personen gesungen oder rezitiert wurden, sind hier nicht näher bezeichnet. Wir wissen nur aus dem jüdischen Passaritual, [3] daß die Hallelujapsalmen Ps. 113, 114, 115–118 gesungen wurden; zu einem vierten Becher Ps. 145, 10–11; zu einem eventuellen fünften Becher Ps. 136. Vergleichen wir dazu die in der Beschreibung der Gemeindeagape nach der Kirchenordnung Zar'a-Jacobs genannten Psalmen, [4] so sehen wir, daß auf drei- bis viermal fast dieselben Psalmen gesungen wurden: zum erstenmal Ps. 104–106, 111; zum zweitenmal Ps. 111, 113–116; dann Ps. 117, 118; 134, 135, 145 und zuletzt 146–150. Zwischen jede der Psalmenpartien wurde der Refrain: „Wir loben den, der da ist, Gott den gepriesenen und gelobten, der die ganze Welt gegründet hat“, verlautbar. So sehr in der genannten späten Kirchenordnung der Ritus unserer Agape stark christianisiert und umgewandelt ist (man bezeichnet sich zu Beginn mit dem Kreuzzeichen, sagt das Glaubensbekenntnis, Vaterunser und Magnifikat her, das gemeinsame Mahl nach dem Dankgebet ist weggefallen, zum Schlusse Austeilen vom gesegneten Brot und Becher), so sicher dürfen wir wohl die genannten Psalmen als schon in früherer Zeit rezitiert annehmen, da sie im wesentlichen die jüdische Psalmodie des Passahmahles fortführen. Auch darin, daß nach der äthiop. Kirchenordnung alle Psalmen über dem Becher und nicht über dem Brot verrichtet werden, liegt eine gewisse Ähnlichkeit mit dem jüdischen Ritual, wo es allerdings mehrere Becher waren, über die jeweils ein Teil der Psalmen gesprochen wurde. Gewisse Gebetsfeiern, wohl ohne Agape, beim Lichteranzünden, wurden auch anderwärts gehalten. Sokrates [5] erzählt von Cäsarea in Kappadocien und Cypern, daß dort jeweils am Sabbat und Sonntag *περὶ ἑσπέραν μετὰ τῆς λυχναψίας* Priester und Bischof die Hl. Schrift interpretieren, wozu die Nachricht des Basilius [6] über die „*ἐπιλύχνιος εὐχαριστία* jedes *ἑσπερινός*“

[1] Der jetzige Text lautet: „Und gleicherweise wenn der Psalm vollendet ist, so soll er Dank geben über dem Becher und soll geben von den Stücken an alle Gläubigen.“ Schon v. d. Goltz, Sitzungsberichte S. 152, vermutete hier „ursprünglich dem Brot“ statt Becher, wozu auch das Austeilen der Stücke paßt.

[2] Ed. v. d. Goltz, Sitzungsberichte S. 149.

[3] Ed. v. d. Goltz, Tischgebete (T. u. U. N. F. XIV 2 b) S. 8, 13.

[4] Dillmann, Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jacob, Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1884, 55: bemerkt dazu, daß die „Psalmen nach abessinischer Zählung“ angegeben sind.

[5] Migne, P. gr. 67, 640 A.

[6] Migne, P. gr. 32, 203, siehe v. d. Goltz, Sitzungsberichte 151 A. 2. Ebenda über die Weiterbildungen dieser Feier in dem *ἑσπερινός* (Goar, Euchol. 44, 45).

ergänzend tritt. Nach den Kanones Hippolyts (32, 164–165)[1] scheint übrigens auch ein Mahl mit dieser Abendfeier verbunden gewesen zu sein; denn der Bischof muß über die Versammelten beten und besonders über denjenigen, welcher sie einlud. Offenbar herrschte eine gewisse Gleichheit der Gebetsformen bei diesen *λυχναψίαι:* Sokrates weiß von einer gewissen Sonderlichkeit zu erzählen, daß fast dieselben Gebete bei den *λυχναψίαι* in Griechenland, Jerusalem und Thessalien[2] verrichtet wurden, wie sie die Novatianer in Konstantinopel gebrauchten.

Die bisher in ihrem geschichtlichen Werdegang fast unerforschte Feier der Missa praesanctificatorum im Orient hat durch das Testament[3] unseres Herrn eine Aufhellung erfahren. Während in der syrischen Überlieferung des Testaments ausdrücklich die Feier an feria quinta der letzten Paschawoche geschildert wird, scheint die arabische Überlieferung sie unter dem Titel „Die Opfer und Erinnerungsfeiern“ zu überliefern.[4]

Das Lob, die kurzen abrupten Notizen, welche das Testament über die Feier bietet, in den richtigen Zusammenhang eingestellt zu haben, gebührt P. Drews.[5] Neuerdings hat Ed. v. d. Goltz[6] ein besseres Vergleichungsmaterial dazu geliefert, indem er auf die ausführliche Beschreibung der Samstag-Abend-Agape der äthiop. Kirchenordnung das Augenmerk richtete. Die hauptsächlichsten Punkte finden sich beiderseits: Der Diakon bringt Lampen herein und begrüßt das Volk mit den Worten: *χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν μετὰ πάντων ὑμῶν*, nach der ägypt. KO entbietet der anwesende Bischof den Gruß. Kinder[7] singen Psalmen und Lieder zum Anzünden der Lampe. Das ganze Volk psalliert mit und ruft „Alleluja“. Wir werden dabei an die feierliche Agape erinnert, in welcher nach der Rezitation der Psalmen durch die Liturgen speziell nach jenen des Bischofs „alle Halleluja sagen, was da ist: Wir preisen ihn den Gott, welcher der Höchste ist. Gepriesen und gelobt sei der, welcher die ganze Welt mit einem Worte gründete“.

Während diese einleitenden Partien der Vigil am Gründonnerstag-Abend die Beteiligung des Volkes nach der Art der feierlichen Agape schildern, treten im „Testament unseres Herrn“ neue Momente hinzu, welche die Eigenart einer Liturgie uns verraten. Zwar sind es nur geringe Notizen, deren Sinn aber durch Vergleich mit der Schilderung einer bisher unbeachteten *λειτουργία τῶν προηγιασμένων* klar wird.[8]

[1] H. Achelis, T. u. U. VI 4 (Leipzig 1891) 105.

[2] Migne, P. gr. 67, 640 A. Sonst wird diese liturgische Feier *λυχνικόν* (Vesper) genannt.

[3] Ign. Ephr. Rahmani, Testamentum D. N. I. Chr. Mainz 1899, 135 (lib. II 11).

[4] W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Leipzig 1900, 69.

[5] Besprechung von Rahmani, Testamentum D. N. I. Chr. in Theol. Studien und Kritiken 74, 1901, 163, 166 ff.

[6] Unbekannte Fragmente altchristl. Gemeindeordnungen in Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissensch. Jahrg. 1906, I. Halbb., 148–152, 151 A. 2

[7] Das Testament l. II c. 22 (Rahmani S. 143) hat eine Rubrik: „Dem in der Kirche Psallierenden sollen Jungfrauen und Kinder erwidern“, welche mit der Vorschrift der äthip. Agape (Ed. v. d. Goltz, Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie a. a. O. 1906, 149) Verwandtschaft zeigt. „Und wenn man dann aufgestanden ist nach dem Abendessen, und die Kinder und Jungfrauen gebetet haben, sollen sie die Psalmen beten.“

[8] Die byzantinische Präsanktifikatenmesse s. Brightman, Liturgies Eastern

Durch eine Rubrik mit der Bestimmung, daß niemand während der Lesung oder der Predigt bis zum Schluß derselben die Knie beugen darf,[1] erfährt man aus dem Testament, daß ein Wortgottesdienst der Darbringung der eucharistischen Elemente vorausging. Ihr Wesen wird durch einen Zusatz erläutert: et qui passus est pro eo quod obtulit,[2] ipse est qui accedit. Die Worte scheinen rätselhaft zu sein. Ich möchte in ihnen eine Umschreibung der *προσφερόμενα* finden. Der Herr selbst, welcher für das, was er darbrachte (für das von ihm dargebrachte Opfer) gelitten hat, tritt hinzu; die bereits konsekrierten und als Opfergaben bestimmten Elemente werden herzugebracht, so daß der Herr selbst sich naht, indem der Liturge die Rolle des Bringenden spielt. Die Interpretation dürfte nicht allein einer Lesart im koptisch-arab. Testament entsprechen,[3] sondern auch der koptischen Liturgie „compositionis calicis".

Zwar ist das Alter dieser eigenartigen Liturgie,[4] in welchem allein eine vorgeweihte Hostie zur Verwendung kommt, während der Weinkelch einer Konsekration unterzogen wird, etwas später als das Testament unseres Herrn anzusetzen; dennoch zeigt sie uns eine organische Entwicklung aus der im Testament noch mit ein paar Strichen gezeichneten Feier. Neben gewissen Vorschriften über Integrität des Kelches und der Hostie besteht der Beginn der eigentlichen Feier darin, daß die konsekrierte Hostie auf den Altar niedergestellt wird. Die Prothesis umfaßt dann noch die Zubereitung des Kelches, in welchen Wein geschüttet und der dann mit Wasser gemischt wird. Der Diakon spricht dazu *ὁ πατὴρ ὁ ἅγιος*, worauf sofort das Dankgebet (die Präfation) folgt.

Mit diesem ursprünglichen Ritus, der nach Lesungen usf., mit dem Hereinbringen der geweihten Hostie statt des Aktes der Prothesis innerhalb der Gläubigenmesse begann, wurden später nach dem kopt. Zeugen andere Teile verbunden. Die alten Bestandteile blieben an ihrer Stelle zu Beginn der eigentlichen Feier stehen; es wurden ihnen aber alle Teile der gewöhnlichen Liturgie,

and Western S. 345–352; die *λειτ. τ. προηγ.* des Jacobus Brightman 494–500. In der ägypt. Basiliuslit. ist einmal ein Gebet als aus einer Präsanktifikatenmesse des Markus entnommen zitiert, allein dasselbe ist in der byzant. Liturgie zu Hause. Dagegen haben wir in einem „Ritus compositionis calicis", welche zuerst Renaudot nach einer Hs. des Klosters des hl Makarius in der Wüste Schihat edierte, eine ägypt. Präsanktifikatenmesse vor uns. Ich benutze die Ausgabe von Assemani, Codex Liturg. VII Missale Alexandr. 1754, Paris 1902 (anastat. Druck) 181–184.

[1] Rahmani S. 135: donec is qui dicit, desierit. Eine weitere Bestimmung lautet: quando itaque nomen Domini profertur, vel cetera alia, uti supra commemoratum fuit, nemo se inclinet, ingrediens reptans. Der Verweis „uti-fuit" ist ohne entsprechendes Glied im Testament. Die Vermutung P. Drews' (Theolog. Studien und Kritiken 1901, 165), daß etwas ausfiel oder der Verfasser unachtsam eine andere uns unbekannte Stelle ausschrieb, dürfte zutreffen.

[2] Rahmani a. a. O S 134 A 135 weiß die Worte nicht zu erklären, auch nicht P. Drews, Theolog Studien 1901, 167.

[3] Rahmani S. 134: Feria quinta ad vesperas offert sacerdos panem et calicem mixtum aqua et vino ad implendum mysterium paschae. Item faciat die sabbati.

[4] Jeremijezuk, Die griech. Präsanktifikatenmesse (poln.); siehe Besprechung darüber in Allgem. Literaturblatt, hrsg. von der Leo-Gesellschaft Bd. X 421 f. Vgl. H. W. Codrington, The syrian liturgies of the presanctified in The Journal of theolog studies vol V 1904, 535. H. Thurston, The early cultus of the reserved eucharist in The Journal of theological studies vol. XI 1910, 275–279.

Lesungen, die drei Orationen der Synapte, Symbolum, Gebet zum Friedenskuß angehängt.[1] Dadurch wird diese Form in jene Zeit zu verlegen sein, wo die ganze Prothesis aus dem Beginn der Anaphora an die Spitze der ganzen Liturgie versetzt wurde (saec. VII – VIII). Diese sekundäre Redaktion läßt uns aber im ferneren deutlich den alten Ritus erkennen. Während eines Gebets, das jetzt ein Gebet zum Friedenskuß ist, früher aber einen Bestandteil des Dankgebets oder der Überleitung zum Einsetzungsberichte ausmachte, wird bei den Worten: genuisti eum sine macula et dedit nobis corpus suum das Velum über der Hostie abgedeckt. Über den Kelch dagegen werden die Worte des Einsetzungsberichtes: similiter et calicem postquam coenatum est etc. gesprochen. Offenbar zur Teilung der Hostie wird eine oratio fractionis verrichtet mit einer dreimaligen Bekreuzung und Epiklese, dann ein Absolutionsgebet und das Pater noster, das dem Kommunionakte unmittelbar vorausgeht. Am Schlusse werden auch Eulogien ausgeteilt.

Die charakteristischen Merkmale der *λειτουργία τῶν προηγιασμένων*, die Verwendung einer zuvor konsekrierten Hostie, die Unterlassung der Rezitation eines Teiles des Einsetzungsberichtes dürften im Testament wie in dem ritus compositionis calicis die nämlichen sein, die übrigen Teile unterlagen dem Wandel der jeweiligen Entwicklung.

Es erhebt sich noch die Frage, wann diese Liturgie gefeiert wurde. Legen wir auf den Terminus „das Lampenhereinbringen“ Gewicht und beachten wir die Notiz des koptisch-arabischen Testaments,[2] daß diese Feier ad vesperas stattfand, so müssen wir die ganze Liturgie als eine Vigil von Gründonnerstag Abend auf Karfreitag ansehen. Dazu scheint auch eine Notiz bei Athanasius zu passen, wonach in der Vigil auf *παρασκευή* um Mitternacht nach vollendeter Lesung, als die *σύναξις* stattfinden sollte, Soldaten gewaltsam in die Kirche eindrangen.[3] Mit der Zeit wurde die Liturgie *τῶν προηγιασμένων* auf den Karfreitag Morgen verlegt[4] und auch an anderen Tagen der Fastenzeit gehalten.[5]

Mit der Feier der *λειτ. τ. προηγ.* hängt auch eine Nachricht des Kirchenhistorikers Sokrates[6] zusammen, wonach die alexandrinische Kirche den Mittwoch und die sogenannte *παρασκευή* der Fastenzeit mit Lesung der Schrift und Perikopenerklärung durch die Lehrer begeht. Überhaupt wird

[1] Assemani VII S. 182 f.: die Lesung aus dem Apostolos ist 1. Kor. 11 entnommen: ego enim accepi a Domino . . ., dann folgt das Trisagion, dann eine oratio evangelii mit dem Psalm: parasti in conspectu meo mensam; das Evang. nach Mt.: manducantibus illis accepit; die 3 orationes pro pace, pro papa et congregat., symbolum, oratio osculi pacis „Deus singulorum Dominus“, „salutate“.

[2] Vgl. Drews, Theolog. Studien und Kritiken 1901, 167 Anm. 1.

[3] Athanasius, Histor. Arianor. ad monachos n. 81; s. F. Probst, Liturgie des 4. Jahrh. und deren Reform, Münster 1891, S. 109.

[4] Drews, Theolog. Studien und Kritiken 1901, 168 mit Trauercharakter, das Knie wurde gebeugt, so oft der Name des Herrn genannt wurde.

[5] Drews ebenda S. 169 nach dem Trullanum 692 (can. 52): „an allen Tagen der großen Fastenzeit mit Ausnahme des Sonnabends, des Sonntags und des Tages der annunciatio“. Noch später wurde sie „auf Montag, Dienstag, Mittwoch der stillen Woche“ beschränkt, also nicht mehr am Karfreitag: s. Drews S. 169 A. 1.

[6] Hist. eccl. V 22 (Migne, P. gr. 67, 636 A – 637 A) . . . *οἱ . . . ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῇ τετράδι καὶ τῇ λεγομένῃ παρασκευῇ γραφαί τε ἀναγινώσκονται καὶ οἱ διδάσκαλοι ταύτας ἑρμηνεύουσι, πάντα τε τὰ συνάξεως γίνεται, δίχα τῆς τῶν μυστηρίων τελετῆς· καὶ τοῦτό ἐστιν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἔθος ἀρχαῖον.*

der ganze Gottesdienst gehalten mit Ausnahme der Weihe der geheimnisvollen Elemente. Dieser liturgische Usus sei in Alexandreia uralt, gehe wohl schon auf die Zeit des Origenes zurück, der wohl eine Reihe von Homilien gerade in diesen Tagen in der Kirche hielt. Es ist fraglich, ob wir die Nachricht des Sokrates in dieser Allgemeinheit auf alle Mittwoche und Freitage der Fastenzeit ausdehnen dürfen, oder nur auf jene der Woche vor dem Pascha,[1] worauf Sokrates alsbald zu sprechen kommt. Der Wortlaut scheint für die erstere Übung zu sprechen.[2] Jedenfalls berichtet der Kirchenhistoriker von einer Gewohnheit der alexandrinischen Kirche, in welcher wir die Anfänge der Liturgie *τῶν προηγιασμένων* erblicken dürfen.



Die sogenannten Gnomen des Konzils von Nicäa.

Von Dr. Fritz Zimmermann, Köln a. Rh.

Schon vor etwa 100 Jahren hat uns der dänische Koptologe Zoega in seinem Catalogus codicum copticorum, qui in Museo Borgiano adservantur (Rom 1810) mit einem ganz winzigen Teil des koptischen Textes der Gnomen des Konzils von Nicäa bekannt gemacht. Ergänzt wurde dieses Bruchstück durch ein weiteres, das der französische Orientalist Révillout zu Neapel entdeckte und ins Französische übertrug. Eine dritte Handschrift zu Turin gab den vollständigen (koptischen) Text der Gnomen. Nunmehr hat uns J. Lammeyer den koptischen Text eines vierten Gnomenfragmentes der Pariser Nationalbibliothek und eine vollständige Übertragung der Gnomen ins Deutsche auf Grund der vorhandenen Texte bzw. Textfragmente geschenkt. Seine Arbeit, die dem auch in deutschen Kreisen wohlbekannten Gelehrten Sr. Exzellenz Ignatius Ephrem II. Rahmani, dem syrisch-katholischen Patriarchen von Antiochien, zum silbernen Bischofsjubiläum gewidmet ist, trägt den Titel: Die sogenannten Gnomen des Konzils von Nicäa. Ein homiletischer Traktat des 4. Jahrhunderts unter Zugrundelegung erstmaliger Edition des koptisch-sahidischen Handschriftenfragments der Bibliothèque Nationale zu Paris Copte-sahidique 129 14 75 – 82 ins Deutsche übersetzt und untersucht (Theolog. Dissertation Freiburg i. Br.). Beirut (Syrien) 1912.

Ein edles Feuer der Begeisterung für die tiefe sittliche Kraft der christlichen Religion lebt im Herzen des uns leider unbekannten Verfassers. In schwungvoller, lebendiger Sprache, packend und kernig zugleich wird ein mächtig wirkendes und anziehendes Bild der Tugenden eines wahren Christenlebens entworfen. Mit vollem Recht bemerkt der Herausgeber, daß diese Sammlung christlicher Sentenzen in ihrem Stile und in ihrer ganzen Anlage an das goldene Büchlein von der Nachfolge Christi erinnern. Das ist es, was auch uns diese Kernsprüche so wichtig und teuer zugleich macht: in ihnen lauschen wir dem kräftigen gesunden Pulsschlage eines reinen Christenlebens in der ersten Zeit nach der ersten großen Kirchenversammlung von Nicäa.

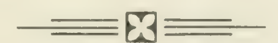
[1] Drews, Theol. Studien und Kritiken 1901, 153 f.

[2] Vgl. Testamentum l. II c. 8 (Rahmani 127): Diebus autem quadraginta paschae maneat populus in templo, vigilans, orans, audiensque scripturas hymnos et sermones doctrinae. Vgl. Biblioth. d. Kirchenväter V, Kempten 1912, 279 ff.

An dogmatischem Stoff sind unsere Gnomen nicht sonderlich reich. Die Größe und Erhabenheit Gottes und die Würde Mariens sind fast das einzige hiervon, worauf näher eingegangen wird. „Wenn die Schöpfung so vorzüglich ist, wahrlich, um wieviel mehr übertrifft sie derjenige, der sie geschaffen hat. Die Nationen alle sind wie ein Becher Wasser im Meere im Vergleich zur Glorie Gottes.“ „Gott ist unermeßlich, er erfüllt das Weltall, er ist unser ganzes Verlangen.“ „Seine Wohnstätte aber ist das Licht, in Wahrheit, und wie es dem Menschen unmöglich ist, das Antlitz der Sonne zu schauen, . . . ebenso ist es niemandem möglich, die Größe Gottes zu schauen.“ Ein kleines Kompendium der Mariologie stellen nach den Worten des Herausgebers die wahrhaft klassischen Ausführungen über die Vorzüge Mariens dar. Herrliche Worte findet unser Gnomendichter für ihre stete Jungfräulichkeit und ihre Würde als Gottesmutter. „Gott schickte seinen Sohn, und er wohnte in ihrem Leibe; und auch er ist nicht geringer worden, weil Maria die Jungfrau ihn geboren hat. Und auch sie selbst hat ihre Jungfrauschaft nicht verloren, weil sie geboren hat unsern Herrn. Er hat sie sich bewahrt wie einen ausgezeichneten Schatz.“ Freilich fließen auch Züge aus der apokryphen Erzählung von der Geburt Mariens (ed. Tischendorf, Leipzig 1851, S. 51 ff.) mit in dieses Marienleben ein, so, wenn z. B. hingewiesen wird auf ihre Ernährung durch den Engel Gabriel und den Dienst, den Engel bei ihr und ihrer eigenen Mutter ständig versahen. Die Engel wurden unseren Gnomen zufolge durch ihren Willen erst zum Guten erhoben, „indem alle Gott vorzogen ihrem eigenen Nutzen und ihrer Ehre“; darum sind auch die Dämonen nicht schlecht „durch ihre Natur, sondern durch ihren Willen“.

Dieser verhältnismäßig spärliche dogmatische Stoff ist indes nur hineingeflochten in ein reichhaltiges Kompendium christlicher Sittenvorschriften und Lebensregeln. Für alle Beziehungen, in die einer zu Gott und seinen Mitmenschen treten kann, für jedes Alter, Geschlecht und die einzelnen christlichen Stände wird bald in Form einer Sentenz, bald in mehr ausgeführter, aber nicht weitschweifiger Form Anleitung zur Übung christlicher Tugenden und zur praktischen Geltendmachung christlicher Grundsätze Anweisung gegeben. Um das zu illustrieren, sei hier eine kleine Auswahl aus diesem Gnomenschatze geboten. „Kurz ist die Dauer des Lebens in den Lügnern. Ein Mensch, der teilnimmt am Leibe Christi, nicht geziemt es sich für ihn, daß er lügt.“ „Die, welche sich gegenseitig hassen, hassen Gott und stoßen ihn zurück, indem sie sagen: ‚Liebe uns nicht!‘; denn wehe dem, der das Bild Gottes haßt. Keine Sünde ist schlimmer vor Gott als der Haß; denn er ist es, welcher tötet. Die Liebe wäscht ab alle Sünden, der Haß dagegen zerstreut die Tugenden.“ „Ein weiser Mann wird sich in acht nehmen, ein törichtes Wort zu sagen, der Törichte aber spricht aus alle Arten von Beleidigungen.“ „Laß deinen Mund keinen Gefallen finden am Schwören.“ Unverblümt wird die Verderblichkeit der Unzucht und der Verkehr mit unzüchtigen Personen dargestellt. Dann wird zur rechten Verbindung von Arbeit und Gebet gemahnt. „Beeile dich zur Kirche, dann zu deiner Arbeit, damit Gott segne alle Werke deiner Hände.“ Besonderer Nachdruck wird auf den Besuch des Gottesdienstes und das gute Betragen während desselben gelegt. „Laß Gefallen finden deinen Mund an dem Worte Gottes . . . Wer sich zur Kirche nicht beeilt, vernachlässigt sein

eigenes Heil. Derjenige, welcher in der Kirche spricht bei der Lektüre (der Hl. Schrift), dieser spottet Gott. Was nützt es, daß du zum Hause Gottes läufst, um ihn zu schmähen!" Gerade für unsere Zeit ist es von Interesse zu sehen, wie ein schon damals vorgebrachter Einwand gegen die öftere heilige Kommunion zurückgewiesen wird. „Ein Abscheu (?) vor Gott ist ein Mensch, der flieht vor dem Leibe und dem Blute Christi, indem er den Vorwand ergreift: ‚Ich bin nicht würdig'. Derjenige aber, welcher sich nicht würdig macht des Geheimnisses Christi, wird Strafen erhalten." Vor dem Empfange der heiligen Kommunion soll man allen Neid und Haß ablegen: „Ein Wunder (erstaunlich) ist die Kühnheit derer, die hinzutreten zum Leibe des Gesalbten (Χριστός), voll von Neid und Haß!" Eine Reihe von Vorschriften betreffen das weibliche Geschlecht. Es wird gewarnt vor Eitelkeit und unnützem Schmuck: „Die, welche Schwarzes gibt ihren Augen,[1] vermehrt ihre Eitelkeit. Zu was dient das Schwarze in den Augen? Man verdirbt doch nur ein schönes Gesicht durch den Rauch der Lampe." „Liebe dich nicht zu schmücken, o Weib, sondern denke an alle die Schönen, die in den Gräbern sind; dann auch an jene, die auf dem Krankenbette liegen, die Schönheit hört auf in ihnen. Schmücke (vielmehr) deine Seele mit der Liebe zu Gott; schmücke dich für deinen Gatten mit dem Werke deiner Hände und mit der Mäßigung deines Mundes." Manche Vorschriften für eine μοναχή (Nonne), die für diese Erscheinung der damaligen Zeit kulturhistorisch recht interessant sind, müssen wir hier übergehen, indessen aber noch darauf hinweisen, daß damaliger Sitte entsprechend der Verfasser der Gnomen sehr darauf sieht, daß das weibliche Geschlecht in der Kirche und draußen mit bedecktem Antlitz erscheint. „Bedecke dein Antlitz in der Kirche und auf den Straßen, o Weib, und gib kein Ärgernis einer Menge Seelen."



Ein Stadtplan Jerusalems aus dem 6. Jahrhundert.

Von P. A. Dunkel C. M. (Colleg. Marian. Theux, Belgien).

Im Jahre 1896 bauten die schismatischen Griechen in Madaba,[2] einem nicht unbedeutenden Dorfe des Ostjordanlandes, eine neue Kirche und zwar auf den Fundamenten einer Basilika des 5. oder 6. Jahrhunderts.

[1] Eine altägyptische Sitte!

[2] Madaba war in früheren Jahrhunderten von größerer Bedeutung. Wir finden den Ort schon erwähnt in einem Volksliede (Numeri 21), wo es Vers 30 nach der Vulgata heißt: „Ihr Joch ist gewichen von Hesebon bis Dibon, müde kamen sie nach Nophe, und bis nach Medaba." Siehe auch Josue 13, 9 und in mehreren anderen Büchern der Hl. Schrift bis hinab auf 1. Makkab. 9, wo auch die Vulgata „Madaba" schreibt. — In römischer Zeit stand Madaba in Blüte, und aus dem 5. Jahrhundert sind die Bischöfe Nonnus und Gajanus bekannt (Gams, Series Episcoporum S. 435). — Eusebius und St. Hieronymus (Onomastikon) schreiben: „Meddaba, civitas quae usque hodie est Arabiae et adhuc modo vocatur Medaba, prope Esebon." — Reland, Palaestina ex monumentis veteribus illustrata (S. 893) erwähnt: „Πόλις Μηδάβων appellatur in Concilio Chalcedonensi, et episcopatu erat insignis." — Interessant ist auch die neueste Geschichte des Ortes; der vielen Palästinapilgern bekannte jetzige Pfarrer des Hirtendorfes Bet Sahur bei Bethlehem, Herr Zepherin Biever, war einige Zeit Pfarrer der dortigen katholischen Beduinengemeinde (latei-

Man stieß dabei auf ein Mosaik, das eine Landkarte Palästinas von ungefähr 15 m Länge und 7 bis 8 m Breite darstellte. Die Wichtigkeit des Fundes erkannte zuerst der Bibliothekar des schismatischen Klosters vom heiligen Grabe zu Jerusalem, Kleophas M. Koikylides, und ihm ist es zu verdanken, daß wir wenigstens noch einen großen Bruchteil dieses hochbedeutenden Werkes besitzen.[1] Das Hl. Land war ursprünglich in seiner ganzen Ausdehnung abgebildet, d. h. alles Land westlich und östlich vom Jordan, vom Mittelländischen Meer bis zur syrischen Wüste; im Süden reichte die Karte, wie man jetzt noch sehen kann, bis zu den Nilmündungen und den Städten Unterägyptens, während sie im Norden jedenfalls Galiläa einschloß; der nördliche Teil ist leider fast vollständig zerstört.

Bald war Madaba in der ganzen wissenschaftlichen Welt berühmt, und man rechnete sofort die Entdeckung zu den bedeutendsten, die überhaupt auf dem Gebiete der palästinensischen Ortskunde in den letzten Jahrzehnten gemacht wurden. An den ersten Bericht in griechischer Sprache[2] schlossen sich bald eine Unmenge von Veröffentlichungen, Mitteilungen, Beschreibungen, Kritiken an; das Jahr 1897 brachte deren schon ungefähr zwei Dutzend.

Ist die ganze Karte als eine der ältesten, die wir besitzen, von hohem Wert, so hat derjenige Teil, der uns den ältesten Stadtplan von Jerusalem bietet, ein ganz besonderes Interesse; er mißt 54 zu 93 cm. In Einzeldarstellung wurde er verschiedentlich mit mehr oder minder Geschicklichkeit gezeichnet; vor Jahren wurden in Jerusalem Abbildungen feilgeboten, die dem Original in Größe, Farbe und sämtlichen Einzelheiten entsprechen sollten, was durchaus nicht immer der Fall war. Deshalb war es gewiß eine gute Nachricht, als „Das Hl. Land" im Jahre 1908 meldete, daß der deutsche Benediktiner P. Mauritius Gisler vom 28. April bis 7. Mai eine Reise nach Madaba unternommen habe, um nebst anderem auch diesen Stadtplan Jerusalems mit Genauigkeit aufzunehmen. Vier schwere Tage lang mußte er am Boden liegen, um seine Zeichnung zu vollenden, unzählige Male mußte er mit den Staublappen über die Steinchen fahren, um die einzelnen Linien überhaupt sehen zu können.[3]

Nun liegt endlich nach vier Jahren das Ergebnis seiner Studien vor.

nischer Ritus). — Madaba liegt ungefähr zehn Reitstunden von Jericho entfernt. Vergangenen Jahres beschrieb noch Dr. Edmund Kalt seinen Besuch in Madaba in „Feierstunde, Tägliche Beilage zum Mainzer Journal" Nr. 135—137 vom 12., 13. und 14. Juni 1912. Der Artikel ist populär gehalten, verdient aber hier zitiert zu werden. — Man sehe übrigens auch P. Barnabé Meistermann, Guide du Nil au Jourdain par le Sinaï et Petra (Paris 1909, Alph. Picard et Fils) Seite 270—277.

[1] Der gewöhnliche Arbeiter ging in früheren Jahrzehnten mit den sich häufig findenden Mosaikresten nicht immer vorsichtig um. So erzählte man mir in Jerusalem, daß der Vorsteher einer Kongregation bei Gelegenheit der Vorarbeiten zu einem Bau in der Stadt Jerusalem selbst den Arbeitern die Weisung gegeben, eventuelle Mosaiken sorgfältig zu verwahren. Er mußte unterdessen verreisen, und als er zurückkam, schleppten die Arbeiter zwei Säcke mit sorgfältig gesammelten Mosaiksteinchen gefüllt zur Stelle. Relata refero, ich habe die Sache nicht weiter kritisch untersucht.

[2] *Ὁ ἐν Μαδηβᾶ Μωσαικὸς καὶ Γεωγραφικὸς περὶ Συρίας, Παλαιστίνης καὶ Αἰγύπτου χάρτης ὑπὸ Κλέοπα Μ. Κοικυλίδου, Βιβλιοθηκαρίου τοῦ Ἱ. Κοινοῦ τοῦ Π. Τάφου. Ἐν Ἱεροσολύμοις. Ἐκ τοῦ Τυπογραφείου τῶν Φραγκισκανῶν.* Der Bericht stammt aus dem Anfang des Jahres 1897.

[3] Das Hl. Land, Organ des Deutschen Vereins vom Hl. Lande. 52. Jahrgang. 1908. S. 134.

Die eben erwähnte Zeitschrift veröffentlichte in ihrer Oktobernummer letzten Jahres das Stadtbild von Jerusalem in möglichst exakter Kopie, die, obwohl auf ein Viertel reduziert, doch noch den einzelnen Würfel des Mosaiks nach Form und Farbe erkennen läßt.[1] Daß man es mit einer durchaus exakten Arbeit zu tun hat, ist auf den ersten Blick ersichtlich; all die Linien laufen so unregelmäßig, wie das nur auf dem Original sein kann, sie sind gewiß nicht mit Hilfe des Lineals gezogen; jeder wird an der Tafel I seine Freude haben.

Doch das hätte vielleicht mancher andere leisten können; etwas vollständig Neues ist hingegen der Versuch, den Stadtplan durch zwei weitere Darstellungen unserem Verständnis zugänglich zu machen. Das war ein sehr dankenswertes Unternehmen. Denn dieser Teil der Madabakarte ist für den Nichtfachmann einfach ein Bilderrätsel, das manchem selbst nach längeren mühsamen Erklärungen nicht ganz verständlich wird; sie ist „eine als Relief gedachte, aber in bunten Farben roh und flach ausgeführte Komposition". P. Mauritius Gisler hat nun den Versuch einer Rückübersetzung aus dem Flachbilde in die Skulptur unternommen (Tafel II). Man denkt unwillkürlich an das Ei des Kolumbus, wenn man Flach- und Reliefbild nebeneinander hält; durch die originelle Darstellung ist der Plan Jerusalems für viele sicherlich neu entdeckt.

Wenn man nun durch Tafel II genügend kennt, was der Mosaikarbeiter oder vielmehr der Klerus von Madaba darstellen wollte, so dürfte es selbst dem Kenner der heiligen Stadt noch schwer werden, sich auf unserem Stadtplan zwischen all den Gebäuden zurechtzufinden; wir haben nämlich keinen vollständigen, sondern nur einen Spezialplan, eine Kirchenkarte, vor uns. Es war nicht beabsichtigt, alle Straßen und Plätze und hervorragenden Gebäude Jerusalems einzutragen, sondern wie manche Landkarten die Flüsse, Gebirge oder Verkehrswege recht deutlich hervorheben, so will unser Plan nur die Kirchen und kirchlichen Gebäude berücksichtigen, und zwar ohne auf dem Bild eine Lücke zu lassen. So kommt es denn, daß die Kirchen sich berühren, selbst wenn sie in Wirklichkeit ziemlich weit auseinander liegen; man vergleiche nur auf Tafel II die „Kirche zum Gallicantus" in ihrem Verhältnis zur „Kirche beim Teiche Siloah". — Diese Schwierigkeit löst eine dritte Tafel, die ein jedes der Gebäude auf seinen relativen Maßstab zurückführt und an seinen ihm eigenen Orte verzeichnet.

Mit Tafel III ist der Stadtplan der Mosaikkarte vollständig erklärt. P. Mauritius hat im Studium dieses wertvollen Dokumentes viele Vorgänger gehabt; es hat keinen Zweck, die Verdienste des einen auf Kosten des anderen zu erheben; aber das muß hier betont werden, den Nachfolgern bleibt nur noch die Erklärung von Einzelheiten übrig; das Gesamtbild ist durch diese neueste Arbeit dermaßen verständlich, daß jede weitere Bemühung in dieser Richtung überflüssig scheinen mag.

Den drei schönen Tafeln, deren Druck der Kunstverlag Beuron in tadelloser Weise fertiggestellt hat, sind noch 13 Seiten erklärender Text beigefügt; in diesem Begleitwort versucht es der Verfasser, „als Architekt dieses Bild vom Standpunkte des Spezialfaches aus zu erklären". — —

[1] „Jerusalem auf der Mosaikkarte von Madaba. Von P. Mauritius Gisler O. S. B. Mit drei Tafeln in Farbendruck." Das Hl. Land. 56. Jahrgang. 1912. S. 214—227.

Zum Schluß soll noch die **Bedeutung** des Planes an einem konkreten Beispiele erläutert werden. In „Theologie und Glaube" wurde in der letzten Nummer des vergangenen Jahres (S. 839) die Kirche Maria Nova in Jerusalem und ihre Lage erwähnt. Ein Blick auf die Karte von Madaba zeigt uns mit großer Wahrscheinlichkeit, daß sie nicht an der Stelle der jetzigen El-Aksa-Moschee stand, sondern vielmehr auf der östlichen Seite des traditionellen Sion. In den erklärenden Bemerkungen wird angeführt unter Nr. 18: „Eine der drei großen Basiliken Jerusalems. Die Straßenseite zeigt zwischen Malachitpfeilern onyxfarbige Wandflächen; die Torflügel sind Gold. Die Lage am Ende des Korso, nahe beim Sionstor, entspricht auf dem modernen Stadtplan der Stelle der hochgelegenen jüdischen Waisenhäuser westlich vom jetzigen Moghrebinertor. Es ist die berühmte, von Procopius ausführlich beschriebene, auf Kosten Justinians erbaute Neue Marienkirche. Der große Vorhof mit seinen zwei halbkreisförmigen Vorhallen ist auf dem Mosaik aus Raummangel ausgelassen. Befremdend ist, daß hier das große Giebeldreieck nicht, wie sonst bei ähnlichen Monumenten, Goldschmuck, sondern einfach eine perlgraue Fläche mit rehbraunem Fenster zeigt; vielleicht sollte gerade dadurch ausgedrückt werden, daß der Architekturschmuck der eben errichteten Basilika noch rückständig war." Freilich zeigt unser Plan auch auf der Stelle der jetzigen El-Aksa-Moschee eine Kirche. „Der Giebel ist in Gold ausgeführt, in der Längswand wechseln Onyx und Weiß, Purpur, Braun und Perlfarbe. Das Gebäude war wohl kleiner als die St. Annakirche und ist vielleicht die von Theodosius (um 530) und dem gleichzeitigen Breviarius de Hierosolyma gleich nach der Tempelzinne genannte kreuzförmige Kirche."

Die Lage der Kirche „Sancta Maria Nova" macht schon seit manchen Jahren den Topographen Schwierigkeit; ich wage nicht zu behaupten, daß das Problem vollständig gelöst sei, und so ist es leicht begreiflich, wenn die Pilgerschriften bis jetzt dabei verblieben, genannte Kirche auf den Platz der Moschee El-Aksa zu verlegen; denn die gedruckten „Führer" können nicht gleich von vornherein jeder Hypothese Raum gewähren, da ist vielmehr etwas konservativer Sinn notwendig. Aber gewisse Schwierigkeiten wurden schon früher geltend gemacht. Ich erinnere hier nur an die Namen Alphonse Couret und F. de Saulcy;[1] allgemein hielt man am Tempelplatz fest. Eine

[1] So schreibt Alphonse Couret in seinem 1869 erschienenen Buche „La Palestine sous les empereurs Grecs" zwar im Text: „A Jérusalem, la basilique de la Vierge, appelée par les habitants la nouvelle Église, commençait à s'élever à l'une des extrémités de la montagne du Temple"; er fügt aber gleich in einer Anmerkung bei: „Nous cédons, sur ce point, à l'autorité de M. de Vogüé et de M. de Saulcy qui, tous deux, croient retrouver l'église de Justinien dans la mosquée El-Aksa, cependant nous avons peine à croire que l'on ait choisi pour asseoir une basilique, un emplacement en horreur aux chrétiens et qui servait de réceptacle aux immondices de la ville" (S. 181). Der von Couret zitierte De Saulcy muß wohl später seine Meinung etwas geändert haben; denn er schreibt im Jahre 1882 („Jérusalem" S. 98): „A qui serait tenté de reconnaître dans la mosquée actuelle d'El-Aksa . . . un monument musulman qui aurait remplacé l'église de la Purification de la Vierge, bâtie par Justinien, je dirai que Justinien n'aurait pas construit une église orientée du nord au sud." Das nämliche sagt der Franziskaner P. Barnabas Meistermann in seinen New Guide to the Holy Land (S. 147, 148; ich habe nur die englische Übersetzung vom Jahre 1907); er meint, die Apsis der Basilika Justinians mußte notwendigerweise nach Osten gerichtet sein, während die Moschee El-Aksa nach Süden schaut; doch könnten die Kreuzfahrer diese Moschee in eine Kirche verwandelt haben „under the dedication of the Presentation of the Blessed Virgin". Die im

Änderung dürfte erst mit dem Auffinden der Madabakarte eingetreten sein; ich kann hier keine weitere Literatur beibringen, doch wies m. W. der Professor der Topographie an der École pratique d'études bibliques zu Jerusalem, der Dominikaner P. F. M. Abel, in seinen Vorlesungen schon vor Jahren auf die Ostseite des traditionellen Sion hin und zeigte die ungefähre Stelle auf den archäologischen Gängen durch die Stadt kurz nach dem Eintreten durch das Moghrebinertor. Mit Grund kann man annehmen, daß die Professoren der École pratique d'études bibliques die Basilika Justinians nicht auf dem Tempelplatz suchen.[1]

Möge das Gesagte dazu beitragen, die Arbeit des deutschen Benediktiners vom Kloster Maria Heimgang auf dem Sion den weitesten Kreisen zu empfehlen, während die Schlußbemerkungen beweisen (was schon in „Theol. u. Glaube" angedeutet wurde), daß die Identifizierung von Sancta Maria Nova mit El-Aksa nicht die Grundlage ist, auf der man neue Hypothesen aufbauen kann.

Intellektualistische und religiöse Weltauffassung.

Von Universitätsprofessor Dr. Anton Seitz, München.

I. Intellektueller Halt und religiöser Gehalt.

Wer in der Religion die höchste Blüte des menschlichen Geisteslebens erkennt, wird nie darauf verzichten können, sie psychologisch in erster, wenn auch nicht einziger Linie anzuknüpfen an die vornehmste Geisteskraft, welche den Menschen vor allen anderen Geschöpfen auf Erden auszeichnet, an die Vernunft (*νοῦς*, intellectus), und wird sich demgemäß zur noëtischen oder intellektualistischen Religionstheorie hingezogen fühlen. Die Abkehr von derselben ist in größerem Maßstab erst erfolgt seit der Unterschätzung der Tragfähigkeit der menschlichen Vernunft durch den skeptischen Kritizismus Kants und deren Überschätzung durch die idealistischen Spekulationen eines Fichte, Schelling und Hegel. Letztere Schule läßt das Objekt der Religion: Gott unmittelbar herausspringen aus einem dialektischen, d. i. begriffentwickelnden Prozeß der zum vollen Selbstbewußtsein sich erhebenden menschlichen Vernunft. Sie ist das Erbstück

6. Jahrhundert von Justinian erbaute große Basilika hingegen möchte er in die Südostecke des Tempelplatzes verlegen.

[1] Zum Belege sei ein öffentlicher Vortrag von P. Génier O. P. zitiert, den er schon im Jahre 1908 zu Jerusalem hielt und im Jahre 1910 in den „Conférences de Saint-Étienne" veröffentlichte (Paris, Librairie Victor Lecoffre). Der Vortrag handelt über „Un Arabe Patriarche de Jérusalem, saint Élie"; Seite 299 heißt es: „L'Église de la Mère de Dieu, que l'on appelait aussi l'Église neuve, fut bâtie sur la plus haute colline de la Ville sainte. Veuillez regarder attentivement le panorama de Jérusalem, et vous constaterez que le point le plus élevé est celui où se dessinent les coupoles des grandes synagogues. C'est là, de bonnes autorités nous le garantissent, que se dressa le temple merveilleux dont notre patriarche avait jeté les fondements." — Jeder Jerusalempilger, der vom deutschen Pilgerheime, dem St. Paulushospiz, einen Blick auf die heilige Stadt geworfen, wird sich jener beiden gewaltigen Kuppeln der jüdischen Synagogen erinnern; sie können ihm mit großer Wahrscheinlichkeit den ungefähren Platz der Marienkirche Justinians andeuten.

einer zwar hochgespannten, idealen, aber gleichwohl beschränkten Geistesrichtung, welche die Wurzel alles geistigen Lebens lediglich auf ein Wissen zurückführt, sei es in einem absoluten Allgeist, dem durch Hegel wiedererweckten indischen Brahma, sei es im eigenen Menschengeist, dessen Wissen die hellenistische Weltweisheit der sokratischen Schule kurzweg mit Tugend und Frömmigkeit in eins gesetzt hat.

Hegel[1] definiert die Religion als „Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist", in höherem Sinne „Selbstbewußtsein des absoluten Geistes" oder „Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes", nämlich: „Gott ist Bewegung in sich selbst und nur dadurch ein lebendiger Gott". Er „setzt das Endliche sich als ein anderes", als „einen Widerspruch seiner mit sich selbst" gegenüber; da dasselbe jedoch „nur eine Erscheinung ist, — löst es sich selbst auf . . . Dadurch aber ist das Anderssein ganz in Gott entschwunden, und Gott erkennt darin sich selbst, wodurch er sich als das Resultat seiner durch sich selbst erhält". — Otto Pfleiderer[2] gilt „der praktische . . . wie der theoretische Vernunfttrieb" im Menschen als „die innere, menschliche Offenbarung der göttlichen Vernunft, die dem Gegensatz von Ich und Welt als zugrunde liegende Einheit vorauszusetzen ist". — Rud. Eucken[3] spekuliert: In der Religion „umfaßt schließlich eine Idee alle Mannigfaltigkeit: die Idee eines absoluten, zugleich weltüberlegenen und in der Welt wirksamen Geisteslebens. — Demnach bildet den Kern der Religion, daß der Mensch im innersten Grunde seines Wesens in das göttliche Sein gehoben wird, so daß hier das absolute Leben unmittelbar sein eignes Leben werden kann".

Ed. v. Hartmann[4] kritisiert: „Der rein religiöse Kultus auf der Stufe der Immanenzreligion kann kein anderer mehr sein als die andächtige Versenkung des religiösen Bewußtseins in sich selbst, in seinen Inhalt, das religiöse Verhältnis, die reale Einheit mit Gott (223). — Eine aufsteigende Entwicklung des philosophischen (metaphysischen) Monismus von Spinoza durch Fichte zu Schelling, Schopenhauer und Hegel" hat „den Irrtum bestehen" lassen, daß die Religion[5], obschon das bestmögliche Surrogat der Philosophie für die unphilosophische Volksmasse, doch für die philosophischen Köpfe in weit vollendeterer Weise ohne Rest durch Philosophie ersetzt werde", und, abgesehen von dem nebenhergehenden Einschlag aus der Gefühls-

[1] Vorlesungen über die Philosophie der Religion: WW., Bd. 11 (Berlin 1832), S. 128/9, vgl. 121/2.

[2] Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 1896, S. 339; vgl. Aug. Sabatier (Religionsphilosophie, deutsch von Aug. Baur, 1898, S. 14): „Selbstbewußtsein und Welterfahrung . . . finden ihre höhere Einheit in dem Gefühle ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von Gott", dem schlechthinigen Allwesen.

[3] Der Wahrheitsgehalt der Religion, 1901, S. 181, 202; vgl. „Der moderne Mensch und die Religion", 1902 in „Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung", 1903, S. 178: „Der Religion . . . Hauptthese ist keine andere als die Erschließung einer weltüberlegenen Wirklichkeit, die Eröffnung eines neuen Lebensprozesses inmitten unseres Lebens, eine innere Umkehrung der Welt."

[4] Die Religion des Geistes, 1882; vgl. Arth. Drews (Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes, 1906, S. 139, vgl. 25): „Religion ist ein Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen als der immanenten Gottheit, in welcher die menschlichen Funktionen wurzeln, und worauf bezogen sie erst ihre Wirklichkeit und ihren Wert erhalten."

[5] D. i. die positive christliche Offenbarungsreligion.

sphäre, hat sie „die realen Momente des religiösen Prozesses in bloße Phasen des Erkenntnisprozesses aufgelöst und intellektualistisch verflüchtigt" (24 f.). — Die Hegelsche Überspannung des Produktes idealistisch-evolutionistischer Vernunftspekulation zum realen Grund aller Wirklichkeit hat in der Tat die Religion samt der Vernunft sogar aus dem Boden der Wirklichkeit entwurzelt und die Gottesidee als eine Selbstverdoppelung des menschlichen Bewußtseins in der Versenkung rationalistischer Kritik völlig verschwinden lassen. Die Kantsche Hyperkritik hingegen, welche die menschliche Vernunft als total unfähig hinstellt, der Religion eine Brücke zu schlagen vom festen Boden der diesseitigen (immanenten) Wirklichkeit zur jenseitigen (transzendenten) Urwirklichkeit, hat von verschiedenen Seiten her eine gesunde, kritische Reaktion hervorgerufen.

Hegels Verabsolutierung eines menschlichen Gedankengebildes stellt der Atheist Ludw. Feuerbach[1] als eitle Selbstbespiegelung bloß: „Wie der Mensch denkt, wie er gesinnt ist, so ist sein Gott . . . Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen. Aus seinem Gott erkennst du den Menschen, und wiederum aus dem Menschen seinen Gott; beides ist eins. — Gott ist das offenbare Innnere, das ausgesprochene Selbst des Menschen." — Relativ hat Feuerbach ganz recht, nämlich vom Standpunkt der Polemik gegen Hegels immanente Gottheit des Monismus, die nur eine Projektion des menschlichen Ich ist; das gilt jedoch nicht in gleicher Weise vom transzendenten Gott des Monotheismus. — Gegen Kants diktatorische Willkür in der Bestimmung der „Grenzen der bloßen Vernunft innerhalb der Religion" verficht im freisinnigen Lager der Stettiner Lizentiat Jüngst[2] den empiristischen Standpunkt: „Es liegt eine Menge nicht anders als religiös zu bezeichnender Äußerungen vor, die der Religion auch transzendentale Erkenntnis zuschreiben (Religio veritatem habet). Ob diese Äußerungen . . . einer neukantianisch gesiebten Wirklichkeit entsprechen, ist für den Religionsbegriff vollkommen gleichgültig. Es gibt Menschen, denen die Religion Mittel zu objektiver Erkenntnis ist. — Der grundsätzliche Ausschluß der transzendentalen Erkenntnis aus dem Wesen der Religion ist nicht das Postulat eines religiösen Denkens selbst, sondern . . . eines höchst komplizierten . . . philosophisch-kritischen Denkprozesses. — Dem Empiriker aber ist nicht zuzumuten, dessen Resultate a priori als Dogma anzusehen." M. a. W. der Kantianismus darf nicht das Ergebnis seines überaus gekünstelten Systems, welches selbst auf aprioristischen Grundlagen, nämlich der Unerkennbarkeit des Übersinnlichen beruht, als feststehende Erfahrungstatsache ausgeben. Freilich bleibt Jüngst persönlich nicht minder in Kants subjektivistischem Phänomenalismus stecken, wie der evangelische Pfarrer Wilh. Ernst[3], der analog als objektive Tatsache lediglich bezeugt: „In der Theologie ertönt wieder kräftig der Ruf nach Metaphysik", nach einem „haltbaren metaphysischen Unterbau", womit „der Kredit der Religion wiederhergestellt werden soll".

Auf konservativ protestantischer Seite betont insbesondere Karl

[1] WW. VI (Stuttgart 1903), 15.
[2] Protest. Monatshefte 1902, S. 340 ff.
[3] Aufgabe und Arbeitsmethode der Apologetik für die Gegenwart, 1908, S. 34 ff.

Girgensohn[1], daß sich „z. B. von der Gottheit Christi weit mehr auf rein theoretisch-historischer Grundlage nachweisen läßt, als man gegenwärtig anzuerkennen geneigt ist, und daß auch ... der kosmologische und der physikotheologische Gottesbeweis nicht die Verachtung verdienen, welche ihnen gegenwärtig fast allgemein gezollt wird" innerhalb des Protestantismus. Er konstatiert in diesem bereits „Zeichen des wiederauflebenden Interesses für derartige Spekulationen ... zu nachträglicher theoretischer Rechtfertigung des auf praktischem Wege gefundenen Gottesglaubens". Ja, der Rostocker Theologieprofessor Rich. Grützmacher[2] bemüht sich redlich um eine förmliche Rehabilitation der intellektualistischen Methode der Scholastik: „Wir müssen in der Theologie von der pietistischen Methode wieder zurück zur lutherischen. Unsere alten Dogmatiker haben ernstliche intellektuelle Anstrengungen — man denke etwa an ihre Auseinandersetzungen mit den Sozinianern — gemacht, um die Gegner zu überwinden, und erst der Pietismus hat jene unselige Manier aufgebracht, den anderen auch in der Wissenschaft anzupredigen, statt zu widerlegen."

Auf katholischer Seite wurde von jeher die „philosophia perennis" als das von der natürlichen Vernunft auf der soliden Basis der Wirklichkeitserfahrung errichtete, unerschütterliche Bollwerk des religiösen Standpunktes hochgehalten. Auf der breitesten religionsgeschichtlichen Grundlage hat Otto Willmann in seiner epochemachenden „Geschichte des Idealismus"[3] festgestellt, daß von Anfang an in der Kulturgeschichte der Menschheit die „religiöse Spekulation" sich wirksam erwiesen und sogar die profane Weltanschauung befruchtet hat: Eine uralte Weisheit des Orakel- und Mysterienwesens sowie Überlieferung der Priesterschulen hat den Philosophen die Anregung gegeben zu ihren mannigfaltigen Systemen der Welterklärung. Wohl konstatiert Georg Grupp:[4] „Die einseitige Ausbildung des Verstandes entfernt viel mehr von der Religion als ein einseitiges Gemütsleben; ... denn der Verstand wendet sich mit Vorliebe diesseitigen, begrenzten und durchsichtigen Verhältnissen zu", aber die beigefügte Begründung läßt unter der einseitigen Verstandesbildung nicht ein Zuviel, sondern ein Zuwenig an religiöser Richtung und Einrichtung verstehen und beweist erst recht die Notwendigkeit gerade für den Gebildeten, den profanen Verstand besser in den Dienst der Religion zu stellen, in Übereinstimmung mit den unmittelbar vorausgehenden Worten desselben Autors: „Der Wille muß zwar die Glaubensgründe ergänzen, kann aber die Glaubensüberzeugung nicht ersetzen. — Auch der Intellekt muß sich ... dem sich offenbarenden Gott beugen."

Mag die Menschheit auch auf der Suche nach den religiösen Grundwahrheiten in ein Labyrinth von Irrtümern sich verstrickt haben, mag sie ihre metaphysische Naturanlage bald durch überspannten Gebrauch, insbesondere seit dem Verfall der Scholastik, abgestumpft, bald durch fortgesetzten Nicht-

[1] Die Religion, 1903, S. 120; Auch Raoul Richter (Religionsphilosophie, 1912, S. 128) will die teleologische „Anschauung selbst nicht kritisieren", sondern nur ihre „Karrikatur", nämlich „die Absurdität, ... daß alles in der Natur den menschlichen Zwecken dient".

[2] Modern-positive Vorträge, 1906, S. 21.

[3] Bd. I[2] (1907), 2 ff. 17 ff.

[4] Jenseitsreligion, 1910, S. 96.

gebrauch, wie in China und Japan mit ihren in einseitig materielle Kulturbestrebungen versunkenen Völkern, verkümmert haben, so ist sie doch selbst nach Kant von Haus aus metaphysisch-religiös angelegt und fühlt sich innerlich gedrängt, das Religionsgebäude auf einer geistig vertieften Grundlage aufzurichten. Nichts weniger als psychologisch gedacht ist Theob. Zieglers[1] antiintellektualistisches Argument: „Die Frage nach dem Woher der Abhängigkeit, nach dem begrifflichen Wer oder Was des Unendlichen scheint mir ein viel zu Theoretisches und Reflektiertes zu sein. So frägt, so überlegt der fromme Mensch nicht. Auf den Kausalitätstrieb läßt sich der religiöse Glaube nicht gründen." Legt sich nicht in der Alltagserfahrung des praktischen Lebens ungezähltemal dem Menschen, auch dem einfachsten und ungebildetsten, von Kindesbeinen an die Frage nach dem Woher oder Warum und Wohin oder Wozu auf die Zunge? Verfolgt sie ihn nicht unaufhörlich gerade in den grundlegendsten Lebensfragen, den religiösen? Schon das Kind will den Dingen auf den Grund kommen; es will z. B. wissen, wie sein Spielzeug inwendig aussieht, warum gerade dies und nicht jenes geschieht, woher die Außendinge und es selbst gekommen sind. Es fragt weiter und beruhigt sich erst, wenn man ihm sagt: Alles kommt vom lieben Gott und so will und hat es gemacht der liebe Gott! Der dem Kinde vielfach gleichende „Naturmensch" hat sogar weit mehr Verständnis und Hinneigung zum letzten Grund und Ziel alles Seins als der verbildete Kulturmensch, und letzterer selbst vermag seine metaphysisch-religiöse Naturanlage nie radikal zu verleugnen. Selbst Kant[2] muß gestehen: „Daß der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebenso wenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden." Viktor v. Strauß-Torney[3] konstatiert: „Das Kausalitätsprinzip . . . ist dem menschlichen Geist an sich zugehörig und entwickelt sich früh. Schon das Kind in der Wiege, wenn es ein Rauschen hört, sucht mit den Augen dessen Ursache, die es voraussetzt." Jul. Happel[4] berichtet aus dem alten Mexiko: „Nezahualcoiotl, der von den Nationalgöttern sagte, daß diese Bilder aus Holz und Stein weder hören noch fühlen könnten, baute einen Altar al dios no conocido, causa de las causas.

Die immer noch vorherrschende antiintellektualistische Strömung gewinnt ihre Hauptstärke aus Überspannung der Ansprüche des profanen wie religiösen Wissens infolge ungerechtfertigter Verallgemeinerung. Sie leitet zunächst aus dem Triumph vereinzelter wissenschaftlicher Errungenschaften über eine allzu engherzige Theologie die unbedingte Inferiorität aller religiösen Erkenntnis gegenüber der profanwissenschaftlichen ab. Aber sind denn beispielshalber die theologischen Verurteiler Galileis[5] oder einzelne ungeschickte Verfechter des teleologischen Gottesbeweises „die Kirche" oder „die Religion"?

[1] Religion und Religionen, 1893, S. 31.

[2] Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik: WW. IV (Berlin 1903), 367.

[3] Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft, 1879, S. 17.

[4] Die Anlage des Menschen zur Religion, 1877, S. 6; vgl. Oskar Peschel, Völkerkunde[6], 1881, S. 245

[5] Vgl. hierzu besonders die aktenmäßige Darstellung des römischen Astronomen P. Adolf Müller S. J., Galileo Galilei und das kopernikanische Weltsystem, 1909, und überhaupt das überaus klärende Werk des Innsbrucker Universitätsprofessors P. Joseph Donat S. J., Die Freiheit der Wissenschaft[2], 1912.

Hat sich letztere etwa „solidarisch verbunden“ mit irgendwelchem System wechselnder wissenschaftlicher Theorien oder nicht vielmehr bloß mit jener philosophia perennis, welche gerade wegen ihres ewigen, objektiven Wahrheitsfundamentes alle vorübergehenden Systeme subjektiver Profangelehrsamkeit ruhig immer wieder sich selbst begraben lassen kann? Gibt es nicht auch für die Profanwissenschaft „nichts Gefährlicheres“ als Preisgabe der ewig gültigen Grundlagen jeder Wissenschaft, der obersten logischen, metaphysischen und erkenntnistheoretischen Prinzipien und ihrer notwendigen Folgerungen? Darf im Leben wirklich werden, was nicht im Lehrsystem eine hinreichend gesicherte Basis erhalten kann? Kurzsichtige moderne Theologen möchten aus nervöser Angst vor dem unaufhaltsamen Fortschritt der Wissenschaft sich von dieser einen Kirchhoffrieden erkaufen, welcher auf jeden wissenschaftlichen Halt der Religion verzichtet; aber ein solcher Rückzug dient nicht zur Deckung, sondern zur Selbstauslieferung.

Fried. Paulsen[1] plädiert dafür: „Die Kirche sollte aus ihrem unglücklichen Kampf gegen die neuere Kosmologie im 17. Jahrhundert soviel gelernt haben, daß es für sie unter keinen Umständen ratsam ist, sich mit einem wissenschaftlichen System solidarisch zu verbinden . . . Es gibt für eine gute Sache nichts Gefährlicheres als schlechte Beweise.“ Auch Darwin wurde durch verfehlte Beweise für einen intelligenten Schöpfer gegen die Religion überhaupt mißtrauisch. Das „Evangelium ist und hat kein System der Kosmologie und Biologie, es ist die Predigt vom Reiche Gottes, das im Gemüt und Leben der Menschen wirklich werden will“. Aber selbst die feinsinnigen „Protestantischen Monatshefte“[2] erkennen an: „Die kluge katholische Kirche hat mit Recht allezeit das Bündnis mit der Philosophie festgehalten. Durch diejenigen evangelischen Theologen, die es aufgegeben haben, ist ihr und ihrer Kirche Ansehen vermindert worden.“ Sie bestätigen so das Urteil des Dominikaners P. Hieronymus Wilms[3]: „Die Herren wollten Ruhe haben. Da sie mit ihren Lehren vor der Wissenschaft nicht bestehen konnten, so flüchteten sie hinaus, . . . wohin die Wissenschaft angeblich nicht zu folgen vermag, — wie die Katze auf den Baum, wenn ein Rudel Hunde sie verfolgt . . . Hätten diese Verstand, so würden sie abwechselnd unten Wache halten, bis die von Hunger Erschöpfte vom Baume fiele. So ist's mit der Gefühlsreligion. Sie hat sich nicht den Angriffen der Wissenschaft entzogen, geradezu dem Hungertode preisgegeben.“

Über den Mangel eines gesicherten Lehrfundamentes sucht sich die antinoëtische Religionstheorie hinwegzutrösten durch den Hinweis auf die doktrinelle Verknöcherung, welche die Überwucherung des theoretisch-wissenschaftlichen Momentes in der Religion oder die Überspannung des religiösen Wissens anderseits nach sich zieht. Jul. Happel[4] meint: „Die Einsicht, daß die Religion . . . Leben sei, fehlt da, wo man statt in der Religion vorzüglich in der Aneignung theoretischer und praktischer Kenntnisse das wahre Bildungselement der Zukunft sieht. Es gibt ja keine oberflächlichere Auffassung

[1] Einleitung in die Philosophie[11], S. 177.
[2] 1904, S. 43 = Bekenntnis eines ihrer ältesten und eifrigsten Korrespondenten, des Pfarrers Emil Sulze in Dresden.
[3] Der religiöse Mensch im Urteil der Welt, 1909, S. 82.
[4] Die Anlage des Menschen zur Religion, S. 99.

der Religion als die, welche in ihr ein Wissen, eine Lehre sieht. Davon sollte ein Blick in die Anfänge der Religion überzeugen, wo wir letztere am volkstümlichsten und mächtigsten auftreten sehen, solange sie am wenigsten ein Gegenstand des Wissens, Unterrichtens, Philosophierens ist und dennoch das Volksleben nach allen Richtungen durchdringt und durchgeistigt. Haben dagegen vorzüglich die Theologen oder Philosophen die Religion in die Hand genommen, dann ist der ursprüngliche religiöse Trieb in Stillstand gekommen, die von Haus aus lebensfrischen Äußerungen der Religion aber sind mehr und mehr verblaßt, verdorrt, verknöchert. Es soll damit der eigentümliche Wert auch der denkenden Betrachtung der Religion . . . nur auf ein sehr bescheidenes Maß . . . zurückgeführt werden." Theob. Ziegler[1] betont: „Eine Religion der geistig Armen, der Ungebildeten und Ungelehrten ist sie[2] zu Anfang gewesen, und wenn es sich heute anders verhalten sollte, dann wäre das nur ein Beweis, daß sie sich inzwischen selbst untreu geworden wäre", — dann „wäre der Historiker, der die richtigste Kenntnis von den vergangenen religiösen Geschehnissen, der Philosoph, der die klarsten Gedanken über Gott und sein Verhältnis zu der Welt, der Logiker, der die bestgeordnete Zusammenstellung von religiösen Tatsachen und Gedanken hätte und kännte und wüßte, der religiöseste und frömmste Mensch. Man braucht das nur auszusprechen, so ist es auch schon widerlegt".

Während man jedoch die Charybdis eines einseitig überspannten Intellektualismus als Schreckensgespenst sich vor Augen hält, fällt man in die noch schlimmere Scylla der Verflüchtigung alles religiösen Lebens durch die haltlose Verschwommenheit moderner Gefühlsreligion hinein. Doktrinäre Auswüchse mögen vorkommen im praktischen Betriebe eines Religionsunterrichtes, welcher das Herz leer ausgehen läßt, den Kopf aber umsomehr vollpfropft mit toten Formeln, z. B. mit den 613 Gesetzesvorschriften rabbinischer Schulgelehrsamkeit, zu welchen die von Gott durch Moses gegebenen 10 Gebote im Talmud erweitert worden sind, oder mit zahllosen Bibelstellen samt ihrem Fundort, welche zum Zweck der über die Heiligkeit des Lebens gestellten „Bibelfestigkeit" auswendig gelernt werden müssen,[3] oder mit allzu schulmäßigen, über das Begriffsvermögen des schlichten Volkes hinausgehenden Definitionen. Ist aber mit dem überflüssigen Ballast auch der zum Leben nützliche, ja unentbehrliche Bestand der Lehrgrundlagen zu verwerfen? Ist der lebenskräftigen Religion wirklich ein geistiges Armutszeugnis auszustellen, oder ist nicht vielmehr gerade in ihr ein sehr reicher und tiefer Fond religiösen Wissens nachweisbar? War nicht in den ersten Jahrhunderten jeder Bekenner der christlichen Religion ein geborener Apologet, durch katechetische und homiletische Unterweisung weit besser ausgerüstet mit der Kenntnis der Hl. Schrift — auch der alttestamentlichen — und der Glaubensüberlieferung, wie die modernen, durch allerhand profane

[1] Religion und Religionen, S. 22. 21.

[2] Nämlich die Weltreligion des Christentums.

[3] Vgl. Heinr. Denifle, Luther und Luthertum I[2] (1906), 801: Luther „liegt weit nicht so viel am Leben als an der Lehre", weshalb er damit vertröstet: „Wenn schon das Leben nicht so rein ist, kann dennoch die Lehre wohl rein bleiben; ... derohalben lasse das Leben herunter bleiben auf Erden, die Lehre hebe hinauf in den Himmel!"

Lebensinteressen in Beschlag genommenen religiösen Ignoranten? Wann bestand ein innigeres und fruchtbareres Glaubensleben als zur Blütezeit der Scholastik mit ihren unsterblichen theologischen und philosophischen „Summen", deren geistige Höhenluft auch in den weitesten Volksschichten nicht ohne Rückwirkung blieb, wann nahm dasselbe rapider ab als in der Verfallzeit der späteren Scholastik? Wie zersetzend hat der rein gefühlsmäßige Pietismus gewirkt, sobald er nicht mehr zehrte von dem aufgestapelten Vorrat religiöser Geistesbildung der Vorzeit, sondern von der scheinbaren Ignorierung des metaphysischen und dogmatischen Fonds zu dessen tatsächlicher und absichtlicher Eliminierung überging in der Schule eines Harnack? Wann hat der religiöse Indifferentismus weiter um sich gegriffen als in der Ära dieses modernen „undogmatischen" oder vielmehr halbdogmatischen, den Kern des historischen, dogmatischen aushöhlenden, freisinnigen Christentums? Was gefährdet zugleich das sittliche Leben mehr als der Mangel an intellektuellem Halt für das religiöse? Muß nicht geistige Verarmung auch zu moralischer Verelendung führen? Muß nicht schließlich jeder höhere geistige Lebensinhalt verloren gehen, wenn man die von Natur aus zur obersten Leitung sämtlicher Lebensfunktionen bestimmte und von der vollendeten Offenbarungsreligion im Hauptgebote der Liebe „aus allen Kräften" zum Dienste des Höchsten bestellte Vernunft ausschaltet, deren ungeordnete Selbstüberhebung über die Offenbarung des höchsten, absolut vollkommenen Geistes, d. i. Gottes, die Religion der „geistig Armen", d. h. der von Herzen Demütigen bloß in die gebührenden Schranken weisen will?

Eine besonnene, universal gerichtete Religionskritik hält zwischen den Extremen des Intellektualismus und Antiintellektualismus die wahre Mitte: Die Religion hat zwar hauptsächlich auszugehen von der vornehmsten geschöpflichen Geisteskraft, der Vernunft, als ihrer solidesten Grundlage, aber nicht ausschließlich darin aufzugehen oder deren Anforderungen über das Vermögen des einzelnen zu überspannen. Deshalb verlangt auch P Christ. Pesch S. I.[1] als intellektuelle Vorstufe des religiösen Glaubens „nicht die höchstmögliche menschliche Erkenntnis – sonst wäre die Gewißheit ein ausschließlicher Vorzug der gebildetsten und logischsten Denker" –, sondern bloß die „reflexionslose Gewißheit" des praktischen Hausverstandes, je nach den konkreten Lebensumständen.

Es ist Ed. v. Hartmann[2] recht zu geben: „In dem Anspruch, daß die Philosophie oder die Dogmatik die Religion ersetzen solle, ist nicht mehr Sinn als in dem gleichwertigen, daß die Nationalökonomie das nationale Wirtschaftsleben, oder die Astronomie den Umlauf der Gestirne, oder die Ästhetik die Kunst, oder die Nahrungsmittellehre die Nahrung ersetzen solle. Die religiöse Weltanschauung ist ein unentbehrlicher und wesentlich mitbestimmender Faktor für das religiöse Leben; sie ist, wenigstens für das Bewußtsein, der Ausgangspunkt des religiösen Lebens, und darum sind die auf ihre Ausbildung im religiösen Interesse gerichteten intellektuellen Funktionen nur mittelbare, sekundäre Funktionen[3], insofern sie ledig-

[1] Theolog. Zeitfragen, 5. Folge 1908, S. 70 ff.

[2] Die Religion des Geistes, a. a. O.

[3] Der scheinbare Widerspruch zwischen „Ausgangspunkt des religiösen Lebens" und – nicht primäre, sondern – „sekundäre religiöse Funktionen"

lich darauf abzielen, die unmittelbaren, primären religiösen Funktionen zu fördern, und darum bleiben diese letzteren immer wieder der wahre und eigentliche Inhalt des religiösen Lebens" (23 4). Gegenüber jener Überspannung des Intellektualismus, wonach „der Glaube an die bestimmte religiöse Weltanschauung zum unmittelbaren Maßstabe der Religiosität wird", und „der Grad der Eingeweihtheit und Vertrautheit mit allen Einzelheiten und Feinheiten des theologischen Systems maßgebend wird für den Grad der Heiligkeit des Frommen" (21)[1], haben wir uns damit zu bescheiden: „Die Wissenschaft bewährt sich als der beste Freund und providentielle Helfer der Religion" (15).

Fern von jeder Einseitigkeit urteilen Konr. v. Orelli:[2] „Ein bloß verstandesmäßiges Bewußtsein von einem Unendlichen, Absoluten, Ewigen" ist „noch nicht Religion". Dem Philosophen wird man „erst dann" Religion zuschreiben können, „wenn dieser Gott, den er durch umständliche logische Arbeit gefunden hat, mit unmittelbarer Gewißheit von ihm empfunden[3] und für sein Leben Autorität geworden ist", und Wilh. Schmidt[4]: „Religion ist beides, cognoscere und colere deum, aber nicht als ein Nebeneinander, sondern als ein In- und Miteinander, ja als ein Durcheinander beider. Erst im colere weitet und vertieft sich der Blick in das Wesen Gottes, und ein so bedingtes cognoscere ist zugleich unmittelbar der innerlichste und umfassendste Kult, für den es keine Ressortgrenzen gibt, denn Kopf und Herz sind in ihm eins. — Kommt man erst zur praktischen Erklärung der Religion, nachdem man an ihrer theoretischen Erklärung in jedem Sinne irre geworden ist, so muß sie versagen. So gewiß die Religion eine im eminentesten Sinne praktische Angelegenheit des Menschen ist, so gewiß kann sie auch das nur sein, wenn und weil sie auf Wahrheit beruht."[5]

II. Kausaler (metaphysischer) und religiöser Naturtrieb.

Das Verhältnis zwischen den tiefsten Wurzeln des Wissens und Glaubens bedarf noch einer gründlicheren Beleuchtung. Kausaler und religiöser Naturtrieb sind zwar wegen ihrer nahen Berührung leicht miteinander zu verwechseln[6], aber doch objektiv gegen einander abzugrenzen ungeachtet mancher verfehlter Versuche. Oskar Peschel[7] meint: „Auf allen

verschwindet bei der Erwägung, daß dieselbe religiöse Erkenntnis unter dem theoretischen Gesichtspunkt einer erkenntnistheoretischen Grundlage als „Ausgangspunkt" und „nur" unter dem praktischen Gesichtspunkt der Unterordnung des Mittels unter das Ziel als bloß „sekundäre Funktion" des religiösen Lebens bezeichnet werden kann.

[1] Vgl. oben S. 199[1].

[2] Allgemeine Religionsgeschichte I² (1911), 2.

[3] Diesen Rückstand der protestantischen Gefühlstheorie mit ihrer subjektiven Glaubenszuversicht müssen wir ablehnen.

[4] Der Kampf um die Religion, 1911, S. 199 f. 269.

[5] Gegen den „gelesensten Wortführer der sogen. neukantianischen Richtung" Friedr. Albert Lange.

[6] Psychologisch motiviert Arth. Drews (Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes, 1906, S. 20) diese Verwechslung mit der Grundanschauung, „der Mensch flüchte sich nur deshalb in eine übernatürliche Sphäre, weil er oft gerade in den entscheidendsten und wichtigsten Punkten eine natürliche Ursache nicht zu entdecken vermöge".

[7] Völkerkunde⁵, 1881, S. 244.

Gesittungsstufen und bei allen Menschenstämmen werden religiöse Empfindungen stets von dem gleichen inneren Drang erregt, nämlich von dem Bedürfnis, für jede Erscheinung und Begebenheit eine Ursache oder einen Urheber zu erspähen." — „Erregt" werden sie in Wirklichkeit nur im Sinne von „angeregt", nicht „verursacht", weil religiöser und Ursachendrang sich nicht decken. Vorsichtiger drückt sich Friedr. Ratzel[1] aus: „Die Religion hängt überall mit dem Bedürfnis des Menschen zusammen, für jedes Geschehene eine Ursache oder einen Urheber zu erspähen. Ihre tiefsten Wurzeln berühren sich mit denjenigen der Wissenschaft." — Der Lizentiat E. G. Steude[2] unterscheidet: „Die Spekulation[3] sucht einen letzten Grund, in welchem eine befriedigende Lösung des Welträtsels gefunden wird, sie will alle Widersprüche des Geschehens . . . erklären und dadurch dem denkenden Geiste Genüge tun. Der religiöse Trieb sucht eine letzte Ursache, die nach bestimmten Zwecken handelt, und welche ihn durch die Widersprüche des Lebens hindurch befriedigt. Beide Teile können sich fördern; nicht aber sind sie organisch verbunden, so daß einer den anderen ausschließlich bedingt." Falsch ist hier 1. die Auflösung des Kausalgesetzes in das Widerspruchsgesetz; 2. die widernatürliche Auseinanderreißung der theoretischen Denk- oder Lehr- und der praktischen Lebensbedürfnisse: Auch der Kausaltrieb hat ein praktisches Lebensziel und der religiöse eine erkenntnistheoretische Grundlage. Richtig ist aber die Beobachtung, daß beide an sich oder ideal auf einander hingeordneten Naturtriebe real oder unter den konkreten Umständen einer beschränkten, irrtumsfähigen menschlichen Vernunft unabhängig voneinander, ja gegeneinander sich entfalten können. Es gibt tiefreligiöse Menschen, bei denen der kausale und überhaupt metaphysische Naturtrieb äußerst schwach veranlagt oder durch widrige äußere Verhältnisse sehr wenig entwickelt ist[4], aber auch irreligiöse Menschen, deren Kausalitätsbewußtsein auf profanem Gebiete sehr stark, auf religiösem hingegen gar nicht ausgeprägt ist wegen erkenntnistheoretischer Vorurteile des mechanischen Monismus bzw. Empirismus, Positivismus, Kritizismus, Agnostizismus und verwandter Richtungen. Solche abnorme, wenn auch noch so häufige Entgleisungen dürfen freilich das normale Verhältnis zwischen religiösem und kausalem Bewußtsein nicht übersehen lassen.

Der Theologieprofessor Dr. Karl Beth[5] in Wien entrichtet anfänglich der protestantischen Wertgefühlstheorie den herkömmlichen Tribut: „Der Gottesbegriff kann durch kausale Betrachtung nahegebracht werden, aber die religiöse Hinwendung zu dem Gegenstand dieses Begriffes, zu Gott selbst gehört einer anderen Sphäre des menschlichen Seelenlebens, dem Gemüte zu. — Religion ist nicht zuerst Welterkennen und Weltauffassung, sondern sie ist zuerst Lebensauffassung und Lebensverständnis und Leben selbst", korrigiert sich jedoch dahin: „Dennoch zeigt sich sofort, daß auch diese eigentliche religiöse Regung . . . nicht ohne die kausale Erwägung zustande kommen kann und daß der denkende Kausalprozeß schon in seinem Anfang einen Zug aufs Transzendente in sich birgt. — Daher ist im letzten

[1] Völkerkunde I (1888), 32.
[2] Ein Problem der allgemeinen Religionswissenschaft, 1881, S. 77.
[3] D. i. die Betätigung des Kausalitätstriebes.
[4] Vgl. oben S. 200/201.
[5] Urmensch, Welt und Gott, 1909, S. 12 ff.

Grunde doch das Denken, und speziell die Idee eines transzendenten geistigen Faktors die conditio sine qua non aller Religion. Der Mensch als denkendes Geistwesen ist für die Religion disponiert und kann vermöge seines Gemütes und Willens dieser Disposition folgen." — Ein erfahrungsgemäßer Vergleich zwischen kausaler oder metaphysischer und religiöser Disposition lehrt das Überwiegen letzterer, weshalb Friedr. Paulsen[1] gesteht: „Die Lehrgebäude der Philosophen, die Theorien der Gelehrten, die[2] Systeme der Theologen vergehen, indes die großen Symbole[3] bleiben, wie die Sterne des Himmels." Wirklich dauernden Bestand haben freilich nur jene Glaubenssymbole, die einer soliden wissenschaftlichen Grundlage nicht entbehren oder wenigstens nicht widersprechen.

Die metaphysische Naturanlage des Menschen unterscheidet sich von der religiösen wesentlich dadurch, daß sie in erster Linie auf theoretisches, profanes wie religiöses Wissen abzielt, während die religiöse Naturanlage in Theorie und Praxis sämtliche Kräfte der menschlichen Natur auf ihren Urgrund und ihr Endziel im tiefsten und umfassendsten Sinnes des Wortes konzentriert und hierzu die metaphysische, durch die Erkenntnistheorie auf ihre objektive Verlässigkeit geprüfte Geistesrichtung an erster Stelle in ihren Dienst nimmt. Das gemeinsame Ziel, zur absoluten Urwirklichkeit vorzudringen, verfolgen beide, nur in verschiedenem Umfang und mit verschiedenen Mitteln, die religiöse Naturanlage auch mit übernatürlichen, die metaphysische mit rein natürlichen Mitteln, und zwar solchen, welche das mehr oder minder dämmernde Erkennen des religiösen Glaubenstriebes zum klaren, reflektierten Wissen exakter, wenn auch gleich allem menschlichen Wissen nur bruchstückartiger Glaubenswissenschaft erheben. Der metaphysischen Naturanlage gegenüber muß die Eigenart und der umfassende Charakter der religiösen gewahrt bleiben.

Auch Arth. Drews[4] will sich nicht verschließen „der Tatsache, daß die Philosophie es eben mit der Befriedigung des Erkenntnistriebes, die Religion dagegen mit der Erlösung des ganzen Menschen, als denkenden, fühlenden und wollenden, zu tun hat. Religion ist praktisches, Philosophie dagegen theoretisches Selbstbewußtsein[5]". Als „Erlösung des ganzen", auch des „denkenden Menschen" schließt die Religion das theoretische Moment nicht aus, sondern ein, wie auch die Philosophie in praktischer Lebensweisheit ihre Krönung und Vollendung findet. Drews vermag nicht einzusehen, „warum es eine ‚philosophische Religion' nicht sollte geben können . . . Vielmehr läßt die Forderung des menschlichen Geisteslebens . . . als höchstes Ideal gerade eine solche religiöse Weltanschauung erscheinen, die in keinem Punkte der theoretischen Weltanschauung widerspricht, ohne dabei die berechtigten Forderungen des Erlösungswillens unerfüllt zu lassen".

Schon der orthodoxe Theologe A. Dorner[6] hat aufrichtig beklagt:

[1] Einleitung in die Philosophie[11], S. 357.
[2] — von diesen abhängigen.
[3] — Bekenntnisse des religiös-sittlichen Glaubens.
[4] Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes, S. 161.
[5] — Gottes, welcher nach Drews' monistischer Grundanschauung sich decken soll mit dem Selbst oder verborgenen Wesenskern des Menschen.
[6] Grundriß der Religionsphilosophie, 1903.

„Gerade das ist in der Gegenwart nicht gebührend beachtet, daß die Religionsphilosophie im Zusammenhang mit der Metaphysik steht" (25). Und doch, „je klarer das religiöse Bewußtsein sich gestaltet, um so mehr geht die religiöse Vorstellung von der Gottheit in bewußte metaphysische Erkenntnis Gottes über (51). Es kann auch eine philosophische Religion als die innerste Form des Gottesbewußtseins geben (52)." — Die „Erfahrung, Offenbarung setzt doch voraus, daß sie Wahrheit und nicht Illusion enthalte; und wenn man sie prüfen will, . . . wird sie selbst wieder metaphysische Erkenntnis (53). — Daß aber die Religion in Metaphysik aufgehe, wenn alle Vorstellungen wissenschaftlich geklärt werden, ist deshalb nicht richtig, weil die Beziehungen zu dem Absoluten noch andere als die des bloßen Erkennens sein können (51/2)".

Nach Wilh. Bousset[1] „bleibt die Ansicht zu Recht bestehen, daß wir es in der Religion mit einer zentralen, primären Funktion des menschlichen Personenlebens zu tun haben, die wir zunächst nicht ableiten, auch nicht auf eine Kategorie des menschlichen Geisteslebens: Denken, Fühlen, Wollen zurückführen können, sondern in sich selbst zu verstehen haben". — Karl Girgensohn[2] legt bei der Untersuchung der Religion das Hauptgewicht darauf, daß „sie sich innerhalb der gewöhnlichen Funktionen des menschlichen Geistes vollzieht . . . Sie tritt nicht etwa als ein eigentümlich organisiertes viertes Seelenvermögen neben Denken, Fühlen und Wollen. — Der Glaube . . . hat keinen gesonderten Geschäftskreis, wie die einzelnen sogenannten Organe, sondern umfaßt das gesamte geistige Leben des Menschen, soweit dasselbe auf seine persönliche Stellung zu Gott bezogen wird". — Dieser zentrale Charakter der religiösen Naturanlage bedingt jedoch keine Nebenordnung, sondern eine Überordnung über die verschiedenen Seelenvermögen und überhaupt Wesenskräfte, als Zielbestimmung des ganzen Menschen, zu welcher sich diese verhalten wie die Mittel zum Zwecke. Deshalb ist unrichtig Girgensohns Beantwortung der Frage: „Gehört die Religion zur formalen Organisation des Geistes oder zu den im Verlaufe des Lebens durch Erleben gewonnenen Geistesinhalten? — Selbstverständlich . . . zu letzteren", weil erstere ein „viertes Seelenvermögen neben Denken, Fühlen und Wollen" voraussetzte.

„Die Religion ist eine angeborene Naturanlage des menschlichen Geistes" heißt nicht: Dessen Grundkräfte bilden Erkenntnis, Wille, eventuell auch Gefühl — und Religion, sondern bloß die zwei bzw. drei erstgenannten, jedoch mit einer eigentümlichen, naturgemäßen Neigung oder Richtung ihrer Betätigungsweise. Der Urheber des menschlichen Geisteswesens hat nämlich in dieses den Naturtrieb eingesenkt, sich mit allen verfügbaren Kräften in der Richtung auf ihn selbst zu betätigen: nicht bloß der Außenwelt sich zuzukehren und in die eigene Innenwelt zu versenken, sondern auch über den Mikro- und Makrokosmos sich emporzurichten und zurückzuwenden zu dem welterhabenen Urgrund und Endziel alles Seins.

[1] Das Wesen der Religion, 1903, S. 10.
[2] Die Religion, ebd. S. 55.



Concursus praevius und Concursus simultaneus.

Von Michael Bäuerle Ord. Cap., Straßburg.

Eine der schwierigsten Fragen in der Psychologie ist die Frage: Welche Art der Indifferenz ist zur Willensfreiheit erforderlich?

Mit dieser Frage hängt eine andere, die in der Theodizee behandelt wird, aufs engste zusammen: Ist der göttliche Concursus, der auch zum freien Willensakte notwendig angenommen werden muß, ein praevius oder nur ein simultaneus? Je nachdem diese beiden Fragen beantwortet werden, gestaltet sich die Stellungnahme in der vielumstrittenen Gnadenlehre, wo es sich um die Frage handelt, wie Gott durch seine Gnade zu den übernatürlichen freien Akten mitwirkt.

Über diese drei Fragen sind in den letzten drei Jahrhunderten schon Tausende von Büchern geschrieben, aber bis heute ist in dieser dreifach schwierigen Sache unter den katholischen Philosophen und Theologen noch keine Einigkeit erzielt worden; ja viele Fachgelehrte sind der trostlosen Ansicht, daß über die Beantwortung dieser drei Fragen niemals Übereinstimmung erzielt werden könnte, weil es sich um Geheimnisse handle.

2. Was die Gnadenlehre betrifft, so gibt es allerdings dort Geheimnisse; aber daß der Concursus Dei naturalis und die Willensfreiheit des Menschen Geheimnisse sein sollten, können wir im Ernste nicht glauben; die gesunde scholastische Philosophie weist beide strikte nach, ohne dabei auf die übernatürlich geoffenbarten Geheimnisse rekurrieren zu müssen. Finden sich also bezüglich dieser beiden philosophischen Wahrheiten Geheimnisse, dann liegt der Schluß nahe: Diese angeblichen Geheimnisse sind durch die theologischen Gnadensysteme konstruiert worden.

Dr. Specht[1] sagt darüber sehr treffend: „Die Theorien des Thomismus und Molinismus haben ihre Bedeutung besonders für die Gnadenlehre, wo es sich um die Frage handelt, wie Gott durch seine Gnade zu den übernatürlichen Handlungen mitwirkt, allein sie werfen ihre Schatten auch auf die Schöpfungslehre zurück, wo das Verhältnis der göttlichen Mitwirkung und der geschöpflichen Freiheit hinsichtlich der natürlichen Handlungen in Frage kommt."

Specht sagt sehr richtig, die Theorien des Thomismus und Molinismus werfen ihre Schatten auch auf den Concursus Dei naturalis zurück; sie verdunkeln demnach diese natürlichen philosophischen Wahrheiten. Das ist ein sicherer Beweis, daß jene Theorien nicht richtig angewendet wurden, denn bei richtiger Anwendung werfen sie Licht auf diese zwei philosophischen Streitfragen.

3. Der Thomismus faßt den Concursus Dei naturalis im Sinne eines Concursus praevius auf. Der freie Wille des Menschen bedürfe nämlich, damit er von der Potenz in den Akt übergehen oder aus der Indifferenz heraustreten könne, einer der eigenen Tätigkeit vorausgehenden Bewegung (praemotio physica) von seiten Gottes, unter deren Voraussetzung der Mensch ganz sicher, aber gleichwohl frei die Handlung vollbringe,

[1] Lehrbuch der Dogmatik Bd. I, § 34, S. 194.

weil Gott die geschöpflichen Ursachen ihrer Natur entsprechend bewege, also die freien Ursachen frei vorausbewege.

Diese Vorausbewegung sei jedoch nicht der Zeit, sondern nur der Kausalität und der Natur nach ein Concursus praevius.

Die subjektive Indifferenz des freien Willens erscheint bei dieser Fassung des göttlichen Konkurses nur als eine passive oder rezeptive.

4. Der Molinismus dagegen faßt den göttlichen Konkurs im Sinne eines Concursus simultaneus auf und verlangt zur Willensfreiheit die aktive subjektive Indifferenz. Die göttliche und die freie geschöpfliche Ursache treten hier gleichzeitig auf; Gott bietet nämlich dem freien Willen seine Mitwirkung oder Beihilfe im allgemeinen an, d. h. für jede der möglichen Handlungen, für welche er sich entschließen kann. Nach dieser Fassung ist es dann der freie Wille des Menschen, welcher den göttlichen Einfluß determiniert und spezifiziert. Nur bei dieser Fassung des göttlichen Konkurses sei einerseits die Freiheit gewahrt und anderseits falle die Sünde nicht auf Gott zurück, sondern nur auf den menschlichen freien Willen.

5. Auf die Einwendung der Thomisten: „Nach der molinistischen Fassung des göttlichen Konkurses käme eine Tätigkeit zustande ohne direkte Abhängigkeit von Gott", antworten die Molinisten: Keineswegs; denn die Selbstbestimmung sei kein von der freien Handlung verschiedener Willensakt, sondern der freie Willensakt selbst, zu welchem der Wille durch die indifferente dargebotene Beihilfe Gottes befähigt war und welchen er unter der aktuellen Beihilfe Gottes setze.[1]

6. Wir erlauben uns die Frage: Bedarf der Willensakt als freie geistige Tätigkeit eines Zeitverlaufes? Auch die entschiedensten Molinisten müssen antworten: Nein, der freie Willensakt als solcher geschieht in instanti. Ist nun aber jene Selbstbestimmung von der freien Handlung nicht verschieden, sondern der freie Willensakt selbst, dann ist eine Tätigkeit ohne direkte Mitwirkung Gottes gesetzt worden. Diese Objektion ist nicht gelöst, sondern von den Molinisten selbst bestätigt und verifiziert.

7. Ein ähnliches Geschick erfährt die folgende Objektion: Wenn Gott nicht zum bösen und sündhaften Willensakte mithelfen dürfe, dann darf er auch nicht mithelfen zum guten Willensakte, welcher dem bösen gegenüber steht; denn jedem sündhaften Akte steht ein pflichtmäßiger guter Akt gegenüber, der gesetzt werden sollte, aber unterlassen wurde.

Gutberlet antwortet auf diese Einwendung, die er sich selbst macht: „Aber man sagt, wenn Gott den Widerspruch mit dem Gesetze nicht wirkt, dann auch nicht den Einklang mit demselben; er ist dann nicht mehr Urheber der sittlichen Güte. —

Allerdings; aber weil es leichter ist zu sündigen, als Gutes zu tun, darum muß Gott mehr die guten als die schlechten Handlungen beeinflussen" (Gutberlet, Theodizee, § 4, S. 206). Damit hat diese thomistische Objektion keine Lösung, sondern eine Bestätigung gefunden.

8. Wollen wir eine Lösung dieser unlösbaren Schwierigkeiten finden, dann müssen wir die natürlichen guten Willensakte in zwei Klassen einteilen, nämlich in pflichtige und nichtpflichtige. Diese Einteilung dürfte wohl von jedem katholischen Philosophen und Theologen angenommen werden.

[1] Cf. Lehmen, Theodizee, 3. Kap., S. 756; Pesch, Prael. dog. t. II, p. 271 sqq.

Auch der Ungläubige erkennt Pflichten des Naturgesetzes und öfters treten diese erkannten Pflichten entscheidend an seinen freien Willen heran. Einem ungläubigen Manne fällt z. B. ein Kind in das Wasser; er erkennt die Pflicht, das Kind vom Tode zu retten, und er zögert keinen Augenblick, sie zu erfüllen. Dieses ist doch ohne Zweifel ein pflichtiger natürlich guter Akt.

Der Ungläubige setzt aber außerdem noch viele andere natürlich gute Akte, zu deren Setzung er gar nicht verpflichtet ist; z. B. er gibt Almosen zu guten Zwecken, er nimmt aus freien Stücken ein Waisenkind in sein Haus auf und läßt es gut erziehen, usw. Dieser Art nichtpflichtiger natürlich guter Akte steht nie ein böser Akt gegenüber, nur den pflichtigen Akten stehen böse gegenüber. Halten wir das fest im Auge, dann ergibt sich die Antwort auf die beiden Streitfragen in folgender Weise:

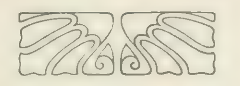
9. Bei den pflichtigen natürlich guten Willensakten ist tatsächlich der notwendige göttliche Konkurs ein Concursus praevius und die Indifferenz des freien Willens erscheint hier als eine subjektive passive oder besser rezeptive; denn der Wille muß sich hier zu einer Wahl zwischen natürlich Gut und Bös entscheiden, er kann die Wahl nicht unterlassen, ja nicht einmal aufschieben, das erkannte hic et nunc verpflichtende Gesetz drängt zur Wahl. Diesen pflichtmäßigen natürlich guten Akt nicht setzen, ist schon der natürlich böse Akt, welcher diesem pflichtigen guten Akte gegenüberstand.

Selbst Gutberlet, welcher diesen Concursus praevius und die thomistische passive Indifferenz des freien Willens mit aller Schärfe bekämpft, gibt doch willig zu: „Bestimmt wird aber der freie und nur durch Unendliches zu bewältigende Wille nur durch das unendliche Gut, durch die Pflicht" (Gutberlet, Ethik und Naturrecht, Seite 148, n. 4b).

In diesen wenigen, aber inhaltreichen Worten gibt der scharfsinnige Gegner des thomistischen Standpunktes sowohl den Concursus praevius, als auch die passive Indifferenz des freien Willens zu in Rücksicht auf die zur Wahl nötigende Pflicht. Wir sind genötigt, hier beizustimmen.

10. Aber wir sind ebenso genötigt, auch den Concursus simultaneus und die aktive subjektive Indifferenz des freien Willens anzunehmen und zwar für alle nichtpflichtigen natürlich guten Akte; denn bei Setzung oder Unterlassung dieser Art von guten Willensakten kann wohl die Aussicht auf Belohnung ein Antrieb sein, aber keine Determination, der Wille bestimmt sich selbst zur Setzung oder zur Unterlassung, zu diesem oder zu jenem freigestellten natürlich guten Akte, die göttliche Mitwirkung steht ihm als Concursus simultaneus zu Gebote. Der Wille besitzt hier tatsächlich die aktive subjektive Indifferenz ad utrumlibet im molinistischen Sinne.

Wie es sich mit der Sünde verhält, ist besonders zu untersuchen.



Zur feierlichen Erneuerung des Taufbundes. Kommuniontag oder Firmtag? Ritus.

Von Pfarrer Dr. Zisterer in Eriskirch am Bodensee.

In Jahrgang 4, Heft 8 (1912), S. 623–631 erschien von mir ein Aufsatz: Zur feierlichen Kommunion der Entlaßschüler, welcher einen von Pfarrer Dr. Hafen im gleichen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 556 ff. ausgesprochenen Gedanken betr. feierliche Erneuerung des Taufbundes durch die Entlaßschüler weiter zu begründen versuchte. Nun hat inzwischen Jakob Linden S. I. im 3. Jahrgange dieser Zeitschrift S. 745 f. einem anderen Gedanken Ausdruck gegeben, die Erneuerung des Taufbundes auf den Zeitpunkt der Spendung des hl. Sakramentes der Firmung zu verlegen.[1] Er hat ihn (a. a. O. S. 745 f.) mit folgender Begründung eingeführt:

„Einen wichtigen Teil der Feier bildet die Erneuerung des Taufbundes, durch die das Kommunionkind selbst bekräftigen soll, was es früher durch den Mund des Taufpaten Gott und der Kirche versprochen hat. Diese ist freilich bei einem Achtjährigen fast bedeutungslos; denn sie setzt eine gewisse Reife des eigenen Urteils voraus, die erst nach einem gründlichen Religionsunterricht vorhanden sein kann.

Ein achtjähriges Kind ist noch völlig unmündig und kann über die Wahrheit des Christentums und der katholischen Kirche sich gar kein selbständiges Urteil bilden. Darauf läßt sich erwidern, daß dies auch bei einem zehn-, ja zwölfjährigen Kinde der Fall sei; denn die Begründungsfragen im Katechismus haben bekanntlich alle ein Sternchen, sind also für Kinder von zwölf- bis vierzehn Jahren bestimmt. Die Erneuerung des Taufbundes dürfte daher in Zukunft besser einer anderen Feier zugeteilt werden, zu der sie ihrer Natur nach in engerer Beziehung steht. Da sie der Akt ist, durch den das in religiöser Hinsicht mündig gewordene Kind seine Hingabe an Gott und die Kirche öffentlich bekundet, so gehört sie vorzüglich zu jenem Sakrament, das dem in der Taufe empfangenen Gnadenleben eine gewisse Vollendung verleiht, den Getauften in die Zahl der Streiter Christi einreiht und ihn zum offenen Bekenntnisse seines Glaubens stärkt, zur hl. Firmung. Hier wäre auch eine erhöhte Feierlichkeit durchaus angebracht; sie würde den jungen Christen, der nach Abschluß der Kindheit ins öffentliche Leben eintritt – denn das ist jetzt wohl der geeignetste Zeitpunkt für die Spendung der Firmung – zu einem mutigen Bekenntnis seines Glaubens begeistern und mächtig beitragen, ihn gegen die nun an ihn herantretenden Gefahren zu stärken. Der geistliche Ritterschlag ist gewiß keiner geringeren Feierlichkeit wert als der frühere weltliche."

Etwas zurückhaltender äußert sich hierüber J. B. Umberg in dem Aufsatze: „Der moderne Katholik und die Firmgnade" in folgender Weise:[2]

„So könnte die Firmung manchmal vielleicht jene übernatürlich-psychologisch so bedeutsame Rolle übernehmen, welche in vielen Gegenden bislang der ersten heil. Kommunion zugewiesen war: Grenzmarke zu sein beim Übergang von der Volksschule ins Leben, vom Knaben- ins Jünglingsalter. Ja diese Rolle entspricht so ganz und gar dem Wesen des Firmsakramentes: es ist ja der Ritterschlag, dem Christen in hl. Stunde erteilt von einem Nachfolger der Apostel, der Ritterschlag, erteilt dem

[1] Der Artikel kam mir erst nach Abfassung meiner ersten Arbeit im 8. Heft des 4. Jahrgangs zu.

[2] In Stimmen aus Maria-Laach, Jahrgang 1911 I S. 534.

jungen Leben, das hinausstürmt voll Mut und Tatendrang, die Schlachten Christi zu schlagen."

Die Vorschläge sind trotz der Richtigkeit des Grundgedankens, der ihnen zur Seite steht, praktisch dennoch kaum durchführbar. Denn bei dem großen Umfang der meisten deutschen Diözesen ist es kaum möglich, das hl. Sakrament der Firmung den einzelnen jungen Christen erst nach Abschluß der Kindheit – nach dem alten römischen Rechte müßte man sagen nach Abschluß des Knaben- bezw. Mädchenalters (vgl. Linden a. a. O. S. 742) – zu spenden. Bisher wurde vielfach schon mit dem 11. Lebensjahre die heilige Firmung gespendet und bis zu dem 16. Lebensjahre ohne Rücksicht auf die Unterscheidung der Geschlechter ausgedehnt. Somit fällt terminus a quo und ad quem weit vom Alter der abgeschlossenen pueritia oder der gesetzlich festgelegten Unterscheidungsjahre weg.

Sodann wäre es wegen des großen concursus von Firmlingen an einer Firmungsstation, bei welcher sich mehrere Landgemeinden zusammenfinden, untunlich, im Zusammenhange mit dem heiligen Akte der Firmung das Taufgelübde abzulegen. Das Ablegen desselben vor oder nachher in den einzelnen Gemeinden würde aber der Wichtigkeit und Feierlichkeit fraglicher Handlung in dieser Gestalt wesentlich Abtrag tun. Eher ginge es noch an, die Erneuerung des Taufgelöbnisses vor Empfang des Firmsakramentes als Akt der Vorbereitung ein oder mehrere Tage vorher vornehmen zu lassen, wie diese Praxis eine Ansprache an die Firmlinge von Dr. Meunier in der Wochenschrift für homiletische Wissenschaft und Praxis V. Jahrgang Nr. 37, S. 218 f. voraussetzt. Allein auch dieser Handlung fehlt die nötige Feierlichkeit.

Schließlich bleibt es immerhin doch fraglich, ob man mit einem althergebrachten christlichen Brauche brechen soll, indem man die Erneuerung der Taufgelübde vom feierlichen Empfange der hl. Kommunion trennen will? Sind dringende Gründe für eine derartige Änderung der bisherigen kirchlichen Praxis vorhanden? Diese Frage dürfte schwerlich bejaht werden müssen.

Gewiß hat, wie bereits zugegeben wurde, der Gedanke an sich viel für sich. Die beiden hl. Sakramente Taufe und Firmung stehen ja im innigsten Verhältnisse zueinander, indem „letzteres dem in ersterem empfangenen Gnadenleben eine gewisse Vollendung verleiht" (vgl. Linden a. a. O. S. 745). Ganz besonders „verleiht aber die Firmung die Kraft, den Glauben zu bekennen", wie Umberg in dem sehr zeitgemäßen Aufsatze: „Der moderne Katholik und die Firmgnade"[1] überzeugend nachgewiesen hat. Allein gerade dieser Umstand dürfte bei Empfang des Firmsakramentes die förmliche Erneuerung des Taufgelübdes nicht als durchaus notwendig erscheinen lassen. Denn „das Sakrament des Chrisams stärkt uns im Glauben und vollendet die übrigen Tugenden, die wir in der Taufe empfangen haben".[2] Wir sollen es daher „empfangen unter inständigem Gebete um die Gaben des Hl. Geistes", „den Gründer und Förderer des Glaubens",[3] wie der Katechismus für das Bistum Rottenburg[4] ausdrücklich hervorhebt. An das lebhafte

[1] A. a. O. Stimmen aus Maria-Laach, Jahrgang 1911, S. 528.
[2] Vgl. Der römische Einheits-Katechismus übers. von Heinrich Stieglitz, Kempten und München 1906, S. 171.
[3] Stimmen aus Maria-Laach a. a. O. S. 533.
[4] Zu Frage 196 in Ziff. 2 S. 52.

Bekenntnis des Glaubens wird der Gefirmte sichtlich und ganz begreifbar erinnert durch die Zeremonie des Backenstreichs. Außerdem fehlt es vor und nach Empfang des Firmsakramentes, wie bereits betont wurde, nicht an entsprechenden Gebeten und Erinnerungen.

Indes dürfte der Firmungstag doch nicht der geeignete Tag sein zur Vornahme des weiteren wichtigen Aktes der Erneuerung der Taufgelübde aus dem weiteren Grunde, weil er durch verschiedentlich zusammentreffende Umstände: Außerordentliches des Ortes (oft entfernte Firmstation), der Zeit (zu verschiedenen Zeiten des Jahres), der Person des Spenders (der Bischof) und der Empfänger (Personen von verschiedenem Alter und Geschlecht) nur allzu leicht durch das Äußere der Feierlichkeiten von innerer Sammlung und innerem Ernste abzieht. Schon im Katholik der Jahrgänge 1850 f. ist auf diesen Mißstand hingewiesen worden, wie Umberg[1] gebührend hervorhebt. Die seit einiger Zeit einsetzende Bewegung gegen den Alkoholgenuß seitens der heranwachsenden Jugend hat hier schon manches Gute zwar gezeitigt, es wäre aber ein verderblicher Optimismus, wollte man annehmen, daß damit wirklich schon alle Mißstände beseitigt wären.

Hierzu kommt aber bei der religiösen Gleichgültigkeit, welche sich heutzutage mancherorts, namentlich in der Diaspora breit macht, der Umstand, daß es solche Christen gibt, die sich nicht firmen lassen. Eine diesbezügliche Klage enthält Nr. 10 des Bonifatius-Blattes vom 15. Okt. 1912 S. 158 über Schopp, Diözese Speyer. Es heißt daselbst unter anderem: „Dem sei die Tatsache beigefügt, daß bei der vorletzten Firmung drei, bei der letzten einer aus Gleichgültigkeit trotz Hausbesuches sich nicht firmen ließen." Und dies war der Fall in der Filiale Schopp, die 113 Katholiken zählt unter 413 Protestanten. Eine gleiche Wahrnehmung mußte auch ich in Verbindung mit einem anderen Herrn Amtsbruder in unserer Diaspora im Jahre 1887 machen. Jedenfalls lehrt die Erfahrung, daß es leichter ist, Christen, welche sich an der Schwelle des Knaben- bezw. Mädchenalters zu dem Jünglings- und Jungfrauenalter befinden, zur hl. Kommunion und zur Ablegung der Taufgelübde zu bringen, als mitunter solche zur hl. Firmung zu führen. Zudem besteht eine absolute Verpflichtung zum Empfange des hl. Sakramentes der Firmung m. W. bis auf den heutigen Tag noch nicht. Selbst Linden hat in der Bearbeitung des mittleren Deharbeschen Katechismus eine solche nicht feststellen wollen. Noch in der neuesten (achten) Auflage (1913) findet sich die Frage 316: „Ist die Firmung zur Seligkeit notwendig?" Die Antwort lautet: „Die Firmung ist zur Seligkeit nicht durchaus notwendig; dennoch wäre es Sünde, wenn man sie aus Gleichgültigkeit nicht empfangen wollte." Über letztere Frage herrschte selbst unter den großen Leuchten der Scholastik im Mittelalter Meinungsverschiedenheit, wie Umberg (a. a. O. S. 529) dartut.

Außerdem besteht noch eine erhebliche Differenz, wie bereits ausgeführt wurde, in betreff des Alters, in welchem das hl. Sakrament der Firmung empfangen werden soll. Der römische Einheits-Katechismus[2] gibt auf die Frage: „In welchem Alter ist es gut, die Firmung zu empfangen?" die Antwort: „Es ist gut, die Firmung zu empfangen ungefähr im Alter von sieben Jahren, weil da gewöhnlich die Versuchungen beginnen, und weil man

---

[1] A. a. O. S. 532 f.
[2] A. a. O. S. 173 f.

die Gnade dieses Sakramentes hinreichend verstehen und sich an den Empfang erinnern kann." Damit ist aber noch keineswegs gesagt, daß im eben angeführten Alter „das Kind in religiöser Hinsicht mündig geworden sei und so seine Hingabe an Gott und die Kirche öffentlich bekunden könne", wie anderseits Linden[1] mit Fug und Recht verlangt hat. Dies ist nach ihm bloß möglich „für Kinder von zwölf bis vierzehn Jahren".[2] Wir kämen also auf ein späteres Alter, als es der römische Einheits-Katechismus voraussetzt. Nun nimmt auch das Pontificale Romanum mit der Bestimmung: „Adulti deberent prius peccata confiteri et postea confirmari vel saltem de mortalibus, si in ea inciderint, conterantur" ein reiferes Alter für den Empfang der hl. Firmung in Aussicht, die eigentliche adulescentia. In beiderlei Sinne verläuft jetzt noch die Praxis, indem die hl. Firmung sowohl im Alter der pueritia als auch in dem der adulescentia gespendet wird.

Aus diesem Grunde erscheint es nicht angängig zu sein, die Erneuerung der Taufgelübde in feierlicher Form in facie ecclesiae mit dem Empfange des Firmsakramentes zu verkoppeln, eben weil diese heilige Handlung für die einen, die in der pueritia befindlichen, zu frühe und für die andern, die in der adulescentia befindlichen, zu spät einsetzen würde. Denn eine gewisse Mündigkeit auf religiösem Gebiete muß für fragliche religiöse Handlung, der die Bedeutung der Heiligkeit eines Eides zukommt, verlangt werden. Hiernach wäre die Zeit des angetretenen 14. Lebensjahres als die der ausgehenden pueritia und der angehenden adulescentia, in welcher vielfach die Entlassung aus der Werktagsschule erfolgt, der geeignetste Zeitpunkt für die Erneuerung der Taufgelübde.

Sodann erfordert der Gegensatz zu den Protestanten in Deutschland geradezu ein gewisses Äquivalent zu deren Konfirmationsfeier. Eben der Abschluß des Religionsunterrichts, in welchem „die Begründungsfragen behandelt wurden und der für Kinder von zwölf bis vierzehn Jahren bestimmt ist", wäre eine so recht passende Gelegenheit für die feierliche Erneuerung des Glaubensbekenntnisses. So kann sich mit der Überzeugungskraft der Bekennermut verbinden. Mit dem Apostel[3] soll der in religiöser Hinsicht mündig gewordene Christ sprechen können: „Ich weiß, wem ich geglaubt habe, und ich habe die Überzeugung, daß er mächtig ist, meine Hinterlage zu bewahren für jenen Tag." In den genannten Begründungsfragen wird ein gewisser symbolischer Unterricht über die hauptsächlichsten Kontroversfragen unter den Konfessionen und insbesondere gegen die Irrtümer des Modernismus, soweit sie auch in platter volkstümlicher Form unter das Volk getragen werden, nicht umgangen werden können. Es ist aber hier nicht der Ort, hierauf näher einzugehen. Desgleichen soll nicht einmal der Anschein erweckt werden, daß das, was die Protestanten „Konfirmation" nennen, mit dem sacramentum confirmationis oder der hl. Firmung identisch wäre, so daß die protestantische Konfirmationsfeier einen gewissen Ersatz zu bieten vermöchte. Noch viel weniger soll der Anschein erweckt werden, als ob dasjenige Sakrament, welches der Seele einen character indelebilis aufdrückt, eines derartigen

[1] In dieser Zeitschrift Jahrgang 3, S. 745.
[2] A. a. O. S. 745.
[3] 2. Tim. 1, 12.

Zusatzes, als welchen sich die feierliche Erneuerung der Taufgelübde am Firmtage darstellen würde, zur Kompletierung bedürfte.

Somit hat sachlich und formell die Erneuerung der Taufgelübde eher eine Stätte an einem Kommuniontage und nicht am Firmtage. Durch das Dekret der Congregatio de Sacramentis kommt jetzt bei den Entlaßschülern die weitere Analogie mit der protestantischen Konfirmation, wonach die Konfirmanden erst nach öffentlicher Prüfung und Erneuerung des Taufgelübdes zum Abendmahl zugelassen werden, in Wegfall, indem die erste hl. Kommunion mehrere Jahre schon vorausgegangen ist. Ohnehin war eine öffentliche Prüfung bei diesem Anlasse in unserer Kirche in späterer Zeit nie üblich.

Für einen Kommuniontag als Erneuerungstag der Taufgelübde sprechen aber positive Gründe, welche in der hl. Schrift und in der Liturgie der Kirche zu suchen sind und mit dem Wesen des allerheiligsten Sakramentes in innigster Beziehung stehen. Es ist dies das mysterium fidei an und für sich. Sonach geziemt es sich, vor dessen Empfang insbesondere ein Bekenntnis des Glaubens abzulegen, wie die Erweckung der Tugend des Glaubens zur pflichtmäßigen Übung gehört vor Empfang der hl. Kommunion. Unmittelbar an den Anschluß der Verheißung des allerheiligsten Altarsakramentes legte Petrus im Namen der übrigen Apostel das Glaubensbekenntnis ab. „Wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist der Christus, der Sohn Gottes." [1] Ein ganz ähnliches Glaubensbekenntnis legte später der Kämmerer der Königin Kandace von Äthiopien ab: „Ich glaube, daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist." [2] Taufe und Eucharistie sind also schon in der Heil. Schrift durch vorangehendes Bekenntnis des Glaubens an die Grundwahrheit des Christentums über die Gottessohnschaft Jesu ausgezeichnet. Derselbe Grundgedanke durchzieht Epistel und Evangelium des Weißen Sonntags. In ersterer ist die hohe Bedeutung des Glaubens an Christus in subjektiver Hinsicht enthalten, während letzteres den objektiven Zweck der Evangelienschrift des hl. Johannes und des Glaubens an Christus überhaupt darlegt: „Das aber ist geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes und damit ihr durch den Glauben das Leben habet in seinem Namen." [3]

Sonach wäre der Weiße Sonntag anläßlich der Kommunion der Entlaßschüler, welche Feier gut mit der der Erstkommunikanten verbunden werden könnte, der geeignetste Tag für die feierliche Erneuerung der Taufgelübde.

Es erhebt sich hier nur noch die weitere Frage, mit welcher Feierlichkeit soll die Erneuerung der Taufgelübde verknüpft werden bezw. wie soll sie sich näherhin gestalten? Diese Frage wurde mir auch von einem älteren Herrn Konfrater, der früher selbst mein Religionslehrer war, Herr Kamerer Kleiner in Oberdorf am Bodensee gestellt. [4] Die Feier dürfte sich einfach und eindringlich gestalten, wenn sie etwa in der Weise abgehalten würde, wie

[1] Joh. 6, 69.

[2] Apostelgesch. 8, 37; vgl. zu dieser Stelle 3. Jahrg. (1911) S. 488 f. dieser Zeitschrift.

[3] Joh. 20, 31.

[4] Genannter Herr ist bekannt als Verfasser von „Entwürfe für die religiöse Unterweisung der Jünglinge in den katholischen Fortbildungsschulen und für die Jungfrauen in den Sonntagsschulen", Ravensburg 1900.

sie in 64. Jahrgang Heft 1 S. 24 (1912) der „Jahrbücher des Werkes der heiligen Kindheit" beschrieben ist. Hiernach werden die Taufgelübde in der vorgeschriebenen Form der Diözesan-Gebetbücher bezw. Ritualien erneuert. Hieran schließt der Segen des Priesters, der in einer vorangegangenen Ansprache kurz auf die Bedeutung der Taufgelübde und deren Erneuerung hingewiesen hat. Den Schluß würde sehr eindrucksvoll bilden das von den Kindern gemeinsam gesungene Lied: „Fest soll mein Taufbund immer stehen". Die heilige Handlung könnte vor der hl. Messe am Weißen Sonntage stattfinden oder erst nach dem Evangelium und vor dem Credo derselben beginnen, wie es in den einzelnen Diözesen üblich ist.

Eine derartige Feier macht Eindruck auf jung und alt eben durch ihre Schlichtheit und Einfachheit. „Wirklich, das war schön" soll man von ihr nach dem Berichte der genannten Jahrbücher des Werkes der heiligen Kindheit (a. a. O. S. 24) sagen können. Das war ein Gedanken für das ganze Leben.

Pestalozzi und Christus.

Von Dr. W. Scherer, Regensburg.

„Was dünkt euch von Christus?" Dies ist die gewaltige Frage, welche seit 1900 Jahren an die Welt gerichtet worden, und keiner der Großen der Menschheit ist seitdem achtlos an ihr vorübergegangen, allein schon durch diese Tatsache die alles Menschliche überragende Bedeutung der Persönlichkeit Christi bezeugend. Oft hat sich auch Pestalozzi diese Frage gestellt, oft hat er seinem Empfinden Christus gegenüber in seinen Werken, namentlich in den berühmt gewordenen Ansprachen an seine Zöglinge zu Iferten ergreifenden Ausdruck verliehen. Hinsichtlich der Auffassung solcher Zeugnisse aber müssen wir uns Zurückhaltung auferlegen, gleichweit von beiden Extremen, deren eine Meinung Pestalozzi jegliches inneres Gefühl für den Heiland und sein Werk abgesprochen hat — und die auffälligerweise großenteils auf einige Mitarbeiter und Hausgenossen des Meisters zurückgeht, während die andere Richtung letzteren zum reinsten Vertreter des Christentums stempeln will; sie hat von Lavater bis in die allerjüngste Zeit Vertreter gefunden.[1]

Pestalozzi (1744 — 1825) war natürlich ein Kind seiner Zeit. Aus reformierter armer Schweizer-Familie hervorgegangen, hatte er nicht den religiösen Halt gefunden, um den verwirrenden Ideen der aus Frankreich vordringenden Aufklärung, geschweige den harten Schicksalen des Lebens entgegenzutreten. So vertiefte er sich zuerst voll begeisterter Hingabe in Rousseaus Traumpädagogik und die Ziele des Illuminatenordens; aber er sah sich beim Erwachen am Ende seiner Hoffnungen, am Grabe seiner Pläne zugleich am Ruine seiner religiösen Grundsätze. Nichtsdestoweniger hat er in dieser ersten Hälfte seines schaffenden Wirkens eine persönliche Verehrung für Christus bewahrt, die sich dann nach der glücklicheren Wiederaufnahme der pädagogischen Tätigkeit in Stanz, Altdorf und vor allem Iferten wieder zur religiösen Verehrung hindurchringt.

[1] Vgl. R. Pfleger, Pestalozzi als Christ. Progr. Zweibrücken 1910 u. 1911. Siehe auch des Verf. Aufsatz über „Pestalozzis religiöse Entwicklung" im 4. Jahrbuch des Vereins f. christl. Erziehungswissenschaft, S. 251 ff.

In den „Abendstunden eines Einsiedlers" (1780 geschrieben) sieht Pestalozzi Christus als den „Erlöser", den „Mann Gottes" an, der mit Leiden und Sterben der Menschheit das verlorene Gefühl des Kindersinns gegen Gott wiederhergestellt hat. In Gertrud und Lienhard (1781—87) ist ihm Christus eine soziale Erscheinung, „der göttliche Erlöser, der den Bruder- und Schwestersinn des Glaubens predigt und die Freiheit des Eigentums dem Dienste des Glaubens und der Gläubigen unterordnen will", dessen Lehre gipfelt in Erbarmen gegenüber dem Armen nach dem Worte: Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan, das habt ihr mir getan. Die Nächstenliebe ist das heilige äußere Zeichen des Christentums.

Nach den düsteren Jahren des religiösen Nihilismus am Ende des 18. Jahrh. tritt Christus ihm als dem großen Menschen und Pädagogen innerlich wieder näher. Wir können sogar sagen, je mehr sich Pestalozzi (besonders nach dem Tode seiner Gattin 1815) von seinen Freunden verlassen fühlt, um so mehr findet er seinen einzigen Halt im Glauben an Christus, der denjenigen geliebt hat, der unrecht tut, der nicht die Gerechten, sondern die Sünder zur Buße berufen, der uns „durch den Glauben an das göttliche Herz seiner Liebe gerettet hat" (1818. Aus „Reden an mein Haus", Ausgabe Langensalza IV S. 170). Aber nicht Christus als geschichtliche Persönlichkeit nur tritt hervor, sondern Christus als Lehrer mit den ewigen Erziehungswerten seiner Religion ist es, der auf Pestalozzi unauslöschlichen Eindruck macht. Christus ist ihm der Lehrer und Prophet der Menschheit, das persönliche Ideal der höchsten Vollendung der menschlichen Natur, der uns den einzigen Weg zu Gott, das einzige Mittel der Vollkommenheit — Gesetz und Wahrheit — in seinem eigenen Muster und in seiner Liebe aufgestellt hat. Wenn wir einander lieben, spricht P. einmal zu den Lehrern seines Hauses, „wie Christus, so werden wir alle Schwierigkeiten, die dem Zweck unseres Lebens entgegenstehen, überwinden und imstande sein, das Wohl unseres Hauses auf den ewigen Fels zu gründen, auf den Gott selber das Volk des Menschengeschlechtes gebaut hat durch Jesum Christum".

Christus ist der „einzige" Lehrer nicht nur durch das Wort, sondern noch mehr durch die Tat. Er ist der größte Mensch, der je die Sache der Wahrheit, des Volkes und die Liebe siegreich behauptet hat mit dem Rufe: „Herr, (P. vermeidet ‚Vater') verzeihe ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun." In einem Brief an Sailer (um 1804) rühmt unser Pädagog Christus als den göttlichen Lehrer der Demut, welche Tugend die Künstler vergebens an ihm darzustellen versucht und so die Erhabenheit Gottes entwürdigt hätten. Christus ist Verkörperung von Geist und Leben, nicht bloß sittliches Ideal im Sinne des Rationalismus. Ihm müssen wir uns nähern durch sittliche Reinheit, durch Selbstverleugnung und Aufnahme seines Kreuzes in der Nachfolge (Pestal. sämtliche Werke III 551—58; XII 30).

Pestalozzi spricht niemals von der Gottheit Christi, wohl aber nennt er ihn Gottessohn in einem dreifachen Sinne: zunächst als den höchsten Ausdruck und Inbegriff göttlicher Erscheinung nach Offenbarung sowohl in seiner sündelosen, reinen Individualität, wie in seinen sittlich-religiösen Lehren die Vermittlung von objektivem und subjektivem Sein; dann aber als die höchste, absolute, vollendete Offenbarung der religiösen Menschennatur, in der Gott sichtbar erscheint und insofern der vollendete Gottmensch (Lenzburger Rede III 389 ff.).

Noch klarer zeigt sich der Sinn der Gottessohnschaft Christi bei Pestalozzi in seiner Auffassung des Erlösercharakters. Christus ist ja der Verkündiger und Wiederhersteller des Kindersinns der Menschheit. Vor ihm, „dem sündelosen reinen Gottessohne" schwindet das Böse, verliert das Reich des Satans, des Irrtums und der Leidenschaften durch diese ungeheuchelte Anerkennung, daß Jesus der Verkündiger der Kindschaft Gottes und (damit) der Sohn des lebendigen Gottes sei, im Innern der Menschennatur ihre Kraft (Seyffarth III 342). Diese Erlösung hat er vollbracht, indem er wie nie ein Lehrer, seine Lehre von Gott mit den reinsten Gefühlen der Liebe, des Dankes und des Vertrauens innigst verwoben hat (III 357) als Wundertäter und Helfer in leiblicher Not, Krankheit und Tod (III 343), ferner ward er zum Erlöser als der Hohepriester der Menschheit, der als die sichtbare Liebe erschien und in der Stunde der Menschwerdung die große Gabe des Todes auf die Welt brachte und auf den Altar der göttlichen Liebe hinlegte", „von dieser Stunde an der geopferte Priester des Herrn" (Weihnachtsrede 1810). Denn so hat er uns Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten gelehrt, so von Wahn und Sünde uns emporgezogen. Erlösung vom tierischen Sinne, von Lieblosigkeit, Bereitung des Weges zur Seligkeit durch sein Leiden und Sterben, d. h. durch die Hingabe seiner selbst zum Dienste Gottes und der Menschheit: das ist die Idee der Erlösung, wie sie insbesondere in den Weihnachtsansprachen (vgl. Karfreitag 1811) Pestalozzis immer wiederkehrt, genug um für Christus als den so verstandenen Gottessohn auch Anbetung zu fordern, freilich nur die Anbetung für die in Christus geoffenbarte göttliche Lehre und Liebe. „Ich werfe mich anbetend vor dir mit der hohen menschlichen Einfachheit deiner Lehre in den Staub. In dir allein finde ich Geist und Leben, in dir allein Erlösung vom Tode, in welchen alles Wesen der Erde und selbst das Streben meines Herzens ohne deinen Sinn und deinen Geist hinwegstürzte" (vgl. Pfleger a. a. O. S. 29—30). Und wenn er diese Worte (1804) seinem Freunde Krüsi in die Feder diktiert, so ruft er ein andermal aus: Dank ihm, dem ewigen Vater des Lebens, der ewigen Quelle der Liebe. Anbetung und ewige Verehrung dem Erlöser der Menschen von ihrem tierischen Sinn, von der Lieblosigkeit, Anbetung und ewige Liebe der für uns geopferten göttlichen Liebe. Ergreifend klingen die Worte vom Weihnachtsfeste 1811, welches er mit dem Gebete einleitete: „Sohn Gottes, Erlöser der Welt! Sieh herab von der Herrlichkeit deiner ewigen Höhe. Jesus, Christus, Erlöser der Welt, wir flehen dich an, wir bitten dich, reinige unser Inneres durch deinen heiligen Geist, daß wir mit dir eins werden, wie du mit dem Vater eins bist. Erhebet euch in der Tiefe eueres Herzens zum Glauben an den Erlöser, dessen Fest wir heute feiern, und sein Segen, die Kraft seines Geistes und seiner Liebe sei mit euch allen!"

Gleichwohl ist Christus für P. kein Erlöser von Sünde und Hölle durch seinen Versöhnungstod; Erlösung nur vom tierischen Sinn, von Lieblosigkeit will P. anerkennen, welch letztere durch des einzelnen Schuld, nicht durch Erbsünde, sich der Herzen bemächtige. Und durch die Wiederbringung des verlorenen Kindessinnes führt Christus das rechte Verhältnis der Menschheit zu Gott zurück. Dieses hat sein Vorbild im Verhältnis des Kindes zu Vater und Mutter, das Verhältnis der Liebe und des Vertrauens; es führt in seinem Gefolge mit sich die Fülle der inneren Freiheit und Selbständigkeit, die hocherhaben ist über alle Bande der Erde, ohne diese selbst zu zerreißen

(vgl. Kehrbach, Pestalozzi-Bibliographie I 29, 1). Es ist zugleich die Gesinnung der Demut des Kindes Gott gegenüber, wodurch Christus den Stolz überwunden. Aber dieser Kindersinn der Menschheit bedeutet nicht ihre Erhebung zu einer die Natur des Geschöpfes überragenden Verbindung mit Gott. Vielmehr ist er lediglich die Rückkehr zum natürlichen Verhältnis der Menschheit zum Urheber der Welt und in diesem Sinne zum Vater aller Wesen. Das Christentum baut nach P. nicht auf der Natur auf; es ist verwachsen mit der menschlichen Natur. Als das Werk Christi ist es in der tiefsten Natur der Menschheit begründet. Von nachhaltigem Eindruck muß die Rede am Bußtage 1810 auf die Zöglinge von Iferten gewesen sein, die diese Gotteskindschaft ausspricht; Pestalozzi redet hier wie mit Gottes Worten selber: Meine Kinder, ich bin euer Vater. Seid Christi, ich bin der Vater Jesu Christi, ich bin euer Vater, ich bin euer Gott (Lienhard und Gertrud Seyffarth I–V).

Das Christentum ist aber auch zugleich die höchste Form, nach welcher der erhabenste Mensch streben kann. Von diesem Gedanken aus findet Pestalozzi die Brücke, welche Christentum und Erziehung verbindet, hier spricht er den Ausgangspunkt und das Endziel der Erziehung aus. Insofern gibt es für ihn keine Erziehung ohne das Christentum, ohne die Mittel, die das Christentum zur Verfügung stellt. Ja er nennt den Gottesglauben, den Christus lehrt, unzweideutig das einzige Mittel, um die Menschheit fähig zu erhalten, von den Mitteln der Bildung und Erziehung einen das Wesen der menschlichen Natur veredelnden Gebrauch zu machen. An den reformierten Dekan Ith, der an seiner Anstalt den Religionsunterricht visitiert hatte, schrieb P. im J. 1801: Ich weiß, daß das Menschengeschlecht eines Gottes bedarf und eines Glaubens, und ich erkenne in dem großen Erlöser des von Wahn und Sünde tiefgebeugten Menschengeschlechtes, in Jesus Christus, den einzigen Hohenpriester, der das Verderben der Welt auf sich geladen, ihr ab- und auf sich nimmt, der der Welt Sünde trägt (aber nur), indem er die Wahrheit, das Recht und die Liebe des Menschengeschlechtes in ihrem Wesen wiederherstellt und das Wollen, Können und Wissen des Menschen in seiner ursprünglichen Reinheit, Einfalt und Güte wiederbringt" (Kehrbach a. a. O.). Gott der Vater aller Menschen, Christus der Wiederhersteller des Kindersinns, die Menschen Kinder Gottes, „Kinder Gottes sind unsterblich", der Gottesgedanke und die Erlösung aus der menschlichen Natur quellend: das sind die wenigen Kernbestandteile im Glaubensbekenntnis Pestalozzis. Wir staunen, welch ergreifenden Ausdruck er ihnen oft gegeben, und wie er aus ihnen das Glück seines Hauses, den Erfolg und Zweck aller Erziehungstätigkeit, überhaupt jeglichen positiven Lebenswert, ableitet. „Freunde, Brüder," ruft er seinen Lehrern in der Neujahrsrede 1817 zu, „in dieser feierlichen Stunde vereinigen wir uns vor dem Angesichte Gottes, im Glauben an Gott, im Glauben an Jesus Christus, an seine Erlösung, an seine Heiligung unser Heil, unsere Heiligung und die Erreichung des Zieles unseres Lebens zu suchen." In dem oben angeführten Gebet zu Weihnachten 1811 verlangt er eine christliche Verbindung, „um den uns anvertrauten Kindern, mit denen wir hier vor deinem Angesichte stehen, in deinem Geiste und in deiner Wahrheit vorzustehen und sie zu dir, zur Erkenntnis deines Vaters und des heiligen Glaubens an ihn hinzuführen" (vgl. Blicke auf Christus und seine Lehre, in Rossels Monatsschrift IX 174 ff.).

Aber gemäß der berühmten Lenzburger Rede vom J. 1809 besteht diese Lehre Christi von Gott nur darin, daß er die Menschen gelehrt, die menschliche Natur in sich selbst als ihr eigenes Gesetz anzuerkennen, das Göttliche im Menschen zur naturgemäßen Entfaltung zu bringen. Insofern ist das Christentum ganz Sittlichkeit (Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts 1797). Durch das Verderben in der Natur war deren Urkraft geschädigt oder verloren gegangen. Christus hat den Geist des Menschen zur Anschauung der Natur und zur Aufmerksamkeit auf sich selbst zurückgelenkt und in seiner Nachfolge den Kampf gegen Irrtum und Gewalt, der sittlichen Selbständigkeit gegen sinnliche Glückseligkeit gelehrt, das Höhere im Menschen gegenüber dem Niederen der Menschennatur geweckt hat. Das ist die Freiheit, die Christus uns erworben. Daraus fließt jene Gesinnung großer sozialer Liebe zu den Armen und Verlassenen, die uns im Leben Pestalozzis so sympathisch berührt. Und hierin findet er wiederum die Brücke zwischen christlicher Religion und der Individualsorge des einzelnen. Denn Gott (Religion) läßt sich nicht lehren durch Unterricht, sondern zeigen durch den Dienst der Armen (Lienhard und Gertrud). Aber anderseits ist es die christliche Religion, die den einzelnen Menschen die Sorge für sich selbst (Individualsorge) auferlegt und ihn in die Arme seines Vaters hinführt und dem Herzen seines Erlösers nahebringt. Und ist dies erreicht, so soll das Göttliche im Menschen mit dem Göttlichen in anderen Menschen sich vereinigen, sonst glichen wir einem Spinnengewebe, das eine Mücke durchbricht. Das Göttliche aber vereinigt sich im Menschen durch die Gemeinschaft des Sinnes Jesu und seines heiligen Geistes (Weihnachtsrede 1809).

Daraus folgert dann Pestalozzi seine Grundsätze für Methode, Mittel und Grundlage der Erziehung. Jesus ist der Gesetzgeber und das ewige Muster der Menschenbildung (Rede 1816), das Wesen der Menschlichkeit und damit die ewige Natur und Grundlage der Menschenbildung (1819); in seiner Armut und Unschuld auf dem Schoße seiner Mutter wie am Kreuze ist er die Urquelle allen höheren Lebens für ihn, aller Gnade und alles Trostes. In seiner Anbetung wird der Zweck der erziehlichen Vereinigung erreicht, „und in seiner Nachfolge wird der Geist unserer Methode ein reiner, ein erhabener Geist" (Bemerkungen zum christlichen Religionsunterricht). Überaus schön ist die Stelle, die den Glauben als das sicherste Mittel der Erziehung preist: „Es ist kein Geringes, seine Hand an die Erziehung der Menschen zu legen und sich vorzudrängen unter seinem Geschlecht und es anzusprechen: Wir sind da, seht auf uns, wir wollen und wir können etwas Wesentliches zur Verbesserung der Erziehung unseres Geschlechtes beitragen. Wohl sagt Jesus: Wenn ihr Glauben habt, wie ein Senfkorn, so sagt diesem Berg, hebe dich hinweg. Freunde, wenn ihr Glauben habt, wie ein Senfkorn, so werdet ihr, wenn Hindernisse euerem Werk im Wege stehen, wie Berge, deren Fuß an Abgründe gekettet ist und deren Gipfel die Wolken berühren, dennoch zu ihnen sagen: hebet euch; und sie werden sich heben (1809). Ja, insofern die Methode Pestalozzis in der naturgemäßen Entfaltung aller Kräfte besteht, findet er im Christentum deren höchste Verwirklichung, will aber auch seine Methode in jeder christlichen Unterweisung durchgeführt wissen. Von der Anschauung zur Übung und zur Fertigkeit mittels Sprache, Form und Zahl, so lautet die Formel seiner Unterrichtsweise. Vom sinnlichen Glauben (an die Mutter) zum unendlichen Lieben und Glauben, zum Gefühl der Liebe, des

Dankes, des Vertrauens (d. h. zum menschlichen Glauben und Lieben), von diesem zum reinen Sinn der wahren christlichen Liebe, des wahren christlichen Glaubens: Von der Mutter zu Gott, so lautet die Formel des religiösen Unterrichts („Schwanengesang“ 1825).

Unter solchen Voraussetzungen hat für P. keine äußere Erscheinung des Christentums in Form irgendeiner Konfession Raum. Die Lehre Christi besitzt nach ihm ihr Fundament in der unvergänglichen Menschennatur derart, daß auch bei der gänzlichen Zerstörung aller äußeren Erscheinung ihr Wesen nicht vergehen wird und nicht vergehen kann. Das Christentum bildet so den Schlußstein aller religiösen Entwicklung aus der Menschennatur über alle äußeren gottesdienstlichen Formen zum ewigen, inneren umwandelbaren Wesen der Religion, zur erleuchteten Freiheit des Glaubens, die uns durch Jesum Christum gegeben ist“ (An die Unschuld, den Ernst und Edelmut meines Zeitalters. 1815). Darum verlangt P. einen Religionsunterricht, der sich ausschließlich auf die Quellen, die Reden und Taten Jesu im Evangelium stützt und den Geist der Lehre Jesu dem Verstand und Herzen der Kinder näher bringen soll. Dies nennt er Bibelchristentum und die darin bestehende Kirche „die unsichtbare Kirche“, gemäß den Worten: das Reich Gottes ist in euch. Jesus habe die ewigen Fundamente der Wahrheit und des Lichtes zum Felsen gemacht, auf den er seine unsichtbare Kirche gegründet, und die Pforten der Hölle „ja die ganze sichtbare Kirche“ vermögen nichts gegen sie (Lenzburger Rede). Freilich, so bemerkt er in einem Briefe an seinen Freund den Staatsrat Nicolovius (1. Okt. 1795), es gebe wenig Menschen, die ihrer Natur nach fähig seien, Christen zu werden, und er selbst fühlt sich fern von der Vollendung seines selbst und kennt die Höhen nicht, von denen ihm ahnt, daß die vollendete Menschheit hinaufzuklimmen vermag. Anderseits fordert er wiederum Sinnlichkeit, d. h. Anschauung, äußeren Kult in der Religion, dessen er auch in Iferten nicht zu entraten vermochte; denn diejenige sei „die beste Religion, die in ihrem Wesen am meisten göttlich und doch genugsam gottesdienstlich ist, um seinem Geschlecht in jedem Grade der Kultur durch ihre Sinnlichkeit Handbietung zu leisten gegen den Tiersinn seiner Natur (Br. an Nicolovius). So betrachtet seien im Griechentum wie im Judentum die notwendigen Vorstufen des Irrtums und Unrechts anzuerkennen, um die Menschen für die Lehre Jesu empfänglich zu machen (VII 510, V 53). Eine andere merkwürdige Stelle, die im schriftstellerischen Nachlaß zu einer Neubearbeitung von Lienhard und Gertrud gefunden wurde, soll hier nicht übergangen werden. Da läßt P. den Vogt Arner sprechen: „Es ist vielleicht für mehr Leute als mich nicht gut, daß er den alten Glauben nicht mehr hat; der alte Glaube war der rechte Glaube“ (Pestalozzistudien 1896 S. 117).

So wechselt in Pestalozzis Anschauung über Christus Wahres und Unzureichendes oder auch Unrichtiges ab. Indem wir das letztere mit Bedauern übergehen, wollen wir aber nicht so sehr auf das Trennende, sondern vielmehr auf das Wertvolle sehen, das er in Christus hervorgehoben hat, und das wir bei dem großen Schweizer Pädagogen rückhaltlos anerkennen müssen: Es ist der Mut, mit dem er einem aufgeklärten Zeitalter gegenüber auf die hellstrahlende Persönlichkeit Christi hinweist, weil das Jahrhundert sich vor dem Namen Jesu, des weisen Jesus, allgemein schämt (Weihnachtsansprache 1809). Es ist die aus Lebensstürmen und Zeitbetrachtung gewonnene Überzeugung, daß jede gesunde Pädagogik und Unterrichtsweise, selbst „unsere

philosophische Lehrarbeit" von Jesus Christus ihren Ausgang nehmen, der Einfalt Jesu sich wieder nähern müsse (a. a. O.). Die Nachahmung Jesu in seiner Aufopferung, in seinem Lebenswandel, Dank, Liebe, Vertrauen zu ihm hat Pestalozzi oftmals in hinreißenden Worten seiner Jugend als den einzigen Weg zur Erlösung, Herzensbildung und wahren Glückseligkeit gepriesen. Mit Genugtuung nimmt er wahr (Weihnachtsansprache 1818), daß seine Hoffnung nicht vergeblich gewesen, daß der Segensgeist der wahren Christuslehre mitten im Verderben des Geschlechts wieder tiefe Wurzel zu schlagen und in tausend und tausend Menschen inneres, reines Leben zu erhalten scheine; er erfreut sich des Weihnachtsgedankens, fühlt sich hingerissen vom Gesang der Engel, gedenkt der Gebete, die manche Seele, vom Christusglauben erhoben, für ihn verrichtet. Zuletzt erscheint ihm in seiner sozialen Liebe zu den Armen und Verachteten „die Wohnstube des Volkes als die ‚Krippe' des Herrn, in der uns das Göttliche, das Heilige, das in der Menschenbrust sich entfaltet, im Aufwachsen uns zur Befreiung gedeihen soll".

Wie beschämend für unsere Zeit klingen aus dem Munde des ehemaligen Illuminaten, der sich nicht zum Glauben an die wahre Menschwerdung und Versöhnungstat des eingeborenen Gottessohnes erschwingen kann, die Worte der Betrachtung über den Freitag (am 26. Jan. 1810), womit wir diese Ausführungen schließen wollen:

„Kein Tag in der Woche ist uns so wichtig als der Freitag, der Tag des Leidens und Sterbens Jesu Christi. Das letzte Wort Jesu heißt: ‚es ist vollendet'. Weil er sich seines Lebens, der Erfüllung des Willens seines himmlischen Vaters bewußt war, ging er mit Ruhe in den Tod. Das Werk seines Lebens wäre nicht vollendet gewesen, wenn er nicht gelitten hätte und gestorben wäre. Er hat gelebt für seinen himmlischen Vater und für die Menschheit bis ans Ende. Der Mensch, der nicht vollendet, findet keine Ruhe. Wie schwer ist es aber zu vollenden, wie schwer, nur eine einzige Stunde zu vollenden, nur eine Lehrstunde! Wie schwer den Tag, wie schwer das Leben! Jesus Christus hat es vollendet. Alles menschliche ist schwach, unvollendet, Stückwerk. Wir vollenden oft plötzlich das Leben in Schwäche und Zerstreuung, aber das Streben nach Vollendung, das ist es, was uns Ruhe geben kann, wenn wir mit Bewußtsein Christi sind. So müßt ihr euch stärken zum Guten und zu treuer Pflichterfüllung. Bittet zu Gott, daß der Tag des Leidens und Sterbens Jesu Christi euch mit Liebe, Weisheit und Tätigkeit erfülle, daß ihr im Andenken an Jesus Christus Kraft findet zu seiner Nacheiferung!"





Eine bisher unbekannte Lesart zu Joh. 21, 17.

Von P. Petrus Ferhat, Wiener Mechitarist, in Számosújvár (Ungarn).

„Das Pergamentevangelium der Antonianer Mönche" (in Konstantinopel). Unter diesem Titel erschien ein Artikel in der arm. Ztschr. „Handes Amsorya" 1909, S. 374–376, aus der Feder des P. Isaak Srapian. Die Handschrift war ein Eigentum der erwähnten Mönche, welche sie Papst Pius X. anläßlich seines 50jährigen Priesterjubiläums gewidmet haben. Das Faksimile zeigt eine sehr sonderbare Lesart, die die Aufmerksamkeit der Theologen verdient. Die Stelle lautet nach dem lateinischen Text Joh. 21, 17: Dicit ei tertio: Simon Ioannis, amas me? . . . Et dixit ei: Domine tu omnia nosti: tu scis, quia amo te. Dixit ei: Pasce oves (die Handschrift hat arietes, arm. skhoyssim = meine Widder) meos. Amen, Amen dico vobis. Die Lesart arietes ist nur in dieser Stelle zu finden, also eine einzige Lesart. Alle Handschriften und Druckausgaben wissen gar nichts davon, selbst in der ältesten bekannten armenischen Handschrift von Moskau aus dem Jahre 887 steht kein arietes. Weder der Cod. receptus (Ed. Zohrabi 1805, Venedig) noch meine Zitaten-Sammlung aus der armenischen Literatur führten mich zu einem neuen Resultat. Nach Srapian hat die Handschrift kein Datum, wahrscheinlich stammt sie aber aus dem XV. Jahrhundert. „Es ist schwer, schreibt er, die Herkunft und das Altertum der Lesart zu bestimmen. Sie ist wahrscheinlich syrischer Herkunft aus dem XV. Jahrh. . . ." Vielleicht wird die weitere Handschriftenforschung eine zweite herausbringen. Näheres Handes Amsorya 1909, S. 375. Die Lesart arietes ist jedenfalls sowohl in textkritischer als auch in theologischer Hinsicht von großer Bedeutung.

Polonica.

Von Dr. P. P. Szczygiel, M. S. C., Oeventrop bei Arnsberg.

I.

Auf das großzügige katechetische Predigtwerk Nauki Katechizmowe[1] habe ich bereits in dieser Zeitschrift 1911, S. 47 hingewiesen. Nunmehr liegen auch die drei letzten Bände (V, 767 S.; VI, 654 S.; VII, 439 S.) vor, so daß das große Werk in noch nicht vier Jahren abgeschlossen ist, wofür dem Verfasser und Verlag Dank gebührt.

Der fünfte Band behandelt die Lehre von der Sünde (S. 1–354), von den guten Werken und Tugenden (S. 355–600) und von der christlichen Vollkommenheit

[1] Nauki Katechizmowe, von einem Priester der Erzdiözese Gnesen. Verlag Drukarnia św. Wojciecha in Posen. 7 Bände in Lexikonformat, 1908–12. ℳ 37,50.

(S. 601–765); der sechste die Lehre von der göttlichen Gnade (S. 7–68), vom heil. Meßopfer (S. 69–185), von den Sakramenten im allgemeinen und von der Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße und Ablaß (S. 186–652); der siebte die Lehre von den übrigen Sakramenten (S. 5–173), von den Sakramentalien und anderen Zeremonien (S. 174–222) und vom Gebet (S. 223–437).

Die Vorzüge, die den ersten Bänden eignen, kommen im selben Maße auch den letzten zu. Es ist ein Lebenswerk und die Frucht eines lebenslangen Studiums und praktischer seelsorgerlicher Arbeit. Wie diese Unterweisungen aus der Wirksamkeit um das Heil der Seelen erwachsen sind, werden sie auch jedem Seelsorgspriester ein gutes, brauchbares, um nicht zu sagen unentbehrliches Hilfsmittel sein. Sie reden eine einfache, klare Sprache und bieten in einer übersichtlichen Weise das reichste Material dar. Die Quellen der katholischen Lehre, die Hl. Schrift beider Testamente und die Kirchenväter, lassen sie ausgiebig zu Wort zu kommen. Musterhaft z. B. sind die Auslegung der acht Seligkeiten und die Erklärungen der Zeremonien der heil. Taufe und der hl. Messe. Daß ein so großes Werk nicht von jeder Unvollkommenheit frei sein kann, ist begreiflich. So wäre z. B. die Darlegung des Sozialismus (V, 681) präziser zu fassen, die als Belege für die läßliche Sünde aus der Hl. Schrift angeführten Beispiele (V, 37–38), weil nicht zutreffend, fallen zu lassen; die Ausführungen über die Volkssprache bei der hl. Messe (VI, 173) sind nicht ganz genau. Aber kleine Mängel vermögen den Wert des Ganzen nicht herabzumindern; einem jeden Priester, der in der polnischen Seelsorge tätig ist, muß es angelegentlich empfohlen werden. Der Preis ist, da das Werk fast 5100 Seiten umfaßt, nicht hoch.

Eines möchten wir noch dem Verfasser nahelegen: ein ausführliches alphabetisches Sachregister zu allen Bänden herauszugeben, was die Nützlichkeit und Brauchbarkeit seines Werkes noch steigern würde.

Als auf eine gute und nützliche Ergänzung der genannten katechetischen Unterweisungen sei auf Spiragos Sammlung von Beispielen hingewiesen, die Prof. Dr. W. Galant in seiner bekannten vortrefflichen Art nach der dritten verbesserten Auflage ins Polnische übertragen.[1] Da sie eine Menge trefflicher Reflexionen und Illustrationen der Wahrheiten, Anwendungen, Vergleiche usw. enthält, wird sie dem katechetischen Prediger gute Dienste leisten.

II.

Ein ausgezeichnetes Handbuch der biblischen Geschichte des A. T. hat Dr. Jos. Kruszynski, Professor am Priesterseminar zu Wloclawek, für die Mittelschulen herausgegeben.[2] Es ist das erste Mal, wenigstens im polnischen Gewande, daß in einem Schulbuch die biblische Geschichte in systematischem Zusammenhang mit der Umwelt dargestellt und die orientalischen Forschungen und Ausgrabungen so ausgiebig benutzt werden. Der Verf. geht von der zu Recht bestehenden Voraussetzung aus, daß die dogmatisch-moralische Darlegung ohne den historischen Hintergrund nicht möglich ist. Darum berücksichtigt er bei allen Offenbarungen des religiösen Lebens die politischen und sozialen Geschehnisse; nur auf diese Weise wird man dem Charakter der israelitischen Religion als einer geschichtlichen Religion gerecht. Kr. ist der Vertreter eines gesunden Fortschrittes in der Exegese, der nicht voreilig ist, aber auch kein neues Licht verschmäht. Es genüge, auf das Kapitel von

[1] Zbior przykladow. Verlag von Karol Miarka in Nicolai (O.-Schl.). gr. 8°. X u. 714 S.

[2] J. Kruszynski, Historya swieta starego testamentu. Warschau, Gebethner u. Wolff. gr. 8°. 249 S.

der Weltschöpfung hinzuweisen. Er gibt zuerst die literale Auslegung nach dem Bibeltexte, wobei er alle dogmatischen Konsequenzen unterstreicht. Dann folgt die Darlegung der Weltentstehung nach den Naturwissenschaften, danach die buchstäbliche, ideale und allegorische (d. i. populäre) exegetische Erklärung. Den Schluß bildet das assyrisch-babylonische Analogon und sein Verhältnis zur Bibel. – Das Werk ist in einer lebendigen Sprache geschrieben. Es ist zu wünschen, daß es der Verfasser mehr ausbaue und so ein gutes Buch für alle Gebildeten oder wenigstens für den Klerus schaffe.

Einen guten Beitrag zur wissenschaftlichen Erforschung der Vätereregese liefert Dr. W. Hozakowski in seinem Werke: Klemens von Alexandrien über die 70 Wochen des Propheten Daniel.[1] Es bietet zugleich eine Ergänzung zu des Verfassers Buch: De chronologia Novi Testamenti a Clemente Alexandriae proposita, Münster 1896, indem es den Quellen der Klementinischen Chronologie weiter nachgeht. Es wirft manches Licht auf die Vätereregese der Danielischen Wochen überhaupt, indem es die Beziehungen der Auffassung des Klemens zu anderen Exegeten aufweist. An und für sich ist die Exegese des Klemens in manchem Punkte interessant. Er will die Prophetie wörtlich erklären, im Rahmen der Geschichte, ohne Einbeziehung der Eschatologie. Die sich aus ihr ergebende Chronologie ist kein Bestandteil der sonstigen, aus verschiedenen Quellen bunt geschöpften und nicht genügend verarbeiteten Chronologie, wie wir sie im ersten Buche der Stromata lesen, sondern ihr nur unorganisch angehängt. Um der absoluten Wahrheit der Hl. Schrift, d. h. gemäß seiner Auslegung, gerecht zu werden, biegt Klemens die historischen Tatsachen nach seiner theologischen Chronologie um; z. B. setzt er die Zerstörung Jerusalems auf den 23. Juli 71 an, trotzdem ihm sonst das Jahr 70 bekannt ist.

Der Text, nach dem Klemens exegesiert, deckt sich im allgemeinen mit der Rezension des Theodotion. Die 70 Wochen (Dan. 9, 24) rechnet er getrennt von den 7 + 62 + 1 (= ½ + ½) Wochen (Dan. 9, 25 ff.), so daß er einen doppelten Ausgangspunkt für die messianische Weissagung besitzt. Die Woche rechnet er, mit Ausnahme der letzten, als ein einfaches Jahr; doch läßt er die Jahre nicht in einer ununterbrochenen Reihe sich folgen. Die ersten 70 Wochen faßt er als die 70 Jahre der babylonischen Gefangenschaft auf, die im zweiten Jahre des Darius Hystaspis ihr Ende erreicht. In eben dieses Jahr fällt auch der Beginn der folgenden sieben Wochen, da in ihm die Verwirklichung des Dekretes des Cyrus, die Wiederherstellung des Tempels und der Stadt begann und sieben Jahre (so auch Fl. Jos. Ant. XI 4, 7) in Anspruch nahm. Ihr terminus ad quem = ἕως χριστοῦ ἡγουμένου ist die Wiederherstellung des aaronitischen Hohenpriestertums in der Person Jesus, des Sohnes des Josedek, das von nun an auch die politische Autonomie des jüdischen Volkes verkörperte.

Danach tritt eine Unterbrechung in der prophetischen Jahresfolge ein. Die folgenden 62 Wochen = Jahre beginnen mit dem Tode des letzten hasmonäischen Hohenpriesters Aristobul III. (35 v. Chr.). Unter Herodes sind die Jahre „leer" an Ereignissen, da eine relative Ruhe in Palästina erstand. In den Scheidepunkt dieser Epoche fällt die Erfüllung der Weissagung von der „Salbung des Heiligen der Heiligen", nämlich durch die Menschwerdung Christi. Die 62 Jahre enden mit dem Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, d. i. mit seiner Taufe, wo er zum Messias-König gesalbt wurde und so die typologische Bedeutung des Hohenpriesters Jesus

[1] Klemens z Aleksandryi . . . Posen 1912. Verlag des Miesięcznik Kościelny. Lex.-Okt. VI u. 144 S.

erfüllte. Daran schließt sich das Isajanische *ἐνιαυτὸς δεκτός*, das Klemens zu der Annahme der einjährigen Wirksamkeit Jesu bewog, und das die *δικαιοσύνη αἰώνιος* brachte.

Nunmehr tritt wieder eine chronologische Unterbrechung ein; denn was folgt, bezieht Klemens auf das Aufhören der alttestamentlichen Theokratie beim Untergang Jerusalems. Das *ἐξολοθρευθήσεται χρῖσμα* bringt die Unmöglichkeit mit sich, noch weiter aaronitische Hohepriester zu weihen. Das *χρῖσμα οὐκ ἔστιν* geht auf den Verlust der politischen Autonomie.

Aber unter dem Einfluß der Danielstellen 8, 13 – 14 und 12, 11 – 12 und der Apokalypse des hl. Johannes faßt Klemens die Woche nunmehr als sieben Jahre, die er dank der ihm vorliegenden Doppelübersetzung von Dan. 9, 27 in zwei Halbwochen zerlegt. Doch ergibt ihre Summe wegen des *πολέμου συντετμημένου* (vgl. auch Dan. 8, 14) in Wirklichkeit nur sechs Jahre vier Monate. Auch hier biegt Klemens wiederum die Tatsachen seiner Exegese zuliebe um, ohne jedoch ein reinliches Resultat zu erreichen. Die erste Halbwoche setzt er den 1290 Tagen (Dan. 12, 12) und der Herrschaft des Nero gleich, dem er auch das *βδέλυγμα* zuschreibt. Die zweite Wochenhälfte ist gleich den 1335 Tagen (Dan. 12, 11) und fällt mit den Zeiten des Galba, Othon, Vitellius und Vespasian zusammen. Vespasian ist der dux venturus, der auch die *ἐρήμωσις* der Stadt und des Tempels (wegen seines Schemas trennt Klemens von dieser das *βδέλυγμα*) bewirkt. Das *δυναμώσει διαθήκην πολλοῖς* bezieht sich auf den Bund des N. T., insofern durch die Zerstörung Jerusalems die Scheidung des Neuen vom Alten Bunde auch äußerlich vollkommen wird und das Christentum aus dem Angriff des gottfeindlichen Heidentums auf Jerusalem, d. h. in letzter Linie immerhin gegen Gott, siegreich hervorgeht.

Diese kurze Skizze, die nur das Resultat in einer Richtung andeutet, kann kein Bild von der Reichhaltigkeit des Werkes geben; möge sie genügen, die Aufmerksamkeit der Interessenten auf dasselbe zu lenken.





1. P. Fiebig, **Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters.** Ein Beitrag zum Streit um die „Christusmythe“ und eine Widerlegung der Gleichnistheorie Jülichers (Tüb. 1912, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]; ℳ 5,–).
2. J. W. Rothstein, **Megilla, Der Mischnatraktat „Megilla“,** ins Deutsche übersetzt und mit besonderer Berücksichtigung des Neuen Testaments mit Anmerkungen versehen (Tübingen 1912, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]; ℳ 0,80, Subskr.-Preis ℳ 0,70. Ausgew. Mischnatrakt., herausgeg. von P. Fiebig-Gotha, H. 7).
3. O. Holtzmann, **Berakot (Gebete), Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang** (Gießen 1912, A. Töpelmann [vorm. J. Ricker]; ℳ 5,–, Subskr.-Preis ℳ 4,40. Die Mischna, Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung, mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen . . ., hrsg. von G. Beer-Heidelberg u. O. Holtzmann-Gießen. I. Seder: Zeraim, 1. Traktat: Berakot).
4. G. Beer, **Pesachim (Ostern), Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang** (Gießen 1912, A. Töpelmann [vorm. J. Ricker]; ℳ 10,–, Subskr.-Preis ℳ 9,–. Die Mischna . . ., hrsg. von G. Beer u. O. Holtzmann. II. Seder: Moëd, 3. Traktat: Pesachim).
5. O. Holtzmann, **Der Tosephtatraktat Berakot, Text, Übersetzung und Erklärung** (Gießen 1912, A. Töpelmann [J. Ricker]; ℳ 7,–. Beihefte zur Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. XXIII).

Daß die nachbiblische altjüdische Literatur, vor allem die dem N. T. fast gleichzeitige Mischna, wie für die Folklore und Jurisprudenz, so insbesondere für die Theologie, am meisten aber für die Wissenschaft vom N. T. höchst bedeutsam ist, wird allgemein anerkannt. Verhält sich doch für das Judentum diese Literatur zu der Bibel des A. T. wie die Patrologie zur ganzen Bibel, während sie mit dem N. T. denselben Mutterboden teilt. Während aber die neuzeitlichen Neutestamentler sonst die noch so weit entlegenen Hilfsmittel für die Aufhellung des N. T., griechische und römische Literatur und Inschriften, den Hellenismus und die orientalischen Kulte, die persische und die indische, die ägyptische und die babylonische Religion, immer emsiger und gründlicher heranziehen, kommt man auf diesem viel näher liegenden Felde über die Benutzung des alten Lightfoot (Horae hebr. et talmud. 1699) und ähnlicher Werke in der Regel nicht wesentlich hinaus. Das ist ein großer Schaden für die Theologie, auch in so wichtigen Dingen wie es beispielsweise die Hermeneutik der Mischna für die Geschichte der Auslegung der Bibel ist. Vgl. G. Aicher, Das Alte Testament in der Mischna (Freiburg i. B. 1906). Auf die Notwendigkeit eines gründlicheren Betriebs der Judaica hat auf protestantischer Seite ganz besonders P. Fiebig-Gotha in den letzten Jahren immer wieder hingewiesen. Vgl. besonders seine Schrift Die Aufgaben der neutestamentlichen Forschung in der Gegenwart (Leipzig 1909). Mag man der Begeisterung für seine Spezialität auch manches zugute halten,

so ist doch der Kern der Mahnungen gesund. Die Forderung neuer christlicher Professoren für Talmudica, ist übrigens, wie man im Sommer 1912 las, für Österreich durch die Errichtung zweier Professuren erfüllt.

1. P. Fiebig sucht die Richtigkeit des Leitsatzes seiner Mahnungen „Wirkliche Sachkenntnis ist auf neutestamentlichem Gebiete ohne gründliche Schulung in Rabbinicis unmöglich" in der ersten der oben genannten Schriften für einen akuten Fall zu zeigen. A. Drews hat die Gleichnisreden Jesu verwendet, um den Nachweis anzutreten, daß die Gleichnisse Jesu durch den Vergleich mit den Gleichnissen des Talmud als unecht sich herausstellten. Dieser Teil der „Christusmythe" (II) Drews' habe bisher eine Widerlegung nicht gefunden. F. will nun zeigen, daß Drews zwar mit Recht den Finger auf die Verwandtschaft der Gleichnisse Jesu mit den jüdischen in Form und Inhalt lege, daß sein Satz aber falsch sei, die Gleichnisse Jesu seien „den jüdischen Gleichnissen einfach nachgebildet, wobei diese durchaus nicht immer eine Verbesserung, sondern mehrfach sogar eine entschiedene Verschlechterung erfahren haben". Neben Drews wendet F. im 2. Teile seines Buches sich auch gegen Jülichers Gleichnistheorie in eindringender Besprechung des neutestamentlichen Materials im Lichte der rabbinischen Gleichnisse. Im 1. Teile dagegen ist eine Fülle rabbinischen Materials des neutestamentlichen Zeitalters in Übersetzung mit Kommentar als Grundlage des 2. Teiles zusammengestellt. Das ganze Buch ist „ein energischer Appell an die theologischen Erforscher des N. T. ihre Vorbildung zu ändern, resp. sich überhaupt erst einmal die zur Erforschung des N. T.s nötige Vorbildung zu erwerben"; es will hauptsächlich diese drei Gedanken zur Geltung bringen: 1) schärfere Herausarbeitung der mündlichen Tradition als Grundlage der Synoptiker, 2) Urgierung des Gedankens, daß die Gleichnisse Jesu „nur mit einem für jüdische Ausdrucks- und Denkungsweise geschulten Blick richtig ausgelegt werden können", 3) Feststellung des Grades jüdischer psychologischer Bestimmtheit in Stil, Ausdrucksweise und Gedanken bei Jesus und den Evangelisten. Gegen Fiebigs hier und anderwärts nicht gesparten Vorwurfe gegen die neutestamentlichen Forscher wendet sich H. Weinel, der besonders mitgenommen war, in dem Aufsatze Der Talmud, die Gleichnisse Jesu und die synoptische Frage (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss., S. 117—33).

2. Sollen die Judaica aber von den christlichen Theologen mehr und gründlicher studiert werden, so sind vor allen Dingen bequemere Hilfsmittel nötig, besonders für die Einführung in dieses von unserem Denken und Fühlen so weit abstehende Literaturgebiet. „Die Beschäftigung mit der jüdischen Literatur ist für uns Christen (immer) ein sehr kühles Vergnügen; denn die darin niedergelegten Anschauungen sagen uns nur selten zu" (G. Aicher). Auch hier hat Fiebig die Sache resolut angepackt durch die Herausgabe Ausgewählter Mischnatraktate in deutscher Übersetzung in Verbindung mit den Professoren Beer-Heidelberg, Hölscher-Halle, Krüger-Leipzig und Rothstein-Breslau. Von diesem Unternehmen erschienen seit 1905 sechs Hefte. Das 7. Heft bildet W. Rothsteins oben genannte Bearbeitung des Traktates Megilla. Nach einer kurzen Einleitung folgt die Übersetzung des Traktates mit verhältnismäßig zahlreichen, insbesondere auf die in Betracht kommenden Bibelstellen hinweisenden Anmerkungen. In der Übersetzung ist mit eingeklammerten Zusätzen nicht gespart, um ihn lesbarer zu gestalten.

3. Bedeutsamer und speziell für die Einarbeitung in dieses Gebiet ein bequemes Hilfsmittel ist das Unternehmen, dem die zwei unter Nr. 3 und 4 genannten Bücher angehören. Unter der Leitung G. Beers-Heidelberg und O. Holtzmanns-Gießen haben sich 15 angesehene protestantische Gelehrte zum Zwecke der Herausgabe des Textes, einer deutschen Übersetzung und einer ausführlichen Erklärung der ganzen

Mischna mit ihren 6 Sedarim und 63 Traktaten zusammengeschlossen. Das Werk soll in 4–5 Jahren vollständig fertig vorliegen, unter Umständen soll die Tosephta folgen. Jeder Traktat wird aber auch einzeln käuflich sein. Die Reihenfolge des Erscheinens der einzelnen Traktate wird sich nach der Fertigstellung derselben durch die einzelnen Mitarbeiter richten. Die Einrichtung ist so, daß nach einer Einleitung in den betreffenden Traktat der vokalisierte hebräische Text mit gegenüberstehender Übersetzung folgt, während die Erklärung den größeren unteren Teil der Seiten einnimmt. Zum Schlusse folgt ein textkritischer Anhang. Auf die Wiederherstellung eines kritischen gesichteten Originaltextes mußte nämlich nach Lage der Dinge zurzeit noch verzichtet werden. Das Ziel der Textesedition war ein *revidierter Vulgärtext*. Druck und Ausstattung sind sehr gut und machen der Verlagshandlung, wie schon die Verlagsübernahme, alle Ehre.

Das groß angelegte Unternehmen hat sich als erste *Aufgabe* gesetzt die *religions- und kulturgeschichtliche* Würdigung des Judentums. Die Mischna mit ihrem Bilde vom jüdischen Volkstum und der jüdischen Religionsübung des ausgehenden 2. christlichen Jahrhunderts soll, wie es unsere Zeit fordert, zum erstenmal als Ganzes, und zwar von christlichen Forschern, erläutert werden auf dem Grunde ihrer Beziehungen zum A. T., zu den Apokryphen, zum N. T., zu Philo, zu Flavius Josephus, zu Justins Dialog, zu den Äußerungen griechischer und römischer Schriftsteller, zu den Ausgrabungen, Inschriften und Papyri, zu der allgemeinen, sowie speziell zu der orientalischen Religions- und Völkerkunde, zu der griechischen und römischen Umwelt. Man sieht, das Ziel ist so weit gestellt, daß eine vollständige Erreichung desselben beim ersten Wurf ausgeschlossen ist, um so mehr da auch die *literargeschichtliche* Erforschung der Mischna gedient werden soll. Die Herausgeber haben recht; es ist „in der Hauptsache Neuland", das sie betreten. Aus dieser Sachlage folgt, daß speziell jüdisch-rabbinisch geschulte Gelehrte es verhältnismäßig leicht haben mit Detailausstellungen. Dadurch wird die Verdienstlichkeit des ganzen Unternehmens keineswegs getroffen, so wenig wie durch derartige Versehen eines einzelnen Mitarbeiters dessen „völlige Unzulänglichkeit auf dem Gebiete des talmudischen Judentums" folgt. Die Erforschung dieses ist keineswegs eine rabbinische Domäne! Es ist vielmehr auch im rein wissenschaftlichen Interesse zu begrüßen, daß auch christliche, im Wissenschaftsbetriebe der modernen Methoden geschulte Gelehrte, die nicht einseitig „durch die Brille der späteren jüdischen Auslegung" die Dinge betrachten, in so imposanter Zahl nunmehr energisch auch hier den Spaten einsetzen, auch auf die Gefahr hin, bei dieser „Pionierarbeit" zunächst noch hier und da durch spezifisch jüdische Gelehrte korrigiert zu werden. Wenn die letzteren daraus den Anlaß nehmen, auch ihrerseits mit doppelten Kräften dem gemeinsamen Ziele entgegenzuarbeiten, so wird das um so besser sein. Freilich, כָּל ohne Makkeph (so Holtzmann p. t.) und einiges andere sollte nicht gedruckt sein!

Holtzmann nimmt die Zeit bald nach dem hadrianischen Kriege 130–160 für die Entstehung des Traktates *Berakot* (*Gebete*) in der Einleitung in Anspruch. Hier bringt er auch Text und Übersetzung des täglichen Bekenntnisses, des שְׁמַע, sowie des Achtzehngebetes. Die Aufstellung des ersteren und die Einführung seines regelmäßigen Aufsagens verlegt er in die „Zeit, in der das Christentum aus dem Schoße des Judentums hervorging", während das zweite zur Zeit Gamliels II. (um 100 n. Chr.) entstanden sei. Bei der Untersuchung über jenes vermißt Ref. die Bezugnahme auf den Papyrus Nash, bei der über dieses die Heranziehung der Litanei in cod. B. des hebr. Jesus Sirach nach 51, 12. Auf Einzelheiten in der Textausgabe, der Übersetzung und Erklärung kann hier nicht eingegangen werden. Ich kann mir aber

nicht versagen, die Bitte auszusprechen, daß die abscheuliche Form Jeja = יֵי aus einer Neuauflage verschwinden möge. Schon Marti, der Herausgeber der Beihefte der Zeitschr. f. d. alttest. Wiss., hatte recht, wenn er in der unter Nr. 5 genannten Schrift „nur sehr ungern" Jeja zuließ; im übrigen s. H. Vogelstein in der Or. Lit.-Zeit. 1912. Sp. 346 f. Für die Erklärung der alten Sage von einem Eselskopf in Jerusalem und das mit dieser wohl zusammenhängende Spottbild des Gekreuzigten mit einem Eselskopfe genügt der Rekurs auf die griechische zweisilbige Aussprache des Gottesnamens יָה (z. B. in *ἀλληλούια*).

4. Beer hat den Traktat Pesachim (Ostern; der cod. Kaufmann-Budapest hat den Singular פסח) behandelt, der mit seiner Überfülle ausgeklügelter Beziehungen zu allen möglichen Lagen und Wechselfällen des Lebens besonders geeignet ist, dem Fernerstehenden ein Bild der talmudischen Kasuistik zu vermitteln. Als Entstehungsperiode des jetzigen Traktates sieht B. die Zeit von 180 – 200 n. Chr. an. In seiner jetzigen, abgesehen von IV, 9 auf Rabbi Juda (J) und seine Schule zurückgehenden Form wurzle der Traktat aber in der älteren Mischna Meïrs (M) und diese sei nur eine erweiterte Ausgabe der Mischna Aqibhas (A), des Lehrers Meïrs. Die diesen drei Stufen angehörigen Stücke sucht B. im einzelnen zu bestimmen. Seiner literarischen Gattung nach wird der Traktat „zu der Gattung der kultischen oder rituellen Deipnonliteratur" gestellt. B.s Text ist wie der Stracksche (1911) freilich nur ein revidierter Vulgärtext, aber – nach vergleichenden Proben zu urteilen – über jenen hinausgewachsen. Außer den eigentlichen Prolegomenen ist dem Traktat S. 1 – 109 vorausgeschickt eine freilich sehr beachtenswerte, aber aus dem Rahmen des Gesamtunternehmens herausfallende Abhandlung „Zur Geschichte des Paschafestes", die das Fest von seinen Anfängen bis in die Gegenwart verfolgt. Sie ist die mehr als fünffache Erweiterung eines Vortrages des Verf., der 1911 erschienen ist. Insbesondere werden unsere Neutestamentler mit dem Kapitel „Pascha und Abendmahl" sich auseinanderzusetzen haben.

5. Durch O. Holtzmann wird gleichzeitig mit dem oben genannten Mischnatraktat der von Anfang bis zu Ende parallele Tosephtatraktat Berakot als hochwillkommene Ergänzung vorgelegt. Die Art der Bearbeitung ist der des eben besprochenen Sammelwerkes analog. Nur ist hier auf die Herstellung eines eigenen Textes verzichtet. Vielmehr wird in übersichtlicher Gliederung und unter Hinzufügung der Vokalzeichen der Text der Ausgabe Zuckermandels zugrunde gelegt. H. setzt die Abfassung von Tosephta Berakot in die Zeit um 200 n. Chr. Sie ist ihm ein Kommentar, „eine Art Kollegheft zu der Mischna Berakot" und darum ihre Kenntnis viel wichtiger als die der Gemara beider Talmude. N. Peters.

Ordensgeschichtliche Werke.

I. Benediktinerorden.

1. P. Pirmin Lindner, **Profeßbuch der Benediktiner-Abtei Petershausen.** Mit einem Anhang: Die Äbte und Religiosen der ehemaligen Benediktiner-Reichsabtei Isny (Kempten 1910, Kommission: Jos. Kösel; ℳ 1,80). Über die Anlage der „Profeßbücher" und ihren wissenschaftlichen Wert ist in dieser Zeitschr. III (1911) S. 423 bereits berichtet. Den vier dort genannten Schriften tritt die über Petershausen würdig zur Seite. Der Herausgeber ist leider inzwischen aus der Fülle seiner Arbeiten abberufen worden. Man darf aber auf ihn das Wort anwenden: Requiescat a laboribus suis: opera enim illius sequuntur illum (Apok. 14, 13). Abt Willibald Hauthaler,

der weitblickende Förderer der historischen Studien seines Stiftes, konnte noch zwei wertvolle Werke Lindners mit einem Geleitworte der Öffentlichkeit übergeben.

2. **Monasticon Metropolis Salzburgensis antiquae. Supplementum.** Verzeichnisse der Äbte und Pröpste der Klöster der jetzigen Erzdiözese Wien. Nebst Nachträgen und Berichtigungen (Bregenz 1913, Kommission: Joseph Kösel, Kempten; ℳ 5,–). Eine Nachprüfung der Arbeit haben Berthold Cernik-Klosterneuburg, Albert Hübl-Schottenstift Wien und Florian Watzl-Heiligenkreuz übernommen und damit volle Bürgschaft für die Richtigkeit der mühseligen Einzelarbeit gegeben.

3. Die umfangreiche zweite Schrift ist betitelt: **Monasticon episcopatus Augustani antiqui.** Verzeichnisse der Äbte, Pröpste und Äbtissinnen der Klöster der alten Diözese Augsburg (Ebenda; ℳ 10,–). Auch hier bewährt sich wieder der staunenswerte Fleiß und die eingehende Literaturkenntnis des heimgegangenen Forschers. Mit Recht hat die Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien die Herausgabe der Schriften unterstützt.

4. D. Cuthbertus Butler (abbas monasterii s. Gregorii Magni de Downside, editionem critico-practicam adornavit): **Sancti Benedicti regula monachorum** (Freiburg 1912, Herder; ℳ 3,20). Der Verf. bezeichnet seine Ausgabe als kritisch-praktische. Auf die über die Textgeschichte selbst bestehenden Kontroversen (s. diese Zeitschr. III (1911) S. 424) geht er nicht ein und tut wohl daran. Aber er hat tatsächlich die Regeln philologischer Editionsakribie bis ins einzelnste angewandt, so daß man nunmehr die vorliegende Ausgabe zu zitieren hat. Besonders durch die vorzüglichen Quellennachweise für den Text der vom hl. Benedikt gewählten Worte sind die bestehenden Ausgaben überholt. Die Philologen werden übrigens auf Woelfflin und die von Plenkers zu erwartende Regeledition verweisen.

5. Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Heft 3 (Hrsg. v. Ildefons Herwegen, Benediktiner der Abtei Maria-Laach): **Studium zur Benediktinischen Profeß.** a) P. Matthäus Rothenhäusler, Zur Aufnahmeordnung der Regula s. Benedicti. b) P. Ildefons Herwegen, Geschichte der Benediktinischen Profeßformel (Münster 1912, Aschendorff; ℳ 4,50). Auf das dankenswerte neue literarische Unternehmen der Benediktiner aus Maria-Laach überhaupt ist in dieser Zeitschr. (IV, 1912, S. 612) bei Besprechung von Heft 1 und 2 hingewiesen. – Rothenhäusler betrachtet die Aufnahmeordnung vorwiegend nach der rechtlichen Seite hin und zergliedert die formellen Akte der Aufnahme scharfsinnig. Das Wesen der Profeß kann man in den Satz zusammenfassen: „Das gegebene Versprechen wird akzeptiert, und so wird der Novize Mönch, Zönobit, Mitglied des bestimmten Verbandes und auf dessen Regel verpflichtet und Untergebener des Abtes; seine Mitgliedschaft ist von seiner Seite unwiderruflich, seitens des Abtes durch Ausschluß lösbar." Eine äußerst eingehende besondere Untersuchung, welche eine prägnante Skizze der Aszese Benedikts und Cassians einschließt, stellt fest, daß die angelobte conversatio morum tatsächlich eine conversio morum, die Besserung der Sitten bezweckt. – Auch Herwegen geht der rechtshistorischen Seite der Profeßformel nach; er stellt fest, daß die älteste erhaltene zweigliedrige Form (stabilitas, obedientia) nicht auf den ursprünglichen Wortlaut der Regel zurückgeht, von einem Franken, der angestammtes Volkstum mit benediktinischem Mönchtum zu verschmelzen wußte, herkommt. Der regeltreue Mönch erscheint als holder Gefolgsmann Christi. Insbesondere durch Benedikt von Aniane ist dann die dreigliedrige Profeß im Anschluß an die regula s. Benedicti wieder zur Anerkennung gebracht: die conversio morum wurde eingefügt als lebendiges Prinzip

der Selbstzucht und inneren Vervollkommnung. Die sog. drei Mönchsgelübde: Armut, Keuschheit und Gehorsam wurden später wohl vereinzelt verlangt von Leuten, welchen die benediktinische Überlieferung fremd war. — H. erweist sich hier wieder als feinen Kenner des altgermanischen Rechts. — Die geschmackvolle Ausstattung der „Beiträge" sei besonders hervorgehoben.

6. Die **Geschichte des Klosters Thierhaupten** verfaßte Nikolaus Debler. Johannes Traber, Bibliothekar am Cassianeum in Donauwörth, gab sie heraus im Auftrage des Historischen Vereins für Donauwörth und Umgegend (als Vereinsgaben 1908, 1911 u. 1912. Donauwörth, Ludwig Auer; ℳ 7,50). Die Gründungszeit des agilulfingischen Klosters kann nicht genau bestimmt werden. 955 wurde es durch die Ungarn zerstört und im 3. Jahrzehnt des 11. Jahrhunderts wieder belebt. Th. ist ein klassisches Beispiel dafür, daß es übermenschlicher Anstrengungen bedarf, ernste Ordenszucht und glückliche Entwicklung in die Klostermauern zurückzuführen, wenn einmal die ideale Mönchsgesinnung daraus gewichen ist. Was ist da nicht seit dem 15. bis zum 18. Jahrhundert umsonst visitiert und reformiert worden! Daß die alte Stiftung trotzdem einige Kulturwerte geschaffen hat, soll dabei nicht geleugnet werden. Die Aufhebung des Klosters wurde seit 6. November 1802 durchgeführt. Die erhaltene ehemalige Kloster-, jetzige Pfarrkirche beschrieb R. Hoffmann. Der gen. Verein hat sich mit der Herausgabe des so fleißig gesammelten und nicht ungeschickt, wenn auch ungleichmäßig, verarbeiteten Materials ein Verdienst erworben.

II. Dominikanerorden.

Die Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland (Hrsg. v. Paulus v. Loë und Benediktus Maria Reichert) bringen in rascher Folge wertvolles Material.

1. Axel Vorberg, Universitätsbibliothekar zu Rostock, schrieb in seinen Beiträgen zur Geschichte des Dominikanerordens in Mecklenburg zunächst eine fast ganz auf Urkunden aufgebaute Geschichte des **Johannisklosters zu Rostock** (5. Heft. Leipzig 1911, Otto Harrassowitz; ℳ 1,80). In Mecklenburg gab es im Mittelalter die drei Dominikanerklöster Rostock (gegr. 1256), Röbel (gegr. 1285) und Wismar (gegr. 1293). Eine neue Kirche der Rostocker Niederlassung wurde 1329 eingeweiht. Das Kl. gehörte bis 1303 zur Provinz Teutonia, dann zur Saxonia, kam in der 2. Hälfte des 15. Jahrh. zur holländischen Reformkongregation und 1517 wieder zur sächsischen Provinz. Eine Reformierung des Konventes wurde seit 1468 unter den üblichen Begleiterscheinungen: Eingreifen der Herzöge und des Magistrats, Kampf der neureformierten Mönche, ins Werk gesetzt. Der Katholizismus war seit 1531 in Rostock unterdrückt, und das Dominikanerkl. wurde 1524 zur Lateinschule bestimmt

2. Von allgemeinerer Bedeutung ist die Veröffentlichung des **Registrum litterarum** der Ordensgenerale mit der oberdeutschen Provinz Teutonia aus der Zeit von 1386–1523, welche Benediktus Maria Reichert in Heft 6 (Raymundi de Capua [1386–1399] und Leonardi de Mansuetis [1474–1480]) und Heft 7 (Salvi Cassettae [1481–1483] und Barnabae Saxoni 1486) begonnen hat. Die Regesten sind von ganz hervorragendem Werte für die Beurteilung des inneren Lebens in den deutschen Ordensklöstern und die Reformbewegung des 15. Jahrh.; darum hat R. das 7. Heft auch mit dem besonderen Titel: „Regesten zur Geschichte der Ordensreform in Oberdeutschland im XV. Jahrh." versehen. Die Kommentierung des Textes hätte man allerdings etwas reicher gewünscht; aber es sollen die entgegenstehenden Schwierigkeiten wohl anerkannt werden. Die Fülle des beigebrachten Materials wird sich erst an der Hand der nach Vollendung der Herausgabe zu erwartenden Indices ganz übersehen lassen.

3. P. Maternus Heinrichs O. P. gab zum erstenmal heraus: P. Raimund Bruns Ord. Praed., **Annales Conventus Halberstadiensis.** Eine Chronik der Militärseelsorge und Missionstätigkeit der deutschen Dominikaner in Brandenburg-Preußen im 18. Jahrh. (Heft 8; ebenda 1913, ℳ 6,–). Schon Julius Langhaeuser hat gebührend auf die Tätigkeit der Dominikaner in der Militärseelsorge im brandenburg-preußischen Heere hingewiesen (das Militärkirchenwesen S. 125 ff.; s. diese Zeitschr. V [1913], S. 78). Indessen ermöglicht erst die Herausgabe dieser Annalen eine gerechte und allseitige Beurteilung des Wirkens der Dominikaner im 18. Jahrh. in den Diasporagebieten. Die Geschichte der Wiederbelebung des Katholizismus in den protestantischen deutschen Ländern ist kaum über die Anfänge hinaus, und diese Edition ist hoffentlich die Eröffnung einer Reihe tüchtiger Beiträge aus den Kreisen des daran sehr interessierten Dominikanerordens. H. stellt selbst eine das Quellenmaterial verarbeitende Darstellung in Aussicht. Dabei sollen denn auch die hier zum Text der „Annalen“ nicht gegebenen Erläuterungen, die man sonst sehr vermissen würde, nachgeholt werden. Hoffentlich wird dieser neuen Arbeit dann auch ein Sachregister beigegeben, welches zugleich die Annalen umfaßt.

III. Jesuitenorden.

Otto Braunsberger S. I., **Beati Petri Canisii soc. Iesu epistulae et acta.** Vol. sextum 1567–1571 (Freiburg 1913, Herder; ℳ 30,–). Über den Plan und die Bedeutung des gesamten Werkes und die Editionsgrundsätze des unermüdlichen Herausgebers ist bereits früher das Notwendige gesagt (s. diese Zeitschr. II [1910] S. 846 f.). Der vorliegende 6. Bd. umfaßt 66 S. Einleitung, 504 S. Briefe, 250 S. Aktenstücke und 64 S. Register, also rein äußerlich schon eine gewaltige Arbeitsleistung. Ihr gesellt sich die sachkundigste, das gesamte historische Material jener Zeit beherrschende Gelehrtenarbeit namentlich in den beigebrachten Noten hinzu. Die wichtigsten Garben von dieser neuen geschichtlichen Ernte hat der H. S. XVI ff. selbst gebunden: die Briefe und Aktenstücke schildern die Übel unter dem Klerus, die Gleichgültigkeit der Laien, die Anstrengungen der Protestanten, den Katholizismus völlig niederzuringen, die langsame katholische Restauration durch Wiederbelebung der Katechese, der Predigt, der religiösen Literatur. Für die Geschichte des Jesuitenordens und des Lebens des Seligen selbst bleiben diese Dokumente ja immer die beste Quelle. – Nur um vier Jahre ist das ganze Werk durch den neuen Band weitergeführt; möge dem H. Kraft und Gesundheit bleiben, es zu vollenden!

J. Linneborn.





Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Allgemeines; Enzyklopädie; Methodologie.

Mit dem soeben erschienenen zweiten Teile des fünften Bandes ist die „editio tertia plurimum aucta et emendata" des großen, von H. Hurter S. I. herausgegebenen **Nomenclator literarius theologiae catholicae** theologos exhibens aetate, natione, disciplinis distinctos (Innsbruck, Wagner) vollständig geworden. Wir kommen auf das ganze Werk alsbald in längerer Ausführung zurück, möchten aber heute schon dem hochverdienten Nestor der theologischen Wissenschaft, dem unermüdlichen Gelehrten und vir vere adamantinus, freudigst Glück wünschen zur Vollendung dieses gewaltigen Werkes. Die jetzt erschienene letzte Abteilung umfaßt die katholischen Theologen von 1870 bis 1910 – ein Beweis, mit welcher Rüstigkeit H. Hurter noch in diesen letztvergangenen Jahren arbeitete. Ad multos annos!

Über den Fortgang des hervorragenden amerikanischen Kirchenlexikons **The Catholic Encyclopedia** (Alleinvertrieb für Deutschland und die österreichisch-ungarische Monarchie Herder in Freiburg i. Br.; geb. in Buckram-Leinen à Band ℳ 27,–) haben wir in diesen Blättern des öfteren referiert; zuletzt noch 1912, S. 677. Der **zehnte Band** reicht von Mass, music of the bis Newman. Er hält sich in Text und Ausstattung auf der gleichen Höhe wie seine Vorgänger. Man vergleiche etwa den Artikel über das Meßopfer aus der Feder Pohles. Daß Palestrinas Missa brevis ihren Namen deshalb führe, weil sie geringe Zeit zur Ausführung beanspruche (Mass, music of the), glaube ich wirklich nicht; die Sache hängt vielmehr mit der Mensuralnotation zusammen. Die englischen Katholiken haben sich mit ihrer Enzyklopädie ein ganz prachtvolles Nachschlagewerk geschaffen, über das wir alle uns von Herzen freuen.

Geigers **Taschenkalender und kirchlich-statistisches Jahrbuch für den katholischen Klerus deutscher Zunge 1913** (Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz; geb. ℳ 1,–) ist in seiner Anlage den Lesern dieser Zeitschrift aus den Besprechungen früherer Jahrgänge (1912, 244; 1911, 407 f.; 1910, 584) bekannt. Der neue (35.) Jahrgang schließt sich seinen Vorgängern würdig an und verdient als praktisches Kalender-Notizbuch und statistisches Nachschlagebuch die gleiche warme Empfehlung.

Was soll ich lesen? Unter diesem Titel hat Hermann Acker einen „Ratgeber für Studierende" geschrieben, der bereits in zweiter Auflage vorliegt, nachdem die erste Auflage in wenigen Wochen vergriffen war (Trier, Paulinusdruckerei; ℳ 1,25). Das Bestreben des Verf. ging dahin, „in literarischer, künstlerischer und wissenschaftlicher Hinsicht unter Wahrung des religiös-sittlichen Standpunktes ohne Engherzigkeit unserer Jugend das Beste zu bieten". Der Ratgeber ist zunächst für die oberen Klassen höherer Lehranstalten gedacht, vermag jedoch auch dem jungen Akademiker wertvolle Fingerzeige zu geben. Das Buch ist allen Beteiligten, nicht zuletzt auch

denjenigen, die vermöge ihrer Berufsstellung in Fragen der Lektüre Rat zu erteilen haben, dringend zu empfehlen.

Wandlungen im Wesen der Universität in den letzten hundert Jahren hat der Leipziger Professor Eduard Spranger auf der dritten Tagung der Gesellschaft für Hochschulpädagogik zu Leipzig am 15. Oktober 1912 in einem Vortrage behandelt. Der Vortrag liegt inhaltlich unverändert, nur in etwas erweiterter Gestalt und mit stilistischen Verbesserungen, sowie um einige Anmerkungen vermehrt, in einer Broschüre gedruckt vor (Leipzig, E. Wiegandt; ℳ 1,–). Spranger erörtert die prinzipiellen Wandlungen der Universitäten während des letzten Jahrhunderts. Zunächst in bezug auf das Verhältnis zum Staate. Die Spannung zwischen dem reinen Wissenschaftsstreben und der Vorbereitung auf Staatsberufe, die zwar naturgemäß schon vor 100 Jahren bestand, ist durch die ungeheure Verstärkung des politischen Lebens stärker geworden. „Die beiden Arten der Examina und die Tatsache, daß die akademischen Prüfungen an Bedeutung verloren haben, sind der sinnfällige Ausdruck dieses Verhältnisses." Tiefgreifender noch sind die Veränderungen, die der die Universitäten beherrschende Wissenschaftsbegriff erfahren hat. Der frühere Wissenschaftsgedanke kannte die Wissenschaft als eine organische Einheit, ging auf das Ganze, suchte eine Weltanschauung zu geben. Beides fehlt heute zum großen Teile. – Die interessanten Darlegungen Sprangers wird auch derjenige gern lesen, der bei der einen oder anderen Stelle eine Einschränkung oder Korrektur des Gedankenganges für wünschenswert oder notwendig hält. H. Müller.

Altes Testament.

A. Ungnad-Jena hat uns eine **Hebräische Grammatik** (Tübingen 1912, Mohr; ℳ 4,–. Hilfsbücher für den hebräischen Unterricht Bd. 1) geschenkt, die m. E. für den akademischen Unterricht die beste ist, die wir haben. Nicht Einzelheiten häufen und mechanisch eintrichtern ist das Ziel, sondern Einführung „in die überall hervortretenden sprachlichen Erscheinungen, seien es Lautgesetze oder Analogiebildungen" in möglichster Wahrung der „Erfordernisse des gegenwärtigen Standpuuktes der vergleichenden semitischen Grammatik". Wie die Grammatik nach der Absicht des Verf. gebraucht werden soll, wie insbesondere ohne Lehrer die Sache anzupacken ist, zeigt die **Praktische Einführung in die hebräische Lektüre des Alten Testaments** desselben Verfassers (Tübingen 1912, Mohr; ℳ 1,20. Hilfsbücher usw. Bd. 2). Der Verf. hat mit den Ausführungen über die beste Art des hebräischen Unterrichts den vollen Beifall des Ref. Dieser hat es seit fast 20 Jahren in seinem Elementarkurs des Hebräischen ebenso gehalten und gute, mindestens bessere Resultate erzielt als nach der alten Methode à la Sexta und Quinta. U. schreibt darüber: „In der Praxis des hebräischen Unterrichts pflegt man meist in der Weise vorzugehen, daß man die einzelnen grammatischen Erscheinungen mehr oder weniger der Reihe nach behandelt und für diese zurechtgemachte Übungsstücke aus dem Hebräischen ins Deutsche (und später auch umgekehrt) übersetzen läßt. Nachdem ich einige Zeit dieser Methode gefolgt war (Ref. hat dieses nur ein- oder zweimal über sich gebracht), fand ich, daß die Anfänger viel zu langsam vorwärtskamen, so daß sie erst verhältnismäßig spät zur Lektüre zusammenhängender alttestamentlicher Stücke gelangten. Ich versuchte es daher in anderer Weise: nach etwa vierzehntägiger (Ref. hat in der Regel die vier ersten Wochen darauf verwendet) Behandlung der hauptsächlichsten Erscheinungen der Schrift- und Formenlehre legte ich sofort alttestamentliche Texte vor, machte die Lernenden auf die Schwierigkeiten aufmerksam,

zeigte ihnen aber auch, daß man schon mit geringen Kenntnissen den Texten nicht ratlos gegenüberzustehen brauche. Erst nach und nach wurden die Lücken, die anfangs recht groß waren, ausgefüllt. Auf diese Weise ließ sich in drei Monaten – wenigstens bei nicht völlig unbegabten Schülern – nicht nur ein vollständiges Bild der Grammatik entwerfen, sondern auch ein gutes Stück des A. T. interpretieren." Ref. gedenkt, von Ostern ab U.s Hilfsmittel seinem hebräischen Kursus zugrunde zu legen. Er ist übrigens überzeugt, daß auch auf unserem Gymnasium nach dieser Methode gearbeitet werden sollte. So würde auch das Interesse der Schüler ein viel tiefer gehendes werden.

Die für den Anfänger vorzügliche **Syrische Grammatik** von C. Brockelmann-Halle a. S. erschien in 3. Auflage (Berlin 1912, Reuther u. Reichard; ℳ 8,–, geb. ℳ 9,–. Porta linguarum orientalium. Pars V). Zum Zwecke der Erleichterung der ersten Lektüre für diejenigen, die ohne Lehrer Syrisch lernen wollen oder müssen, wäre in der Chrestomathie etwas mehr Biblisches erwünscht gewesen, etwa auch etwas aus dem A. T. neben den 11 S. aus dem N. T. Das würde auch deshalb erwünscht sein, weil doch die meisten Theologen zu bibelwissenschaftlichen Zwecken Syrisch lernen. „Gerade weil syrischer Unterricht hauptsächlich von Theologen gesucht wird, sollten die Vertreter der semitischen Philologie ihre Ansprüche nicht niedriger stellen", bemerkt der Verf. mit Recht. Dieselben können aber m. E. doch ruhig diesen Theologen entgegenkommen, ohne daß darum ihre Lehrbücher „rein praktischen Bedürfnissen" angepaßt zu werden brauchten.

L. Delporte-Löwen, **Les origines du monothéisme en Israel** (Rev. prat. d'Apol., T. XV p. 113–23) verteidigt gegen die um Wellhausen, Kuenen und Stade unsere These: „Der Monotheismus ist geboren aus der Offenbarung, hat sich mit ihr entfaltet, dank dem religiösen Fortschritt eines Volkes, über dem die Vorsehung mit einer ganz besonderen Sorge wachte."

Auf die Frage **Ist der Gottesname יהוה in den Keilinschriften nachgewiesen?** antwortet G. Breitschaft-München (Bibl. Zeitsch. 1912, S. 238–241): Die Konstatierung der Gottesnamenbedeutung von ja-u und dessen Identifizierung mit יהו steht auf festem und sicherem Boden. Die zwei Namen Ja-wi-ilu Dagan und Ištar-ja-wi lehren, daß ja-wi „in allen Fällen Verbalform ist und zu dem Gottesnamen יהוה gar keine Beziehung hat".

H. Wiesmann-Wien, **Das Buch der Sprüche. Kap. 6, 1–19** (ebendas. S. 242–247) bietet textkritische und sprachliche Bemerkungen, Anordnung, Gliederung und Übersetzung des Abschnittes von J. K. Zenner (†) nebst eigenen Ergänzungen. Ref. hält übrigens das Auseinanderreißen von V. 3 und die Umstellung seiner Stichen nicht für ausreichend motiviert. In V. 4 führt Gr. mit ἐκ βρόχων keineswegs auf „פח oder ציד", sondern nach 22, 25 auf מוקש, das einfach nach יד in MT ausgefallen ist.

Th. Sigwalt-Kinzheim (Unterelsaß) versucht eine **Rekonstruktion des ursprünglichen Doppelschlußstückes des Kohelet mit Hilfe des Akrostichons** (ebendas. S. 248–51). Sein Akrostichon lautet כִּי־זֶה כָּל־הָאָדָם (12, 13); er findet es zweimal, indem er 1, 8. 10. 5. 6. 7. 3. 2. 11. 4. 9 und 6, 12; 12, 9; 12, 10. 3 b. 11; 6, 11; 12, 12. 8. 14. 13; 6, 10 aufeinander folgen läßt. הֲבֵל הֲבָלִים!

E. Mader-Jerusalem veröffentlichte ebendaselbst S. 351–62 wertvolle Bemerkungen über **Die altkanaanitischen „Opferkultstätten" in Megiddo und Ta annek.** Er kämpft, wenn auch nicht so stark wie Thiersch, gegen die „Kultmanie" in der Erklärung der archäologischen Funde. Gegen die Erklärung der Kindernekropole als Begräbnisstätte geopferter Kinder werden sehr beachtenswerte Gründe durch die

Vergleichung mit der Bestattungsweise in Hallstatt mit seinen neolithischen Nekropolen und im alten Rom (das os resectum!) beigebracht.

F. Steinmetzer-Prag stellt in seiner dankenswerten Abhandlung **Babylonische Parallelen zu den Fluchpsalmen** (ebendas. S. 133–42, 363–69) die analogen Elemente der Fluchformeln in den Fluchpsalmen und in babylonischen Fluchformeln inhaltlich und formell zusammen. Vom dem Nachweis, daß die Fluchformeln in Babel keineswegs buchstäblich zu verstehen sind und in ihrem Wortlaut nicht gepreßt werden dürfen, macht er Gebrauch für die Erklärung der Fluchpsalmen der Bibel.

J. Maders-Chur **Allgemeine Einleitung in das Alte und Neue Testament** (Münster i. W. 1912, Aschendorff; ℳ 3,–) erschien in 2. verbesserter (auch vermehrter) Auflage. Ref. kann sein Empfehlungsurteil der 1. Auflage in der Theolog. Revue (1909, Sp. 105) hier nur wiederholen. Das Buch ist ein vorzügliches Studentenbuch! Namentlich sei hier nochmals auf die klare, besonnene und gerechte Darlegung der biblischen Frage hingewiesen. Winke zur Ergänzung und Verbesserung von meiner Seite kann Verf. aus meiner eben erschienenen Skizze Der Text des A. T. entnehmen, ebenso aus meiner Anzeige einer anderen Allgemeinen Einleitung auf S. 65 dieser Zeitschrift.

W. Staerk-Jena, **Die Entstehung des Alten Testamentes** (Leipzig 1912, Sammlung Göschen; geb. ℳ 0,80), erschien in 2. Aufl. Demselben Zwecke der Orientierung weiterer protestantischer Kreise dient das verhältnismäßig reich illustrierte, frisch geschriebene Schriftchen von M. Löhr-Königsberg i. Pr.: **Einführung in das Alte Testament** (Leipzig 1912, Quelle u. Meyer, Wissenschaft und Bildung 102; ℳ 1,–, geb. ℳ 1,20). Besonderem Interesse wird das Kapitel über die Literatur des A. T. im Lichte der Literaturen Vorderasiens und Ägyptens begegnen (S. 81–108). Beide Schriftchen schließen die deuterokanonischen Bücher von ihrer Darstellung aus. Beide lassen mehr oder weniger erkennen, daß die Zeiten des Radikalismus für die Einleitungswissenschaft im protestantischen Lager vorüber sind, so liberal beide Büchlein auch unseren Nurkonservativen erscheinen mögen.

Über das **Bauernhaus in Palästina** (Göttingen 1912, Vandenhoek u. Ruprecht; ℳ 2,40) schrieb Pfarrer K. Jäger-Köppern eine lesenswerte Studie, die mehr enthält, als der Titel sagt. Wird doch z. B. auch das Zubehör des palästinensischen Bauernhauses (Hof, Laubhütte, Garten, Backöfen, Tenne) behandelt und seine Ausstattung (Fruchtbehälter, Handmühle, Siebe, Krüge, Becher, Schläuche, Schüsseln, Körbe, Töpfe, Lampen usw.). N. Peters.

Neues Testament.

Die Entscheidung der Bibelkommission vom 26. Juni 1912 gegen die Zweiquellen-Theorie. Von Prof. K. Weiß, Passau (Theol.-prakt. Mtschr. 1912/13, 133–44). Ist die Ablehnung der sog. Zweiquellen-Theorie (daß nämlich unser gegenwärtiges Mt.- und Lk.-Evangelium wesentlich aus dem Mk.-Evangelium und einer Redequelle – Q.-Logia – geflossen) wissenschaftlich zu rechtfertigen? Zur Beantwortung dieser Frage untersucht Verf. die Berechtigung der zwei Voraussetzungen, auf denen die Zweiquellen-Theorie beruht, nämlich 1. Es gibt eine urchristliche Zusammenstellung der Reden Jesu = Q., 2. Markus eignet die Priorität vor unserem kanonischen Mt. – Ad 1 zeigt Verf., in Übereinstimmung mit den katholischen und manchen protestantischen Exegeten (vgl. neuerdings Schmidtke, „Untersuchungen zu den Judenchristlichen Evangelien" S. 44 f.), daß auf die bekannte Papiasstelle Eus. H. E. 3, 29 diese Prämisse nicht gegründet werden kann, ebensowenig auf die vielen Ähnlichkeiten zwischen

Mt. und Lk. Diese lassen sich durch die Benutzungs- bzw. die Traditionshypothesen erklären. Vorhandene Differenzen zwischen Lk. und Mt. lassen sich ausgleichen. Dazu kommt, daß die Verteidiger von Q. über den Inhalt von Q. uneinig sind. — Ad 2 wird kurz und bündig nachgewiesen, daß die Argumente für die Priorität des Mk. keineswegs beweisend sind, vielmehr die Gründe für die Priorität des Mt.

Das Missionsverfahren im apostolischen Zeitalter von J. Belser (Theolog. Quart.-Schrift 1912, 359—411). Urheber der Völkermission ist Christus selbst, obschon er als nächste Aufgabe den Aposteln die Mission in Israel aufgetragen. Zunächst bespricht B. die Missionsarbeit an Israel, ihre Ausdehnung, die Beschaffung der Mittel, die Missionsmethode (Inhalt der Predigt, Quelle derselben, die Evangelien sind Missionsbücher, aus dem Bedürfnis der Mission hervorgegangen, ferner die Aufnahme in die christliche Gemeinschaft, der Missionsdienst der Gemeinde, Vergleich der Missionsarbeit unter den Juden mit der unter den Heiden). — Heidenmissionar ist κατ' ἐξ. Paulus, von dessen Missionsverfahren (Predigt und Praxis) B. eine eingehende Schilderung gibt. Den Schluß bildet eine kurze Schilderung der Missionstätigkeit des Ap. Johannes.

Ein neuer Weg zur Bestimmung des Geburtsdatums Christi? von Prof. Steinmetzer-Prag (ibid. 497—511). Die Idee Kepplers, den Zug der Magier aus astrologischen Motiven zu erklären, ist in neuerer Zeit wieder aufgenommen. Zwei bedeutendere Schriften sind die von Kritzinger und Voigt (1911). Für die Himmelserscheinungen des Jahres 7 p. C. plaidiert K., V. ist für das Jahr 6. St. gibt eine Besprechung beider Schriften mit kurzer übersichtlicher Darlegung der von beiden vorausgesetzten astronomischen und astrologischen Verhältnisse. Nach St. ist durch beide Arbeiten eine wesentliche Förderung des Problems nicht erfolgt, sie bieten aber dankenswerte Beiträge zur Exegese der Geschichte der Magier.

Der Stern von Bethlehem v. Fr. X. Kugler in St. aus M.-Laach 1912 II 481—93. Der bekannten Kepplerschen Konjunktionshypothese zur Erklärung der wunderbaren Lichterscheinung (Juppiter und Saturn in den Fischen) kann eine hohe Wahrscheinlichkeit nicht abgesprochen werden, wenn sie sich in den Bericht von Mt. 2 fügt. Dagegen spricht aber zunächst der Babylonische Sprachgebrauch, ferner ist, wie Sch. eingehend darlegt, die Planetenhypothese mit dem evangelischen Texte Mt. 2, 9—11 nicht zu vereinigen. Die Versuche, die orientalische Astrologie zur Erklärung der Mt.-Stelle heranzuziehen, leiden an willkürlichen historischen Voraussetzungen. Die Lichterscheinung war ein wunderbares Gestirn.

Schlußwort zur Galaterfrage von A. Steinmann-Braunsberg (Theol. Quart.-Schrift [Tüb.] 511—527). St. wendet sich in einem letzten Wort unter eingehender Bekämpfung der Argumente Webers gegen dessen Nordgalatien-Theorie (Zeit der Abfassung. Adressaten.), die dieser in einer Reihe von Artikeln in verschiedenen Zeitschriften mit polemischer Spitze gegen St. verteidigt hatte. Jedenfalls kann man nicht mit Weber von einem Begräbnis der Nordgalatientheorie reden.

Auf dieses Schlußwort St.s erwidert Weber im Katholik 1912 II 417—24, **Zwei neue Sackgassen usw.**, worin er die Ansicht äußert, daß St. nicht nur nicht gewillt sei, die von ihm eingeschlagenen „Sackgassen" zu verlassen, sondern sich in zwei neue Sackgassen, d. h. „Wege, die den Zugang zu neuen Erkenntnissen verschließen", hinein begeben habe. Diese sind, wie Weber weiterhin darlegt, 1. die feste Überzeugung, die Jerusalemfahrt des Paulus Gal. 2 müsse identisch sein mit einer der von Lk. in der Apg. erwähnten Reisen des Ap. nach Jerusalem, 2. die Reise des Paulus und des Barnabas (Apg. 11, 30) schließe sich unmittelbar an das eine Jahr der gemeinsamen Missionsarbeit in Antiochia.

Le caractère psychologique de l'Evangile de St. Jean von Donin (Revue prat. d'Apolog. 1912, 751–64). D. sucht den Hauptzweck des Verfassers des vierten Evangeliums bei Abfassung seines Werkes zu ergründen. Dieser ist nicht der polemische, auch nicht die Ergänzung der Synoptiker nach der historischen oder dogmatischen Seite. Er ist nach D. ausgesprochen in den V. 1, 10–13: Fortschreitendes Kommen zum Licht; fortschreitende Verhärtung der Juden. – Der Verf. beachtet zu wenig Joh. 20, 30. Dort wird klar die Selbstoffenbarung Christi als Hauptsatz des Ev. hingestellt. Durch die Verkettung mit den beiden Faktoren (Folgen) Glaube und Unglaube wird die kunstgemäße Gliederung des Ev. erzielt; ihr Zusammenspiel und Widerspiel gibt dem Ev. seinen dramatischen Gang.

Markusevangelium und Astralmythus von L. Schade-Rheinbach (Bibl. Ztschr. 1912, 370–96). P. Jensen hatte den von der Kritik weit abgelehnten Versuch gemacht, das Gilgamesch-Epos als den Urmythus hinzustellen, dessen Helden, neu aufgeputzt, in den Hauptgestalten des A. B. erscheinen, und im N. T. in Jesus und Paulus. Ähnlich hat neuerdings W. Erbt, „Das Markus-Ev.", versucht, das astralmythologische Schema Hugo Wincklers auf das Leben Jesu in der vom Evangelisten Markus niedergelegten Form zu übertragen. Sch. weist E. in dieser gediegenen Abhandlung eine Reihe von Fehlern, sowohl in der Methode, als in Einzelheiten nach, die das ganze System als unhaltbar erscheinen lassen.

Der Lanzenstich vor dem Tode Jesu von H. Vogels-München (Bibl. Ztschr. 396–406). Nach den ältesten Ev. Hss. B. u. Sin. und einer Reihe anderer, außerdem in zwei syrischen und den äthiop. Versionen wird Mt. 27, 45 erzählt, daß der Lanzenstich und das Herausfließen von Blut und Wasser vor dem Tode Jesu erfolgt sei. Denselben Text bietet von den Vertretern der Vulgata-Überlieferung der irische Zweig; auch durch eine sehr alte Tradition ist er vertreten. Dagegen lesen wir bei Joh. 19, 32, daß der Lanzenstich nach dem Tode Jesu erfolgt sei. – Die heutige Textkritik neigt dazu, die Stelle bei Mt. als Eindringling zu betrachten (Tischendorf, B. Weiß), aber, wie Vogels richtig urteilt, ist sie doch die lectio difficilior und als solche sicher nicht interpoliert. Ihr Eindringen in die griechische, lateinische und syrische Überlieferung würde ein großes Alter voraussetzen. – Nun findet sich in einer Glosse zu Mt. 27, 45 einer Ev.-Minuskel (XI s.) die Bemerkung, daß dieser Zusatz in einem Ev. *καθ' ἱστορίαν Διωδώρου καὶ Τατιανοῦ* stehe. Während man früher über allgemeine Erwägungen, daß hier vom Diatessaron Tatians die Rede sei, nicht hinausgekommen ist, hat Vogels es hier in scharfsinniger Weise zu hoher Wahrscheinlichkeit erhoben, daß dieser Zusatz tatsächlich auf Abhängigkeit vom Diatessaron zurückzuführen ist. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

In einer beachtenswerten Abhandlung **„Die Neronische Christenverfolgung"** (Breslau 1911, Trewendt u. Granier) spricht Gustav Schönaich die Meinung aus, daß von Poppäa Sabina und dem nicht minder in seiner Stellung gefährdeten und beim Volke verhaßten Prätorianerpräfekten Ophonius Tigellinus der Gedanke ausgegangen sei, das über den Brand Roms empörte Volk durch Ergreifung und Bestrafung der angeblichen Urheber desselben zu beruhigen und durch eine großartige circensische Veranstaltung auf friedlichere Gedanken zu bringen, daß aber die Aburteilung der als Brandstifter aufgegriffenen Christen eine reine polizeiliche Maßregel (die magistratische Coercition) gewesen sei.

Im 16. Hefte der 4. Reihe der Religionsgeschichtlichen Volksbücher,

hrsg. v. F. M. Schiele (Tübingen 1911, Mohr [P. Siebeck]; ℳ 0,50) behandelt Walther Köhler **„Die Gnosis“**. Man gewinnt aus der Schrift einen guten Überblick über den gegenwärtigen Stand der Forschung.

In der lehrreichen Schrift **„Bußstufen und Katechumenenklassen“** (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg, 7. Heft. Straßburg 1911, K. J. Trübner; ℳ 3,50) gelangt E. Schwartz zu der Annahme eines Parallelismus in der Entwicklung der Bußstufen und Katechumenatsklassen in der griechischen Kirche. Der ersten und vierten Bußstufe, der der *προσκλαίοντες* und der *συνεστῶτες*, entspricht allerdings keine Stufe der Katechumenen. Am schärfsten spricht sich der Parallelismus in den beiden gleichnamigen Stufen der *ἀκροώμενοι* aus. In der griechischen Kirche des dritten Jahrhunderts werden diese „Hörer“ von den Katechumenen, die durch besonderen Unterricht auf die Taufe vorbereitet werden, bestimmt unterschieden, sie stellen eine Vorstufe derselben dar. Nach der Verlesung der Schriftlektionen und der Predigt müssen die „Hörer“ beider Art die Kirche verlassen. Der dritten Klasse der Büßer, den *ὑποπίπτοντες*, entsprechen die eigentlichen Katechumenen. Nach Gebet und Segen vor dem Beginn der Messe verlassen beide den gottesdienstlichen Raum. Dieses konsequent durchgeführte System der allmählichen Aufnahme der Büßer und der Taufaspiranten ist nicht alt. Namentlich ist die Stufe der Hörer nicht über das dritte Jahrhundert zurückzuverfolgen und ist nie eine allgemeine Institution der Kirche geworden; den Lateinern ist sie überhaupt unbekannt.

Eine treffliche quellenkritische Untersuchung liefert Georg Schoo im 11. Stück der Neuen Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, hrsg. von Bonwetsch und Seeberg: **Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos** (Berlin 1911, Trowitsch u. Sohn; ℳ 5,60). In einem einleitenden Kapitel gibt er die wenigen biographischen Notizen, welche sich eruieren lassen, und spricht sich im allgemeinen über die Schriften des Soz., namentlich seine Historia Ecclesiastica aus. Seine Kirchengeschichte reichte ursprünglich von 324—439, in der uns vorliegenden Fassung reicht sie aber nur bis 425. Der Grund ist wahrscheinlich der, daß der Kaiser Theodosius II., dem das Werk gewidmet ist, selbst den letzten Teil desselben gestrichen hat, weil in ihm die unangenehmen Ereignisse im Kaiserhause (die Verstoßung der Kaiserin Eudocia) gestreift wurden. Das Werk ist abgefaßt zwischen 439 und 450. Soz. hat mit Fleiß und Wahrheitsliebe gearbeitet. Seine Quellen, über die er uns allerdings im unklaren zu erhalten sucht, hat er in vernünftiger Weise benutzt. Seine Kritik ist in manchen Fällen sehr geschickt, während er in vielen anderen über seine Zeit nicht hinausgekommen ist. In den folgenden Kapiteln untersucht Schoo das Verhältnis des Soz. zu seinen Quellen, zu seinen Hauptquellen: Socrates Scholasticus, Rufinus, Eusebius Pamphili, Athanasius, die Quellen für seine Mönchsviten, Olympiodor; zu seinen Nebenquellen, die der Verf. zusammenfassend behandelt: Gregorius Theologus, Johannes Chrysostomus, Hieronymus, Martyrerakten, Eunapius, Philostorgius, Eutrop; zu urkundlichem Quellenmaterial; zur mündlichen Überlieferung, insoweit nach seiner eigenen Versicherung Stellen auf diese zurückgehen; endlich zu dem sog. Synodicus des Athanasius und der Synagoge des Sabinus. Der Verf. stellt in übersichtlicher Weise die einzelnen Stellen des Soz. und die entsprechenden Quellenstellen in Kolumnen nebeneinander und gibt dazu die Erläuterung. In einer Schlußtabelle gibt er rekapitulierend von jedem einzelnen Teile der Kirchengeschichte an, ob er selbständig sei oder auf eine Quelle und welche zurückgehe.

Karl Krauth tut in einer dem Kgl. Gymnasium zu Erfurt aus Anlaß seiner 350jährigen Jubelfeier gewidmeten, mit vier Bildern gezierten Schrift **„Das merowingische Alter des Petersklosters zu Erfurt“** (Erfurt 1911, H. Güther; ℳ 0,50) dar,

daß Erfurt beim Auftreten des hl. Bonifacius in Thüringen keine Heidenstadt mehr war und die Anfänge des iroschottischen Petersklosters bis in die Zeit des Merowingers Dagobert III. (711—715) hinaufreichen.

In der kleinen Schrift, „**Berthold von Völkershausen**, Fürstabt von Hersfeld. Ein Lebensbild aus dem 14. Jahrhundert", der erweiterten Fassung eines Vortrags (Hersfeld 1911, Maria Westphal) schildert Heinrich Butte in anschaulicher Weise die energischen, aber zuletzt doch erfolglosen Bemühungen des Abtes, seinem niedergehenden Stift die frühere Macht, namentlich gegenüber seiner Stadt Hersfeld, wiederzugewinnen und die Selbständigkeit gegenüber den umwohnenden Fürsten zu wahren. Für die Begründung seiner Aufstellungen verweist der Verf. auf seine Schrift „Stift und Stadt Hersfeld im 14. Jahrhundert". In einem in demselben Verlage erschienenen, zunächst als Vortrag ausgearbeiteten Schriftchen **„Die Klosterreform in Hersfeld durch Kaiser Heinrich II."** macht Wilhelm Neuhaus einen bedeutsamen Abschnitt der Geschichte des Klosters weiteren Kreisen zugänglich.

In der Schrift **„Albert der Selige von Oberaltaich, Graf von Zollern-Hohenberg-Haigerloch"** (Rottenburg a. N. 1911, W. Bader) schildert Eugen Mack das Leben eines wackeren Mannes, welcher ca. 1235 als Sohn Alberts I. geboren wurde, seine Jugend in der Art der hochadeligen Junker jener Zeit in Freiheit und Frohsinn verlebte, dann aber in das Benediktinerkloster Oberaltaich eintrat und hier am 26. November 1311 starb.

Unter dem Titel **„Wetterzeichen der Reformation nach Murners Satiren aus der vorlutherischen Zeit"** (Separatabzug aus der Röm. Quartalschrift 1911, Heft 3. Rom 1911, Tipografia „Roma" Armani u. Stein) bietet Georg Schuhmann eine Auslese aus der im Jahre 1512 erschienenen „Narrenbeschwörung", welche zeigt, daß Murner aus den Zeichen der Zeit die kommende stürmische Entwicklung klar voraussah.

Nikolaus Paulus hat die Artikel, welche er im Laufe der Zeit an verschiedenen Stellen über die Stellung des älteren Protestantismus zur Toleranz veröffentlicht hatte, in einem Sammelbande vereinigt: **Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert** (Freiburg 1911, Herder; ℳ 5,40). Viele Artikel sind gänzlich umgearbeitet, die übrigen sorgfältig durchgesehen und verbessert. Paulus führt uns die Koryphäen der Reformation, Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin, Beza, aber auch minder führende Vertreter derselben, wie Justus Jonas, Urbanus Rhegius, Brenz, Capito, Butzer, Ökolampadius, in ihrer Stellung zur Toleranz vor. Auch Englands gedenkt er. Auf die Darstellung der Theorie der grundsätzlichen Intoleranz legt er das Hauptgewicht, doch berücksichtigt er auch die von den Protestanten befolgte Praxis (Nr. 22: Eine kalvinische Ketzerhinrichtung in Heidelberg. Nr. 23: Lutherische Ketzerhinrichtungen in Sachsen). Aus der Sammlung geht klar hervor, daß die Führer des Protestantismus sämtlich eine grundsätzliche Intoleranz vertreten haben, nicht nur gegenüber den Katholiken, sondern auch gegenüber den ungläubigen Sektierern. Der intoleranten Theorie des Protestantismus des 16. Jahrhunderts entsprach eine ebenso intolerante Praxis. Die moderne Toleranz ist überhaupt keine Frucht des Protestantismus, sondern, wie der Verf. im letzten Artikel dartut, aus politischen und wirtschaftlichen Gründen, aus der Naturrechtslehre und der Aufklärungsphilosophie hervorgegangen.

In Nr. 105 der Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte (29. Jahrgang, 1. Stück. Leipzig 1911, Kommissionsverlag von R. Haupt; ℳ 1,20) macht Gustav Kawerau unter dem Titel **„Luther in katholischer Beleuchtung. Glossen zu H. Grisars Luther"** Bemerkungen zu dem ersten Bande jenes Werkes.

Sie sind der erweiterte und mit Quellennachweisen versehene Vortrag, welchen K. auf der brandenburgischen Provinzialversammlung des Evangelischen Bundes am 24. April 1911 in Eberswalde gehalten hatte, Stichproben aus Grisars Werk. Wenn er auch manches an demselben anerkennt, namentlich die ganze Formgebung und Partien aus der Behandlung der Lutherfabeln, so lehnt er es doch im allgemeinen ab. Wir registrieren die Schrift als weiteren Beitrag zur Lutherliteratur. F. Tenckhoff.

Patrologie.

Justinus' des Philosophen und Märtyrers **Apologien.** Herausgegeben und erklärt von P. Johannes Maria Pfättisch, Rektor des Kgl. Gymnasiums im Benediktinerkloster Ettal. I. Teil: Text (XXIV u. 114 S., geb. ℳ 1,20), II. Teil: Kommentar (144 S., geb. ℳ 1,50). Münster i. W. 1912, Aschendorff. (Sammlung lateinischer und griechischer Klassiker). – Eine sehr willkommene Doppelgabe des längst bekannten und von uns in dieser Zeitschrift wiederholt (1910, 244; 1911, 156) belobten Justinusforschers. Die dem Text voraufgehende Einleitung handelt zuerst kurz von den Apologeten des 2. Jahrhunderts überhaupt, dann ausführlicher von Justin, seinem Leben und seinen Werken, insbesondere den beiden Apologien, deren Gedankengang im Anschluß an die früheren Arbeiten des Verfassers in einer kurzen Skizze dargelegt wird, die eine ausführliche Begründung erst in dem nachfolgenden Kommentar des zweiten Bändchens erhält. Mit Recht hebt Pf. hervor, daß Justin stets nach einem festen Plane gearbeitet hat. Wenn er gleich nicht eine künstlerisch vollendete Disposition hat, so denkt er doch immer logisch. Gegenüber dem oft allzu harten Urteil über diesen Apologeten bei Bardenhewer, Geffcken u. a. weist Pf. darauf hin, daß Justin der erste gewesen ist, der sich das Problem stellte, wie die profane Wissenschaft mit dem Glauben in Einklang zu bringen sei. Mag beim Versuche der Lösung dieses Problems auch mancher Irrtum unterlaufen sein, ihm bleibt der Ruhm, eine Antwort auf eine Frage versucht zu haben, die bis zur Stunde noch keine allseitig befriedigende Lösung gefunden hat. Der Druck des Textes ist äußerst klar und gefällig, ein Verzeichnis der von dem Apologeten zitierten Stellen aus der Hl. Schrift und den Klassikern Euripides und Platon, sowie ein ausgiebiges griechisches Wortregister sind angehängt. Entschieden wertvoll ist der unter Benutzung der besten Hilfsmittel angefertigte Kommentar, der sowohl die sprachlichen und historischen, als auch die philosophischen und andern Schwierigkeiten erleichtert, so daß der Gehalt und der ganze, oft nicht leicht zu erkennende Gedankengang des Autors so viel als möglich klar hervortritt. Gern stimmen wir dem Wunsche des Verfassers bei, daß seine Arbeit manchem dazu helfe, Justin mit Freude zu lesen, die, wie Ref. bezeugt, leicht findet, wer sich nur etwas in ihn vertieft.

Patrologia orientalis von R. Graffin und F. Nau (Paris, Firmin-Didot u. Cie.; Alleinvertrieb für Deutschland und Österreich-Ungarn durch Herder, Freiburg). Vom VIII. Bande liegen die denselben abschließenden Faszikel 4 und 5 vor. Faszikel 4 bringt auf 160 Seiten die „127 Apostolischen Kanones" im arabischen (teilweise noch nicht edierten) Text nach den Manuskripten von Paris, Rom und London nebst einer französischen Übersetzung, bearbeitet von den Professoren Jean und Augustin Périer, und zerfällt in zwei Serien, wovon die erste 71 kirchliche, die zweite 56 apostolische Kanones enthält. Diese Sammlung ist sehr wertvoll für die Geschichte sowohl des kanonischen Rechts, als auch der Liturgie in den Kirchen Syriens und Arabiens. Eine ausführliche 24 Seiten umfassende gelehrte Einleitung geht vorauf, die Publikation des koptischen Paralleltextes wird in nahe Aussicht gestellt. Der Schlußfaszikel, 70

Seiten umfassend (wovon 34 S. Einleitung) enthält die Didaskalia des Jakobus im griechischen Originaltext (ohne Übersetzung), herausgegeben von F. Nau, wie er der äthiopischen Übersetzung unter dem Titel Sargis Aberga zugrunde liegt, die von M. S. Grébaut in der Patrologia orientalis Band III, 556—643 mit französischer Übersetzung bereits 1907 veröffentlicht wurde. Der vorliegende Text unterscheidet sich von demjenigen, den Bonwetsch in seiner 1910 herausgegebenen Doctrina Jacobi nuper baptizati zum erstenmal edierte, worüber wir in dieser Zeitschr. 1911, 246/47 ausführlich referiert haben. F. Nau bringt hier zunächst nur den griechischen Text der „Ersten Unterredung" Jakobs mit seinen früheren (jüd.) Glaubensgenossen, der Rest des Textes wird demnächst folgen, sobald Grébaut den Rest der äthiopischen Übersetzung nebst französischer Übersetzung, wie sie für Band X, fasc. 4 der Patrologia orientalis schon angekündigt ist, herausgegeben haben wird.

Zur **Kommodian-Kontroverse**, die immer noch nicht zum Austrage gekommen ist, veröffentlicht H. Brewer, der sie zuerst angeregt hat, im III. und IV. Quartalhefte 1912 der (Innsbrucker) Zeitschrift für katholische Theologie unter Analekten zwei längere Erwiderungen unter dem Titel **„Geschichtliche Betrachtungen zu Kommodian"**, die weniger eine eigentliche Kritik der gegnerischen Einwürfe, als vielmehr eine einläßlichere Erörterung einiger geschichtlichen Punkte sein sollen, „die sowohl ein allgemeineres Interesse gewähren, als einer Verständigung über die Zeit des Dichters dienen dürften". Diese Darlegungen knüpfen namentlich an Prof. Weymanns Rezension in der Theol. Revue (1912, Sp. 1—10) und Prof. D'Alès' Studie über die Kommodianfrage in Recherches de science religieuse (September u. November 1911) an. Folgende Fragen werden von Brewer aufs neue einer eindringenden Untersuchung unterzogen: 1. Die Bedeutung des Wortes „Martyrer" bei Kommodian, 2. Der Sabellianismus in seinen Dichtungen, 3. Kommodians Zählart der Christenverfolgungen bezw. wann entstanden überhaupt die Zählungen der Christenverfolgungen? 4. Kommodian und die Gnadenlehre Augustins. Das Resultat dieser Untersuchungen nach Brewer ist: Kommodian kann dem 3. Jahrhundert nicht angehören, er muß dem 5. Jahrhundert zugewiesen werden. Unleugbar bedeuten diese Untersuchungen Brewers eine Vertiefung der Kommodianfrage, wenngleich deren definitive Lösung noch aussteht. Wohltuend wirkt die ruhige Objektivität, womit diese Kontroverse überhaupt, namentlich auch von Brewer selbst geführt wird (vgl. Theol. u. Glaube 1909, 226 u. 755; 1911, 327 u. 511; 1912, 252).

Zur Rede Konstantins an „die Versammlung der Heiligen" macht Professor Stiglmayr (Feldkirch) in derselben Zeitschrift (1912, III. Heft, S. 865 f.) gegenüber Pfättisch, der die Echtheit jener Rede verteidigt (Straßburger Studien, Bd. IX, 4. H.), auf ein neues Moment aufmerksam, das gegen die Echtheit der Rede spricht: daß nämlich dem Hieronymus, nach seinem um 395 geschriebenen Briefe an den Presbyter Paulinus zu schließen, die Konstantinische Rede unbekannt ist, was sich nur dadurch erklären läßt, daß die genannte Rede entweder schon existierte, bevor Hieronymus jenen Brief an Paulinus richtete, aber als Falsifikat ein weniger bekanntes Dasein hatte, um erst später als echtes Stück an die sog. vita Constantini des Eusebius angehängt zu werden, oder aber daß die Rede überhaupt erst nach Hieronymus das Licht der Welt erblickte (vgl. Theol. u. Glaube 1910, 775).

War der Ambrosiaster der bekehrte Jude Isaak? Die zuerst von Morin (1899) aufgestellte, doch bald von ihm selbst wieder fallen gelassene, gleichwohl von einer Reihe von Gelehrten noch verteidigte Hypothese, daß die bekannten Pseudo-Ambrosianischen Commentaria in XIII Pauli epistolas und die Pseudo-Augustinischen Quaestiones V. et N. Testamenti ein und denselben Verfasser haben, nämlich den be-

kehrten, nachher wieder abgefallenen Juden Isaak (vgl über ihn Gennadius, Viri illustr. c. 26), sucht H. Bremer in der Zeitschr. für kathol. Theologie 1913, 1. H., S. 214 f. dadurch zu entkräften, daß er eine Reihe von Stellen aus beiden Schriftwerken beibringt, in denen der Verfasser sich als geborenen Heiden zu erkennen gibt (vgl. Theol. u. Glaube 1910, 60 ff.).

Doncoeur, Paul S. I, **Synopsis scriptorum Ecclesiasticorum** ab anno D. 40 ad annum D. 460 ad usum scholarum descripta. Chromo-lithographische Tafel (Karte) in Fünffarbendruck (1,60×0,52). (Louvain-Bruxelles 1912. Fr. 2,–). – Eine neue, sehr sinnreiche Art synchronistischer Tabellen zum Studium der Patrologie (und Kirchengeschichte), nicht bloß Studierenden, sondern auch Lehrenden sehr zu empfehlen. Referent hat sich davon überzeugt, wie leicht und schnell es möglich ist, mit diesem Hilfsmittel sich bei einem kirchlichen Schriftsteller oder irgendeinem Schriftstück des christlichen Altertums rasch über alle einschlägigen kirchlichen wie profanen Verhältnisse derselben Zeit zu orientieren. U. E. eignet sich das Tableau ganz besonders zum Aufhängen in Hör- und Studiensälen. Die Ausführung ist von tadelloser Sauberkeit, der Preis ein sehr mäßiger. A. Ign. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Wundts Stellung zum religiösen Problem. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie der Gegenwart. Von Dr. Felix Emmel (Studien zur Philosophie und Religion hrsg. von Dr. R. Stölzle, Heft 8. Pad. 1912, Schöningh; ℳ 3,–). In der vorliegenden Schrift wird uns in dankenswerter Weise zum erstenmal eine kritische Gesamtdarstellung der Religionsphilosophie Wilhelm Wundts geboten. Für Wundt ist die Grundlage der Metaphysik die Erfahrung, deshalb setzt die Religionsphilosophie die Religionspsychologie voraus. Dementsprechend teilt Verf. seine Arbeit in zwei Teile, deren erster das psychologische und deren zweiter das metaphysische Religionsproblem behandelt. Es gelingt ihm auf verhältnismäßig engem Raume eine klare Darlegung der einschlägigen philosophischen Aufstellungen Wundts und zugleich eine diesen Schritt für Schritt folgende Kritik zu bieten, in der er die Unhaltbarkeit einer ganzen Reihe von wichtigen Sätzen des Wundtschen Systems in überzeugender Beweisführung dartut. Insbesondere weiß er „das Fluktuierende, das nach allen Richtungen hin Ausdeutbare der Wundtschen Gedanken klar herauszuheben" und eine Fülle von fast unglaublichen Inkonsequenzen seines Systems nachzuweisen. Er zeigt, daß Wundts Weltanschauung, welche infolge ihres schwankenden Charakters bisher einmal als Agnostizismus, dann als Pantheismus, endlich auch einmal als Theismus gedeutet wurde, tatsächlich ihrem Wesen nach als Theismus aufzufassen ist, sofern die Hauptsätze der Wundtschen Metaphysik wenigstens auf eine theistische Weltanschauung hinauslaufen, gewiß ein „merkwürdiges und interessantes Ergebnis". Was er Wundt besonders hoch anrechnet, ist, daß er die Notwendigkeit der Metaphysik betont und daß er die Lehre von der Unvergänglichkeit aller geistigen Güter sowie den Gedanken einer notwendigen Ergänzung des sittlichen Ideals durch die religiöse Idee ausgesprochen hat.

Index Apologeticus sive Clavis Iustini Martyris Operum aliorumque apologetarum pristinorum. Von Dr. phil. Edgar J. Goodspeed (Leipzig 1912, Hinrichssche Buchhandl.; ℳ 7,–). Der durch seinen Index patristicus zu den apostolischen Vätern bekannte Verf. bietet mit seinem vorliegenden neuesten Werke der mit den ältesten christlichen Apologeten befaßten Forschung ein sorgfältig gearbeitetes, sehr willkommenes Hilfsmittel dar. Die Arbeit erstreckt sich auf die fragmentarisch bei

Eusebius erhaltene Apologie des Quadratus, die Apologie des Aristides den Dialog mit Tryphon und die beiden Apologien Justins, die Oratio ad Graecos Tatians, die eusebianischen Fragmente der Apologie Melitos und die Supplicatio des Athenagoras. Da Verf. nur die Schriften bis zum Jahre 180 n. Chr. behandeln will, wurden die kurz nach diesem Jahre geschriebenen Libri ad Autolycum des Theophilus nicht mehr aufgenommen. Der Index stellt zu jedem Wort und zu jeder Wortform, die sich in den genannten Schriften finden, sämtliche Stellen zusammen, an denen sie vorkommen. Die Zusammenstellung beruht auf Ausgaben, bringt jedoch auch wichtigere Varianten zum Text aus den Handschriften.

Vernunft und wahres Christentum. Im Grundriß dargestellt von Dr. Joh. Chrys. Gspann, Professor der Theol. in St. Florian (Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz 1912, ℳ 1,20). Verf. will einzelne wichtigere Probleme der katholischen Weltanschauung bei knapper Darstellung in logisch zusammenhängenden Kapiteln verteidigen. Im einzelnen behandelt er folgende Fragen: Es existiert ein persönlicher Gott; Religion und Offenbarung; Die Möglichkeit der Offenbarung; Die Notwendigkeit der Annahme einer bestätigten Offenbarung; Die Möglichkeit des Wunders; Übervernünftig ist nicht widervernünftig; Die Geheimnisse der Dreieinigkeit, der Menschwerdung Gottes und des Sakramentes des Altares sind nicht gegen die Vernunft; Vernunftgründe für den Glauben überhaupt; Die menschliche Natur und der Glaube; Die menschliche Natur und der Protestantismus; Welche Religion ist die wahre? Der Protestantismus ist gegen die menschliche Natur. Das Büchlein ist gewiß sehr geeignet, den katholischen Leser in seinem Glauben zu festigen und seines Glaubens froh zu machen. An solche, die wirklich ernstliche Schwierigkeiten hinsichtlich des Glaubens haben, hat Verf. wohl weniger gedacht. Für solche sind die Ausführungen stellenweise doch zu kurz gefaßt. Auch hätte Verf. gewiß besser getan, wenn er alle philosophischen und theologischen Fachausdrücke vermieden hätte. Den Leser ferner behufs vertieften Studiums auf die Werke des hl. Thomas hinweisen hat gar keinen Zweck. Nicht einmal ein akademisch gebildeter Laie wird sich darin zurecht finden. Auch die wiederholte Empfehlung größerer dogmatischer Werke halten wir nicht für ganz unbedenklich. Der Laie besitzt nun einmal zu ihrem Verständnis nicht die genügende Vorbildung und wird hier auf Schwierigkeiten aufmerksam, die er vorher gar nicht kannte.

Lehrbuch der Apologetik oder Fundamentaltheologie. Von Dr. Johannes Specht, Hochschulprofessor am Kgl. Lyzeum zu Dillingen (Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz 1912, ℳ 6,80). Nach 25 jähriger Lehrtätigkeit veröffentlicht Verf. seine apologetischen Vorlesungen, um seiner bereits 1907 erschienenen und demnächst in 2. Auflage vorliegenden Dogmatik das fehlende Fundament hinzuzufügen. Das neue Lehrbuch der Apologetik wendet sich vorwiegend, wenn auch nicht ausschließlich, an die Studierenden der Theologie. Es entspricht allen Anforderungen, die man an ein theologisches Handbuch zu stellen berechtigt ist. Es hält die rechte Mitte zwischen einem knappen Grundriß und den ausführlichen mehrbändigen Werken. Der Stoff ist gut disponiert und wird in mustergültiger Klarheit dargeboten. Die Hauptsätze sind in Großdruck gegeben, nähere Ausführungen in Kleindruck angefügt. So ist das Buch vor allem ein ganz vorzügliches Lernbuch. Was den Inhalt betrifft, so bietet Verf. den Stoff der Demonstratio christiana und der Demonstratio catholica. Allerdings hat er wenigstens die Hauptpunkte aus der Demonstratio religiosa in ganz kurzer Skizzierung in die Demonstratio christiana eingearbeitet. Die meisten neueren Lehrbücher der Apologetik (wie Gutberlet, Schill, Weber, Kneib) schicken jedoch die Demonstratio religiosa den beiden anderen Teilen als besonderen und gleichwertig behandelten Teil voraus. Wenn Verf. diesem Beispiel nicht folgte, so geschah es sicherlich mit

Rücksicht auf den Lehrplan der Hochschule, an der er wirkt. Bei der Wichtigkeit des in Rede stehenden Teiles der Apologetik wird man aber namentlich dort, wo andere Lehrpläne gelten, bedauern, daß Verf. sich nicht entschlossen hat, sein Buch in dieser Hinsicht über den Rahmen seiner Vorlesungen hinaus auszubauen.

Mystik und geschichtliche Religion. Eine systematische Untersuchung von Wilh. Fresenius, Lic. theol. (Göttingen 1912, Vandenhoeck u. Ruprecht; ℳ 2,40). Verf. meint, in den religiösen Kämpfen der Gegenwart handele es sich letztlich um keine andere Frage als um die: geschichtliche Religion oder Mystik. Ausgehend von drei modernen Versuchen einer mystischen Begründung der Religion (von Hügel, Söderblom, Kleplj) sucht er zur Feststellung des Begriffs der Mystik vorzudringen. Die Mystik ist ihm „das Ideal der Frömmigkeit, das auf der Grundlage einer gesetzlichen, katholischen oder katholisierenden Auffassung der Religion mit Notwendigkeit von Menschen gebildet wird, die, der Last kirchlicher Tradition und erstarrter Form müde, nach eigener Erfahrung und Gewißheit des Glaubens streben und die, religiöse Überlieferung und Sitte als Mittel zum Zweck gebrauchend, in dem unbestimmten und unbestimmbaren Gefühl des Ewigen, das willkürlich als Gott behauptet wird, das Ziel ihres Strebens finden". Sie ist Streben nach Religion, nicht Religion selbst. Diesem Frömmigkeitsideal steht das protestantische als die Hingabe des Menschen an Gott gegenüber, die sich auf Lebenserfahrung, m. a. Worten darauf gründet, daß dem Menschen die Macht des Guten (in der geschichtlichen Person Jesu) so begegnet, daß er sich ihr rein hingeben muß. Was Verf. als katholische Mystik hinstellt, ist dies keineswegs. Die treffliche „Einführung in die christliche Mystik" von Zahn (1908) hat er ganz unbeachtet gelassen. Als Vertreter katholischer Mystik zieht er einzig von Hügel heran, obwohl ihm bekannt ist, daß letzterer zum Kreise der Modernisten gezählt wird. Verf. warnt vor einem zu weit gehenden Gebrauch des Wortes „Mystik". Er will diese Bezeichnung auf eine bestimmte historisch fest umrissene Erscheinung beschränken. Schon dies hätte ihn dazu führen müssen, die echte, katholische Mystik des Mittelalters zu beachten, auch wenn es ihm hauptsächlich auf die Mystik der Gegenwart ankommt. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

L'Éternité des Peines de l'Enfer dans saint Augustin par Dr. A. Lehaut (Paris, G. Beauchesne, Rue de Rennes 117; S. 202). Zur Zeit Augustins gab es dreierlei Gegner der Ewigkeit der Höllenstrafen, die Origenisten mit ihrer *ἀποκατάστασις πάντων*, die Misericordes, die von der einseitig betonten göttlichen Barmherzigkeit ausgingen, auf Grund von Ps. 76, 10, endlich die heidnischen Atheisten (Celsus, Porphyrius, Julian), die eine physische Unmöglichkeit gegen einen ewigen Brand lebendiger Leiber und eine moralische gegen eine ewige Strafe für ein kurzes zeitliches Vergehen geltend zu machen suchten. Gegen alle drei Klassen kämpfte Augustin mit den Waffen der Exegese und der Vernunft. Daß der Kampf ein leichter gewesen, wird keiner annehmen. Dem Origenismus (besonders in Spanien vertreten, vgl. Ad Orosium) gegenüber berief er sich auf die katholische Empfindung, die einer Seligkeit selbst der Teufel widersteht. Zudem hat ihn die Kirche verurteilt (Haeres. 43; M. 42, 34; vgl. Civ. 21). Auch die Schrift zeugt dagegen Mt. 25, 41, 46; 2. Petr. 2, 4; Offb. 20, 9 f. Die „Barmherzigen" fassen die Versprechungen Gottes als reale, die Drohungen aber als scheinbare; also, sagt Augustin, ist Gott in parte verax und in parte mendax (Serm. 75, 9; vgl. auch De Civ. 21, 25). Man berief sich auf Joh. 6, 51 f., aber das gilt, sagt Augustin, nur für die Guten (Christen). Weiter führt

man die nicht leichte Stelle 1. Kor. 3, 11–15 an, aber Augustin beweist klar, daß der Glaube allein an Christus nicht rettet (Jak. 2, 14; 1. Petr. 3, 21; 1. Kor. 13, 2 f., 6, 9 f.; Gal. 5, 19 f.; Mt. 19, 17 u. a.). Man beruft sich ferner auf Jak. 2, 13; aber Augustin fordert eine „digna eleemosyna". Anders ist der Standpunkt gegenüber den Heiden, ihnen gelten nur Vernunftgründe. Bezüglich der Möglichkeit, einen Leib ewig zu brennen, beruft er sich auf Gottes Allmacht, auf Beispiele, wo Tiere stets im Feuer leben (?); übrigens „erit tunc caro qualis nunc non est“ (Civ. Dei 21, 2 ff.). Und dann leidet hauptsächlich „die Seele". Die Heiden selbst halten das Licht im Venustempel für unauslöschbar; wenn das die Dämonen können, kann viel mehr Gott! Gottes Allmacht ist die letzte Lösung des Rätsels (Civ. Dei 21, 7). Er wird die Leiber „verändern" („mutare naturas“), daß sie ewig leiden können. Den (zweiten) Einwurf gegen die göttliche Gerechtigkeit erörtert er in Ep. 102 auf eine Anfrage von Deogratias. Porphyrius sagt: omnis mensura circumscripta est temporis fine. Dem scheint auch Mt. 7, 2 zu entsprechen. Augustin zeigt, daß es auch auf Erden nicht der Fall ist, daß Verbrechen und Strafe gleich lang sind (De Civ. Dei 21, 11), ferner daß hier „Maß" nicht quantitativ, sondern geistig zu fassen ist; ferner daß der „Wille" dieses Maß in sich enthält, und daß dieser seine Bosheit verewigen möchte. Sein definitives Refusé erhält von Gott ein definitives Refusé und damit stimmt Mt. 7, 2! Doch will Augustin damit nicht die Ewigkeit der Hölle positiv rationell dartun, nur die Einwände widerlegen. In einem dritten Teile wird erörtert, wie Augustin in der Unterweisung der Gläubigen unser Dogma appliziert und expliziert. Hier kommen hauptsächlich seine Briefe in Betracht und seine Sermone. Wir müssen abbrechen. Die Schrift zeugt für das Geschick des Verf., dogmengeschichtliche Fragen zu behandeln, und mehr noch für den überall tiefen und reichen Geist Augustins.

Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt. Ein Beitrag zur Exegese des N. T. und zur Geschichte des Taufsymbols von Dr. K. Gschwind (Neutest. Abhandl., hrsg. v. Meinertz, II 3/5 Heft. Aschendorff; ℳ 6,80). Die Lehre vom Descensus Christi hat keine bewegte Geschichte, auch weniger praktische Heilsbedeutung als andere Glaubensartikel, wurde erst später (wann? wo? weshalb? in welcher Bedeutung?) in das Symbol aufgenommen, ist aber in neuerer Zeit religionsgeschichtlich vielfach erörtert und daher in katholischer Bearbeitung sehr willkommen. Gschwind promovierte auf Grund der Schrift in Freiburg (Schweiz) und leistete mit ihr der katholischen Theologie zugleich einen guten Dienst. Er zeigt sich dem keineswegs leichten Problem gewachsen. Die liberale Theologie erklärt den Descensus gern als ein Stück eingedrungene Mythologie (Götter- und Heroenfahrten zum Hades, Orpheuslegenden, Mithrasmysterien, indische Sagen), was zurückgewiesen wird. Es werden dann die geläufigen Bibelbeweise durchmustert (1. Petr. 3, 19; 4, 6) und sehr eindringlich (S. 14–97) auf ihre Beweiskraft untersucht, aber zuletzt als unzulänglich abgewiesen. Zu der schwierigen Stelle 1. Petr. 3, 19 wird ein besonderer „Erklärungsversuch" vorgelegt (S. 97–144): Die „Geister im Kerker" sind gefallene Engel, Dämonen. Aber V. 20 redet doch von Zeitgenossen des Noe, von Flutsündern, die trotz der vielen mit Fleiß beigebrachten Beweisstellen kaum mit den gefallenen Engeln zu identifizieren sind. Die „Ungläubigen" des V. 20 sind ganz konkrete, allbekannte Leute, so gut wie die acht Geretteten. Daß sie in V. 19 „πνεύματα“ heißen, stößt freilich, wenn man bedenkt, wie wenig abgeleibte, verstorbene Menschen in der Schrift als eigentliche Geister erscheinen. Die Dämonen müssen aus der Erklärung gestrichen werden, sie sind eingetragen. Was gegen die geläufige Auslegung von 1. Petr. 3, 19 gesagt wird, ist in den meisten Punkten zutreffend; aber es will uns scheinen, daß

sie gerade im Lichte der Auslegung des Verf. für den Descensus sich verwerten ließe. Christus erscheint in dem (unterweltlichen!) Kerker als Typus des leidenden und belohnten Gerechten, nicht als Herold der Erlösung. Vielleicht sind auch die acht Gerechten, Typen der Gerechten überhaupt, mitgedacht, so daß dann Christus diese V. 20: πορευθεὶς εἰς οὐρανόν mit in seine Herrlichkeit führt. Man möchte die Stelle nicht gern fahren lassen. Es haben dann die Worte einen meritorischen, nicht soteriologischen Sinn. 1. Petr. 4, 6 werden die „Toten“ als geistig Tote gefaßt. Vorher geht die Formel κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Aber wenn auch die geistige Fassung des Verf. einen guten Sinn gibt und die Schwierigkeiten glatt beseitigt, dann fällt es doch schwer, gerade in der Formel: „richten Lebendige und Tote“ die Lebendigen gleich den Toten dem Gerichte zu unterstellen, weil das Gericht doch meist einen verurteilenden Sinn hat, nicht einen freisprechenden. Man muß vielleicht doch wohl bei der paulinischen Fassung verbleiben. Gericht ist immer eine Bedrohung und paßt wenig für die Kinder Gottes (Apg. 17, 31; Röm. 3, 6; 1. Kor. 4, 5; Offbg. 11, 18; 18, 8; 19, 2, 11). Der dritte Abschnitt beginnt mit der eigentlichen biblischen Beweisführung für den Descensus. Er liegt zunächst in der jüdischen Auffassung von Tod und Unterwelt im neutestamentlichen Zeitalter überhaupt, wonach die Seelen der Verstorbenen in einem „Zwischenort und Wartezustand“ sich befanden. Christi Hadesfahrt erscheint also einfach als Folge seines Todes. Dann werden Stellen wie Mt. 12, 40 (Jonaszeichen); Apg. 2, 25 f.; Röm. 10, 6 f.; Eph. 4, 8–10 geprüft, welche auf die Lehre vom Zwischenzustande zurückweisen und in diesem ihre Beleuchtung finden. Auch die jüdische Messiaslehre steht zum Hadeszustand in Beziehung: durch die Auferstehungshoffnung des Spätjudentums. Es entstand die Frage: Werden auch die Toten (Gerechten) am messianischen Heile teilnehmen? Darauf nimmt die schwierige Stelle Mt. 27, 52 f. Rücksicht, die als Antizipation der Auferstehung gedeutet wird. Es folgen dann Erörterungen über die christliche Auffassung der Hadesfahrt im apokryphen Jeremiasbuch und in den Oden Salomos. Ein Abschnitt: Christus als Sieger über die Unterwelt macht den Schluß der ebenso wissenschaftlichen wie interessanten Schrift. Auch wer nicht mit allen Einzelheiten einverstanden ist, wird sie nicht ohne reiche Belehrung und Anregung aus der Hand legen. Zu erwähnen ist noch das umfangreiche Literaturverzeichnis, wie die Stellen- und Personenverzeichnisse. Möge der zweite, dogmengeschichtliche Teil auf derselben Höhe stehen.

L'Abbé P. Lelièvre, **La Religion de Jésus** d'après L'Évangile (Paris, Akad. Buchhandlung Perrin u. Cie., Quai des Grands-Augustins 35; Fr. 3,50). Den Franzosen ist es eigentümlich, in geistvoller Causerie über ernste Dinge zu handeln. Auch in dieser Schrift findet sich manch überraschend tiefer Gedanke in prägnanter Fassung. Nur sind wir mehr gewöhnt, die Dinge methodischer und zusammenhängender anzufassen und abzuwickeln. Die Schrift gibt viele gute Anregungen, will aber keine vollen Ausführungen über die drei gestellten Themen geben. Diese lauten: I. La Paternité de Dieu: 1. Notre Père; 2. La vie surnaturelle, le royaume des cieux. II. La loi d'Amour: 1. Le nouveau et suprême commendement; 2. Tu aimeras le Seigneur ton Dieu; 3. Tu aimeras le prochain comme toi-même; 4. Là sont renfermés la Loi et les Prophètes. III. Jésus-Christ: 1. Personalité de Jésus; 2. L'Église; 3. La Communion éternelle en Jésus-Christ. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Ansgar Baumeister behandelt in einer hübschen Monographie **Die Ethik des Pastor Hermae** (Herder, ℳ 3,–). Daß dieses merkwürdige Buch aus der

Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts der einfachen Erklärung und noch mehr dem tieferen Verständnis außerordentliche, eigenartige Schwierigkeiten entgegensetzt, wird jeder bestätigen, der sich einmal etwas mit ihm beschäftigt hat. Daraus mag man ersehen, ein wie großes und weitgreifendes Problem sich Baumeister stellte, wenn er daran ging, „die Ethik des Pastor, die den ganzen Pastor ausmacht, im Zusammenhange darzustellen, ungeachtet der Schwierigkeiten, welche das Buch inhaltlich und formell bietet und obwohl es nicht möglich scheint, ein einheitliches Bild seiner Lebensauffassung zu gewinnen" (Vorwort, S. V). Mit besonderer Sorgfalt erörtert er die Frage nach dem Glaubensbegriff im Hirtenbuche; sie ist nach ihm im Rahmen des Buches und bei dem Zwecke des Hermas ausschließlich ein ethisches Problem, eine Frage, die völlig in den Grundlagen der hermasianischen Lebensauffassung, d. h. in seiner Ethik wurzelt. „Die erstmalige konkrete Verwirklichung des christlichen Lebens, wie Hermas es auffaßt, ist die Taufheiligkeit nach zwei Gesichtspunkten: Die Taufe heiligt den Menschen und sie stellt ihn unter ein heiliges Lebensgesetz, welches im einzelnen die Lebensvorschriften für den Christen enthält." Das Taufgesetz nun besteht in der Summe der „Gebote" d. h. der mandata, die Hermas den Auftrag hat, der Christengemeinde zu verkündigen. Diese beginnen mit dem Mandat des Glaubens, der die erste Tugend ist; er ist „Mutter der übrigen Tugenden"; aus ihm gehen die übrigen Tugenden, wie Nächstenliebe, Wahrhaftigkeit, Herzensreinheit, hervor. Die Sünde wird getilgt durch die Buße, die aber nur noch einmal, und zwar jetzt möglich ist. Die Buße ist die Erneuerung der Taufe; daher nach Hermas die Unmöglichkeit, sie zu wiederholen. Buße ist (negativ) Abkehr des Herzens von der Sünde und (positiv) Dienst Gottes, Befolgung der Gebote. „*Καρδία πρὸς τὸν θεόν*" ist das Lebensgesetz des Christen auf eine kurze Formel gebracht, ist der Inbegriff seiner ausschließlich auf Heiligkeit und Vollendung des Lebens gerichteten Aszetik. — Der Glaube, die erste Hauptforderung an den Christen, ist, an und für sich und seinem Wesen nach betrachtet, als Gebot und als Tugend, stets und durchaus Erkenntnis und Überzeugung. Die Werke gehen aus dem Glauben hervor, insofern der Glaube den *νόμος* des Christen, die Gebote, erkennen läßt, und insofern die Glaubenskenntnis das Motiv zur Tugendübung enthält, die Überzeugung nämlich, einen ewigen Lohn durch die Werke zu verdienen: so ist der Gerechte der Gläubige. „Die Unterscheidung eines ‚lebendigen', ‚vollkommenen', ‚starken' Glaubens von einem toten, ‚verstümmelten', ‚schwachen', stellt die Anschauungen des Hermas mit denen des Jakobusbriefes durchaus auf eine Linie." — Das sind einige der tragenden Gedanken aus der interessanten und tüchtigen Untersuchung Baumeisters. Hoffentlich kommt der Verfasser bald dazu, den in Aussicht gestellten Abschluß seiner Studien über die hermasianische Ethik, nämlich die Beurteilung der Ethik des Hirten mit Prüfung der Quellen seiner ethischen Anschauungen, vorzulegen. Es überraschte mich etwas, daß Baumeister auf die Arbeit von V. Schweitzer über die opera supererogatoria bei Hermas und auf das grundlegende Werk von Dölger über Sphragis an den betreffenden Stellen nicht Bezug genommen hat. Bezüglich Dölgers ersieht man aus einer Anm. auf S. 32, daß er diese kurz vorher erschienene Arbeit erst während der Korrektur zugesandt erhielt, sie daher nicht mehr verwenden konnte.

In dem Artikel **Epiktet und das Neue Testament** (Zeitschr. für die neutestam. Wissenschaft 1912, S. 281–292) geht Adolf Bonhöffer auf die oben S. 75 f. von uns erwähnte Arbeit von Rudolf Bultmann über „Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament" ein, um nachzuweisen, daß Bultmanns Darstellung des Verhältnisses der epiktetischen zur neutestamentlichen

Religiosität mit der von Bonhöffer in dem Buche „Epiktet und das Neue Testament" dargelegten Auffassung in der Hauptsache übereinstimme. Der einzige Unterschied sei der, daß die Bewertung der neutestamentlichen Religiosität eine „sehr verschiedene", bei Bonhöffer eine relative, bei Bultmann eine absolute sei.

Moral und Glückseligkeit ist die Überschrift eines Aufsatzes, den Jos. Becker jüngst im Katholik 1913 I 13–28 veröffentlichte. Allen Angriffen auf die katholische Anschauung der Verbindung von Moral und Glückseligkeit liegt als fundamentaler Irrtum zugrunde die Verwechslung von Norm der Sittlichkeit und Motiv der sittlichen Handlung. Lust, Glückseligkeit sind nicht die Norm der Sittlichkeit, sondern müssen selbst, bevor sie erlaubtes Motiv zur sittlichen Handlung sind, sittlich normiert sein, müssen selbst sittlich gut sein. Damit ist wesentlich die Priorität des Sittlichen vor dem Eudämonistischen gewahrt. Das Glück ist nicht oberste Sittennorm. Wohl aber darf es Motiv sittlichen Strebens sein. Die Glückseligkeit darf Motiv, Zweck, auch einziges und selbständiges Motiv der Handlung sein.

Eine talmudische Studie über Wiederholung des Gebets und Ersatzgebete von Dr. Stössel, deren erster Teil in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1912, S. 581–596 abgedruckt ist, hebt zunächst hervor, daß im Gegensatz zu einzelnen Aussprüchen im rabbinischen Schrifttum „sich im Talmud noch andere Äußerungen über das Gebet finden, die es einen Gottesdienst des Herzens nennen und eine andachtsvolle Richtung des Gemüts zur obersten Forderung für dasselbe machen". Andererseits hat man „das Beten für eine Pflicht angesehen, die angeordnet wurde, nach den einen von der Bibel selbst, nach den anderen von den Rabbinen". Weiterhin geht Stössel auf die geschichtliche Entwicklung ein, die die talmudische Vorschrift in Beziehung auf Wiederholung des Gebets und Ersatzgebet durchgemacht hat.

Zur Vorbereitung auf die von Sonntag Lätare bis Palmsonntag 1912 in Münster gehaltene Volksmission gab Pfarrer B. Druffel eine eigene Zeitung **Missions-Glocke** heraus, die in zehn Nummern von Septuagesima bis Ostern erschien. Sie wurde gratis in jedes Haus gebracht. Das halte ich für ein modernes, aber sehr praktisches Pastoralmittel, um das gute Gelingen der Mission nach Kräften sicherzustellen. Ich glaube der Versicherung des Herausgebers gern, daß der Zweck dieser Missions-Glocke erreicht worden sei, die Mission nämlich einzuläuten und die rechte Missionsstimmung für eine zahlreiche und fruchtbare Teilnahme an der Mission wachzurufen. Und ich weise mit Freude darauf hin, daß Vorsorge getroffen ist, daß auch in anderen Pfarreien in ähnlicher Weise die Volksmission vorbereitet und gefördert werden kann.

Unter dem gleichen Titel **Missions-Glocke** hat B. Druffel nämlich jene Missionszeitung in allgemeiner Fassung und Form neu herausgegeben, damit sie auch in anderen Gemeinden als Vorbereitung für die Mission gebraucht werden könne. Die Westfälische Vereinsdruckerei in Münster hat die Herstellung und den Betrieb des Blattes übernommen.

Endlich hat derselbe Pfarrer B. Druffel den Inhalt der Missionszeitung im wesentlichen – mit einigen Ergänzungen – auch in einem besonderen Buche **Missions-Glocke** (Münster, Westfälische Vereinsdruckerei; ℳ 1,–) zusammengefaßt. Das Buch kann dort, wo die Verbreitung der Zeitung nicht angebracht erscheint, zur Vorbereitung auf die hl. Mission passend verbreitet werden. Es wird auch vielen als Andenken an diese Gnadentage willkommen sein.

Es ist dringend zu wünschen, daß die Seelsorgsgeistlichen, die in ihren Gemeinden eine Volksmission abzuhalten gedenken, sich dieser praktischen, anregenden, auf den Ton edler Popularität und hohen sittlichen Ernstes gestimmten Veröffentlichungen erinnern.

Der Kinematograph ist die Überschrift eines gut zusammenfassenden Aufsatzes, den Dr. Hoffmann in den Monatsblättern für den kath. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten (1913, S. 1—10) veröffentlichte. Er hebt mit Recht hervor, daß diese Erfindung Edinsons in Zukunft sicherlich ein wichtiger Faktor für Unterricht, Wissenschaft und Erziehung werden wird, daß sie aber auch große Gefahren hat in physischer und psychischer, in ästhetischer und ethischer Beziehung. H. Müller.

Kirchenrecht.

Hilfswissenschaften. Begriffe. Quellen.

Die gebräuchlichsten kirchenrechtlichen Werke und Neuerscheinungen findet man zusammengestellt in der **Bibliotheca iuridica,** welche für 1912/13 erschienen ist und von den Buchhandlungen gratis verabfolgt wird.

Paul Krückmann, **Einführung in das Recht** (Tübingen 1912, J. C. B. Mohr; ℳ 6,—). Der Verf. will seine eigenen — und wie er sagt, erprobten — Wege gehen bei der Einführung in das Recht. Der Anfänger soll nach ihm zunächst Tatsachen sehen und an der Hand konkreter Fälle lernen; die Rechtswissenschaft kommt erst in zweiter Linie. Das Kirchenrecht lehrt er verstehen durch einen Beschluß des Kammergerichts, in welcher die Begriffe einer „G. m. B. H.", „Kirchengesellschaften als privilegierte Korporationen", „geduldete" Kirchengesellschaften, „Gemeinschaften" erörtert werden.

Von ähnlichen Erwägungen läßt sich leiten: „Die Einführung in das lebende Recht", für welche Krückmann auch als Mitherausgeber genannt wird. Sie will die Rechtsbeflissenen direkt zur Beobachtung des Rechtslebens und eigener Entwicklung der Rechtsbegriffe anleiten. J. F. Landsberg, **Das Jugendgericht** (Hannover 1912, Helwing; ℳ 2,50) ist ein vorzügliches Beispiel dieser Methode. Nicht Berufsjuristen wird praktische Kenntnis der Gesetzgebung für Jugendliche anschaulich vermittelt; der Klerus sei auf die Schrift aufmerksam gemacht.

B. C. Kuhlmann O. P., **Der Gesetzesbegriff des hl. Thomas von Aquin** im Lichte des Rechtstudiums seiner Zeit (Bonn 1912, Peter Hanstein; ℳ 3,60). Seit Jhering haben die Juristen die Bedeutung des großen Scholastikers für die Entwicklung des kanonischen Rechts und der Rechtswissenschaft überhaupt sehr hoch eingeschätzt. K. will die Lehre des Heiligen speziell über den Gesetzesbegriff klar herausstellen, zugleich aber untersuchen, welche Gedanken er für seine Lehre aus der juristischen Doktrin seiner Zeit entnehmen konnte. Die erste Aufgabe ist ihm besser gelungen als die zweite. Die Lehre des hl. Thomas über das Gesetz wird noch heute im großen und ganzen in den Werken des katholischen Kirchenrechts und der Moral wiedergegeben. — K.s Buch ist trotz des Mangels an allseitiger Durcharbeit mit Rücksicht auf die fleißige Literaturbenutzung und der eingehenden Kenntnis der Lehre des hl. Thomas eine anerkennenswerte Leistung. Eine sehr eingehende und sachkundige Kritik über das Werk, welche die Forschung fördert, schrieb Friedrich Heyer in der Zeitschr. der Savigny-Stiftung f. Rechtsg. Kanon. Abt. II Bd. XXXIII (1912) S. 389 ff.

Otto Dreske, **Zwingli und das Naturrecht** (Halle a. S. 1911, C. A. Kaemmerer u. Cie.; ℳ 1,—). Zw. übernimmt den Begriff des Naturrechts aus der scholastischen

überlieferung, sucht die verpflichtende Kraft aus der Bibel abzuleiten. Die Obrigkeit hat sich nach dem Naturrecht zu richten. Ihr ist zu gehorchen: „So ser sy nüt gebietend, das wider gott ist"; sonst ist Gott mehr zu gehorchen als den Menschen. Der größere einhellige Teil des Volkes kann den Tyrannen absetzen: „Ja so man die üppigen Künig nit abstoßte, so wird das ganze Volk darum gestraft."

Julius Binder, **Rechtsnorm und Rechtspflicht** (Leipzig 1912, A. Deicherts Nachf.; ℳ 1,–). B. unterzieht den allgemein angenommenen Begriff der Rechtspflicht einer Kritik; er will ihn durch „Haftung" ersetzen. Untertanenpflichten; kriminalrechtliche Pflichten, Delikte zu unterlassen; zivilrechtliche Pflichten, Verbindlichkeiten zu erfüllen, sind Haftungen, die der Haftende als Zwang empfinden mag. Rechtsnormen „verpflichten" nur sittlich. – Von diesem Standpunkt aus gelangt er zu derselben Forderung, welche die alte Anschauung von der verpflichtenden Kraft des Rechtes vertrat: Im Fall eines Konfliktes zwischen „Recht" und Sittlichkeit muß sich ersteres die Verwerfung gefallen lassen.

Isaac Breuer, **Der Rechtsbegriff** auf Grundlage der Stammlerschen Sozialphilosophie (Berlin 1912, Reuther u. Reichard; ℳ 3,60) Br. will sich wie Stammler durch das Wort „Naturrecht" nicht abschrecken lassen von einer tiefergehenden Untersuchung der formalen Grundlagen des Rechts. Er lehnt sich im allgemeinen an St. an. Letzterer faßt den Begriff des sozialen Lebens nach Br. als ein Sein, Br. selbst will ihn jedoch als ein Soll aufgefaßt wissen. Der Kern der ganzen Ausführung, welche wegen der irrigen Voraussetzungen Kantischer Philosophie schließlich nicht zum haltbaren Rechtsbegriff kommt, ist: „Als ethisches Wesen ist der Mensch notwendig vergesellschaftet. Und die Form dieser Gesellschaft ist notwendig das an den Menschen mit Zwang sich richtende Recht."

Rudolf Henle, **Treu und Glauben im Rechtsverkehr** (Berlin 1912, Franz Vahlen; ℳ 1,20). H. wendet sich gegen das Freirechtlertum, den Abfall der Rechtsprechung vom Gesetze. Der Geist des Freirechtlertums mache sich auch besonders auf religiösem Gebiete geltend, in der negativen Anschauung des „protestantischen Modernismus", daß jede religiöse Überzeugung genüge.

Ortwin Rebitzki, **Das Verordnungsrecht des Königs,** insbesondere das Recht der Notverordnung nach preußischem Landeskirchenrecht (Deutsche Zeitschr. f. K.-R. XXII [1912], S. 60 ff.). Es wird die Streitfrage über den Begriff „Gesetz" und „Verordnung" im preuß. Landeskirchenrecht historisch geprüft.

Theodor Kipp, **Humanismus und Rechtswissenschaft** (Berlin 1912, Weidmann; ℳ 0,80). Die Schrift gibt einen Vortrag wieder, mit dem K. in der Vereinigung der Freunde des humanistischen Gymnasiums in Berlin lebhaft für die Rechte der humanistischen Gymnasialstudien eintritt und als Vorbedingung für das erfolgreiche Studium der Rechtswissenschaft geschichtliche Methode und gründliche Kenntnis der lateinischen Sprache verlangt.

Wilhelm Kalb, **Wegweiser in die Römische Rechtssprache** für Absolventen des humanistischen Gymnasiums (Leipzig 1912, Otto Nemnich; ℳ 4,60). K. meint (S. V), das Interesse an der lateinischen Sprache würde sich bei den Schülern der drei obersten Klassen humanistischer Gymnasien heben, wenn Latein fakultativ und spezialisiert für zukünftige Philologen, Theologen und Juristen gegeben würde. Vielleicht! Aber die Lehrer müßten sich dann in das Latein der Theologen und Juristen erst einleben. Wie das Juristenlatein zu erlernen ist, zeigt K. (außer in anderen Werken) in seinem Wegweiser. Dieser ist auch ein Hilfsmittel für das Verständnis der Sprache des Corp. iur. can.

Emil Seckel, **Distinctiones glossatorum** (Berlin 1911, Otto Liebmann; ℳ 6,–. Sonderausg. aus d. Festschr. d. Berliner Jur. Fak. für Ferd. v. Marlitz). S. geht zwar auf die Distinktionen bei Gratian und bei den Dekretisten nicht ein, entnimmt seine Untersuchungen und die Mitteilungen unedierter Texte den Legisten der Glossatorenzeit; aber auch für die Kanonisten ist die Schrift beachtenswert, wegen der Erörterungen über die Distinktionen überhaupt.

Friedrich Heyer, **Der Titel der Kanonessammlung Gratians** (Zeitschr. der Savigny-Stift. f. Rechtsgesch. Kan. Abt. II. XXXIII [1912] S. 336 ff.): Das um 1140 geschriebene Werk Gratians war betitelt: Concordia discordantium canonum und zwar wahrscheinlich vom Verfasser selbst.

Joh. Bapt. Sägmüller, **Eine Dekretale des Papstes Paschalis II.** vom 12. Mai (1101–1103) über das Verbot der Ehe innerhalb des siebenten Grades und die Berechnung der Verwandtschaftsgrade (Tüb. Theolog. Quartalschr. 95 [1913] S. 56 ff.). Das römische Recht trat dafür ein, daß Verwandte nicht heiraten sollten; die Verwandtschaft wurde bis zum siebten Grade gerechnet, schließlich auf den vierten beschränkt. Die Dekretale beleuchtet den Kampf um die Berechnung, die römische und germanische Berechnungsart.

Gillmann, **Die Abfassungszeit der Dekretglosse des Clm.** 10 244 (Mainz 1912, Kirchheim. Erweiterter S.-A. aus Arch. f. kath. K.-R. 92). Sie ist nach der Summa Huggucios und in Abhängigkeit von derselben verfaßt, nach 1210, vor Abfassung der glossa ordinaria zum Dekret. J. Linneborn.

Homiletik.

Der hl. Bernhardin von Siena und die franziskanische Wanderpredigt in Italien während des XV. Jahrhunderts. Von Dr. Karl Hefele, Pfarrer in Abtsgmünd (Herder; ℳ 6,–). Im ersten Teile (S. 1–85) handelt der Verf. von der franziskanischen Wanderpredigt in Italien während des 15. Jahrhunderts. In vier Kapiteln spricht er über die Person der Prediger, über Inhalt und Form der franziskanischen Wanderpredigt, über die Beziehungen der Wanderprediger zum Weltklerus und den übrigen Orden, über den homiletischen Nachlaß, über die Vorzüge und Mängel, endlich über den Erfolg der Predigten. Das Gesamturteil geht dahin, daß der Augenblickserfolg, den die franziskanischen Wanderprediger in Italien im 15. Jahrh. hatten, zwar groß, daß aber dauernd und wirklich umgestaltend der Erfolg nicht war. Der zweite Teil ist ganz dem hl. Bernhardin gewidmet. Bernhardins Lebens- und Bildungsgang wird kurz skizziert, wir erfahren dann von Bernhardins Predigthinterlassenschaft, im 3. Kapitel von den Arten der Predigten des Heiligen, im 4. Kap. von seinem Verhältnis zur Hl. Schrift, im 5. Kap. von seiner homiletischen Methode, im 6. Kap. von Vortrag und Sprache des Heiligen, endlich im 7. Kap. von Bernhardins reformatorischem Wirken und von seiner Schule. Dann folgen 121 Seiten Predigtproben des großen Predigers. Die Inhaltsangabe zeigt, wie lehrreich das vorliegende Buch ist. Die Schrift ist mit großem Fleiß und gediegener Gründlichkeit gearbeitet und ist so ein sehr wertvoller Beitrag für die Geschichte der Homiletik.

Die menschliche Stimme im Dienste der Kirche. Ein Handbüchlein für Priester. Von Franz Karl Steinbach, Pfarrer in Honau bei Kehl (Paderborn, Schöningh; ℳ 1,–). Die Schrift ist das XXIV. Bändchen aus „Seelsorger-Praxis". Der Verf. bietet uns eine kurze Geschichte der Stimmbildung, eine spezielle Gesundheitslehre für Redner und Sänger, belehrt über Atemgymnastik, Bedeutung der Stimmbildung, Stimmwerkzeuge, über Bildung der Laute, Wörter und Sätze, Mißbildungen, Fehler

und Krankheiten des Stimmapparates und ihre Beseitigung, endlich über die Kunst des Vortrages. Man sieht, das Buch ist praktisch in jeder Beziehung und wird für jeden Seelsorger großen Nutzen bringen können. Ich habe mich gewundert, daß unter der benutzten Literatur das wertvolle Buch von Prof. Dr. G. Kieffer „Die äußere Kanzelberedsamkeit" sich nicht findet.

In den Historisch-politischen Blättern (Bd. 150, S. 178 ff. und 241 ff.) veröffentlicht Dr. Luzian Pfleger einen Aufsatz über **Dr. Johannes Kreutzer,** einen elsässischen Prediger und Reformator des 15. Jahrhunderts. Kreuzers schriftstellerische Tätigkeit ist bis jetzt nicht gewürdigt worden, obschon er eine nicht unbedeutende Persönlichkeit war; sein späterer Ordensgenosse Seraphin Dintler aus Gebweiler nennt ihn „einen gnadenreichen, grossen Prediger des göttlichen worts".

Im Schlesischen Pastoralblatt (Jahrg. 1912, H. 5 ff.) bringt Universitätsprofessor Dr. J. Nickel eine gediegene Abhandlung über **Die Verwendung des A. T. in der Predigt.** In der Einleitung weist er zunächst auf die Klagen hin, daß heute in der Predigt die Hl. Schrift zu wenig Verwendung finde. Die Forderungen Stingeders in seiner Schrift „Wo steht unsere heutige Predigt?" scheint er für etwas übertrieben zu halten; er wendet sich gegen die Vorwürfe Stingeders betreffend den Betrieb der Exegese auf den theologischen Lehranstalten. In einem historischen Teil untersucht N. die homiletische Verwendung des A. T. in der christlichen Kirche von der apostolischen Zeit bis in die Neuzeit. In einem zweiten Teil bespricht er die Notwendigkeit und Nützlichkeit der homiletischen Verwendung des A. T. in der Predigt und zeigt auch an Beispielen, wie das A. T. in der Predigt verwertet werden kann. Das Studium des Aufsatzes kann nur dringend empfohlen werden.

In der Linzer Quartalschrift gibt P. Heinrich Stolte S. V. D. eine Übersicht über die **Literatur zur Schriftpredigt,** soweit diese seit 1900 erschienen ist. Die Übersicht wurde begonnen im 4. Heft des Jahrg. 1912 S. 855, und im laufenden Jahrg. S. 68 ff. fortgesetzt; es werden noch weitere Angaben im folgenden Heft gebracht werden. Die Literatur ist nach sachlichen Rücksichten geordnet. Wir sind dem Verf. für seine Zusammenstellung recht dankbar.

Schleinigers **Muster des Predigers.** Eine Auswahl von Beispielen aus dem Schatze aller Jahrhunderte hat Karl Racke S. I. in vierter, neub. Auflage erscheinen lassen (Freiburg, Herder; Bd. I u. II *M* 12,40). Das Werk ist nach und nach so verbessert und vermehrt, daß es von der ersten bis zur vierten Auflage fast den doppelten Umfang angenommen hat, weshalb es geraten war, den Stoff auf zwei Bände zu verteilen. Der erste Band enthält Musterbeispiele zu den einzelnen Bestandteilen und der Sprache der geistlichen Rede, der zweite Band Beispiele zu den einzelnen Gattungen geistlicher Vorträge. Ist das Werk auch in erster Linie darauf berechnet, den geistlichen Redner zu bilden, so ist es doch nicht weniger eine reiche Stoffquelle für die Predigt. Der Gebrauch des Buches als Stoffquelle wird durch das ausführliche Sachregister am Ende des zweiten Bandes erleichtert.

Zwei Zyklen wirklich guter Fastenpredigten nebst je einer Osterpredigt bietet P. Dr. Joseph von Tongelen aus dem Karmeliterorden in seinem Buche **Das Menschenleben im Lichte der Passion** (Freiburg, Herder; *M* 2,40). Der Gegenstand des ersten Zyklus ist der Heiland vor dem Richterstuhl und die Sünde im Menschenleben; zur Behandlung kommen die Religionsspötterei, der Unglaube, die Menschenfurcht, die Genußsucht, die Unlauterkeit, der Stolz. Der zweite Zyklus behandelt den kreuztragenden Heiland und die Leiden im Menschenleben.

Wenn ein Predigtwerk in zehn Jahren sieben starke Auflagen erlebt, so darf man wohl von vornherein vermuten, daß man es mit einer vorzüglichen Leistung

zu tun hat. Es trifft dies zu bei den sechs Fastenpredigten, die der Domprediger Mons. Franz Stingeder über das Geheimnis der Auserwählung im Lichte des Kreuzes unter dem Titel **Die brennendste aller Lebensfragen** herausgegeben hat (Linz a. D., Kath. Preßverein; ℳ 1,–). St. behandelt den schwierigen Gegenstand in geradezu mustergültiger Weise. An den Schluß der Einleitung stellt er jedesmal einen bestimmten Satz und behandelt ihn an einer biblischen Person (Magdalena, Judas, Petrus, Pilatus, Simon von Cyrene, die Schächer). Die Predigten sind durch und durch praktisch und populär, dabei ganz auf die Schrift aufgebaut. Ich kenne keinen Prediger der Gegenwart, der die Kunst zu amplifizieren, besonders durch geschickte Ausnutzung der Umstände so versteht, wie St. Was Keppler an Rottmanner vermißt, das kann man St. zusprechen: „Er gehört zu den pathetischen Naturen; der Fluß seiner Beredsamkeit fließt nicht in geradem, geordnetem Bette dahin, sondern stürzt in Katarakten herab.“ Eine solche Rüstung vermag nicht jeder Prediger zu tragen, aber ein jeder kann sich daran bilden.

Predigten und Konferenzen von P. Gerard Diessel C. Ss. R. Aus seinen hinterlassenen Schriften herausgegeben von P. Fr. Rechtschmied C. Ss. R. I. Bd.: Predigten (Paderborn, Schöningh; ℳ 6,–). Dieser Band enthält 21 Predigten über Genesis 1, 1 bis Gen. 13, 7 Fastenpredigten, 31 Marienpredigten, 9 Predigten für eine Novene zur Unbefleckten Empfängnis, 24 Sonntagspredigten und 9 Predigten über Joseph, den Patron der Sterbenden. Als reiche Stoffquelle kann man die Predigten empfehlen, sie sind aber zu lehrhaft und zu wenig auf ein bestimmtes praktisches Ziel hingerichtet, als daß man sie als mustergültig hinstellen könnte.

Bei sogenannten Katechismuspredigten muß man zusammengehörige Katechismusfragen unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zusammenfassen und mit Rücksicht auf ein einheitliches praktisches Ziel behandeln, nicht aber eine Antwort nach der anderen in gleicher Weise erklären. Das hat der Pfarrer Stefan Falbesoner in seinen **Ausführlichen Christenlehrpredigten** (Brixen, Weger; Bd. 1 ℳ 4,–) für Kirche und Haus zu wenig beachtet.

Nicht nur eine gute Stoffquelle, sondern vielfach auch Musterpredigten haben wir in **Hirtenbriefe des deutschen Episkopats** anläßlich der Fastenzeit 1912 (Paderborn, Junfermann; ℳ 2,–).

La Paroisse betitelt sich ein französisches Predigtwerk, das eine Reihe praktischer Predigten verschiedener Autoren enthält in den Unterabteilungen L'installation dans la paroisse, La prise de possession de la paroisse, Pour les prêtres de la paroisse. Herausgeber ist der Domherr Jean Daudou (Paris, Bloud u. Co.; Fr. 4,–).

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.

Liturgik.

Thalhofer, Dr. Valentin, Handbuch der katholischen Liturgik. Zweite, völlig umgearbeitete und vervollständigte Auflage von Dr. Ludwig Eisenhofer. 2 Bände (716 u. 676 S. Freiburg 1912, Herdersche Verlagshandlung; geb. ℳ 23,–). Länger als ein Jahrzehnt war dieses hervorragende Handbuch im Buchhandel vergriffen und darum ist sein nunmehriges Neuerscheinen ein Ereignis sehr freudiger Art. Es wurde in der ganzen Zeit um so schmerzlicher vermißt, als uns die katholisch-theologische Literatur Deutschlands keinerlei Ersatz dafür bot. Leider fehlt an dieser Stelle der Raum, das zweibändige Werk von 1400 Seiten eingehender zu besprechen. Ich muß mich damit bescheiden, kurz folgende Punkte hervorzuheben: Eisenhofer hat sehr durchgreifende Änderungen vorgenommen. Er kann mit vollem

Rechte die Hälfte des Ganzen als sein ureigenes Werk bezeichnen. „Ganz neu sind die Abschnitte über Kirchenjahr, Sakramente, Sakramentalien, ebenso der Abschnitt über die Paramente." Aber auch viele andere Kapitel sind durch mehr oder weniger große Zusätze bereichert. Aus all diesen neuen Teilen redet der warme und tiefempfindende Geist Thalhofers zu uns. Die Abschnitte über Sakramente und Sakramentalien, die früher zu kurz und dürftig bemessen waren, sind jetzt den anderen Teilen gleich ausführlich und gründlich behandelt. Dadurch ist der zweite Band, der in 1. Auflage nur halb so stark war, zu dem ersten dem äußeren Umfange nach ins rechte Verhältnis gekommen. Ebenso wertvoll sind die an rechter Stelle vorgenommenen Kürzungen. „Die Theorie des Kultus" ist stark verkürzt in der Einleitung untergebracht. „Einzelne Partien, besonders jene, die ausschließlich auf dogmatischem (z. B. die Lehre vom himmlischen Opfer) oder religionsphilosophischem Gebiete liegen, sind gänzlich ausgeschaltet worden." M. E. wäre noch häufiger eine kürzere Fassung möglich gewesen, ohne daß dadurch das Handbuch an seinem Werte irgend etwas eingebüßt hätte. Zudem würde das den Vorteil gebracht haben, daß die Kandidaten der Theologie es mehr und leichter für ihr liturgisches Schulstudium hätten gebrauchen können. „Das Kirchenjahr" ist aus dem zweiten Bande in den ersten, in die allgemeine Liturgik, eingestellt worden. Nur dorthin gehört auch die Behandlung der liturgischen Zeit wohl ebensogut wie die der liturgischen Orte (der Kirchengebäude usw.). Von E. ist dem Werke in neuer Auflage alles mit auf den Weg gegeben worden, was ihm das alte Ansehen bewahren und neue Empfehlung verleihen kann: pietätvolle Behandlung des Thalhoferschen Erbes nach äußerster Möglichkeit; daneben gründliche Neubearbeitung, wie sie vor allem notwendig geworden war durch die Forschungsergebnisse vieler Quellenpublikationen und anderer Einzelpublikationen in den letzten zwei Jahrzehnten. Gern mache ich mir den im Vorwort ausgesprochenen Wunsch zu eigen: „Möge das Buch recht vielen Dienern des Heiligtums die Bedeutung und Schönheit unserer altehrwürdigen kirchlichen Gebräuche enthüllen und in ihnen die Liebe zum Berufe und die Freude an der Kirche stets fort mehren!"

Als Band IX der Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda erschien das **Sacramentarium Fuldense saeculi X.** Cod. Theol. 231 der kgl. Universitätsbibliothek zu Göttingen. Text und Bilderkreis (43 Tafeln). Herausgegeben von Georg Richter und Albert Schönfelder (XLI u. 430 S. Fulda 1912, Fuldaer Aktiendruckerei; ℳ 10,–). Das Werk ist als Festgabe zum goldenen Jubiläum dem Kardinal Kopp gewidmet und reiht sich der von Prälat Franz dem Jubilar zugeeigneten gleichwertig an. Dieser Göttinger Kodex gehört zu der Handschriftengruppe, der das von Papst Hadrian I. an Kaiser Karl d. Gr. gesandte Gregorianum zugrunde liegt (fusioniertes Gregorianum). Er ist aus der berühmten Fuldaer Schreibstube hervorgegangen, die, wie so manche andere für Klöster, Pfarrkirchen, Bischofssitze, ja sogar für Päpste und Kaiser bestimmte Bücher, auch eine Reihe von Sakramentarien angefertigt hat. Richter zählt nicht weniger als sechs noch vorhandene Sakramentare auf, deren Fuldaer Herkunft außer Zweifel steht. Neben der Göttinger Handschrift gehören dazu je eine Handschrift der kgl. Bibliothek zu Bamberg, der Kapitelsbibliothek zu Vercelli, der Vatik. Bibliothek zu Rom, der Kapitelsbibliothek zu Udine und der Hof- und Staatsbibliothek zu München. Von all diesen Sakramentaren Fuldischen Ursprungs ist das Göttinger am reichhaltigsten, und darum beansprucht gerade dessen Herausgabe unser höchstes Interesse. Den Liturgiehistorikern ist damit für die weitere Bearbeitung dieser Sakramentarreihe fester Boden unter die Füße gegeben. Es ist jetzt verhältnismäßig leicht geworden,

die anderen Handschriften, die so weit voneinander entfernt liegen, zum Vergleich heranzuziehen und wenigstens in ihren Abweichungen zu edieren. Charakteristisch für den Göttinger Kodex wie auch für die anderen Handschriften dieser Gruppe steht der Kanon nicht mehr in Verbindung mit den Missae quotidianae am Schluß des Jahresfestkreises, sondern ganz losgetrennt davon an der Spitze des Sakramentars, eingeleitet durch die Überschrift In Christi nomine incipit liber sacramentorum de circulo anni a sancto Gregorio papa romano editus, qualiter missa romana celebratur. Dem Incipit folgt ein kurzer Ordo missae und dann die Praefatio communis als Überleitung zum Kanon. An Meßformularen hat das Sakramentar einen großen Reichtum; an eigentlichen Votivmessen zählt es ca. 130 gegen 25 im jetzigen Missale, an Requiemsmessen 22. Als Missae sacerdotis propriae (pro seipso Sacerdote) sind nicht weniger wie 11 verschiedene aufgeführt. Wie alle Sakramentare jener Zeit enthält auch das Göttinger neben den Meßgebeten den Ritus für die Verwaltung der Sakramente und Sakramentalien, für Krankenbesuche, Begräbnis, Exorzismen, Einkleidung von Ordensleuten usf. Große Beachtung auch vom literaturgeschichtlichen Standpunkte aus hat schon längst das althochdeutsche Sündenbekenntnis des Sakramentars, die „Fuldaer Beichte" gefunden. Die beigefügten Tafeln geben die sämtlichen figürlichen Miniaturen des Kodex in Autotypien wieder, zudem noch eine Anzahl der mehr als 400 farbigen Initialen. Eine Kommentierung des Textes haben die Herausgeber noch nicht beigegeben, sie wird aber erfreulicherweise für das nächste Heft derselben Sammlung angekündigt. Dieser zweite Band soll auch eine eingehende Beschreibung des Kodex nach der paläographischen und kunstgeschichtlichen Seite bringen, ebenso das Kalendarium.

Decreta authentica Congregationis S. Rituum ex Actis eiusdem collecta eiusque auctoritate promulgata sub auspiciis Ss. D. N. Pii Papae X. Volumen VI (Appendix I). (XI u. 177 S. Romae 1912, Typis Polygl. Vaticanis; br. ℳ 6,60). Die im Jahre 1898 begonnene und 1901 mit dem Index als 5. Band abgeschlossene Neuausgabe der Erlasse der Ritenkongregation hat durch den neuen Band eine bedeutsame Ergänzung erfahren. Stets wird sich ja nach mehreren Jahren die Notwendigkeit herausstellen, die im Laufe der Zeit neu erlassenen Dekrete wieder zu sammeln. Es handelt sich dabei für die Kongregation keineswegs um die bloße Zusammenstellung, sondern es bedarf auch der sorgfältigsten Sichtung, Nachprüfung und Korrektur mancher Entscheidungen. Eine Durchsicht des neuen Bandes überzeugt uns sehr bald hiervon. Viele Dekrete sind ganz beseitigt, weil sie inzwischen durch spätere Entscheidungen hinfällig geworden sind. Vor allem die letzte Brevierreform hat eine ganze Reihe gegenstandslos gemacht. Häufig findet man eine klarere Fassung der auf vorgelegte Dubia gegebenen Antwort. Lautete z. B. früher auf die Anfrage, ob der Diakon schon vor der Missa solemnis das Korporale ausbreiten dürfe, die Antwort: Serventur Rubricae et Decreta, so heißt sie jetzt (n. 4054 ad I): Negative et serventur Rubricae et Decreta etiam quando Symbolum locum non habet; hieß es früher auf die Anfrage: An die VII. Decembris liceat sumere loco votivae Rorate Missam Vigiliae Immaculatae Conceptionis saltem in minoribus Ecclesiis? — „Affirmative si ritus semiduplex permittat", so lesen wir jetzt: Non solum licet, sed etiam debet. War früher auf die Anfrage, ob die Duktus bei der Inzensation des Altares einfach oder doppelt sein müßten, die Antwort „Servetur consuetudo" ergangen, so ist sie jetzt in ein „Negative" umgeändert worden (D. N. 4057). Das mag genügen, um zu zeigen, daß man sich auf die seit 1900 erlassenen Dekrete in ihrer früheren Fassung nicht mehr ohne weiters verlassen kann und daß sie erst in dieser neuen Sammlung einzusehen sind. Der Band enthält ein doppeltes Register: einen ausführlichen Index

generalis und dann noch zu diesem wieder einen Elenchus brevis ad maiorem lectorum commoditatem concinnatus.

Paderborn. K. Gierse, Subregens des Priesterseminars.

Missionswissenschaft.

Um die Lücke einer englischen Missionsgeschichte Vorderindiens auszufüllen, gibt Rev. M. D'Sa seine **History of the Catholic Church in India** (Bombay, Furtada u Sons) heraus. Der 1910 erschienene I. Band (250 S.) behandelt die Geschichte der indischen Kirche bis 1652. Die Darstellung ist vorwiegend chronologisch und nach den jeweils führenden Persönlichkeiten disponiert. Für eine spätere Behandlung nach pragmatischen Gesichtspunkten bietet sie nützliche Materialien und Quellenangaben.

Der vordem so spärliche missionsliterarische Büchermarkt der deutschen Katholiken gestaltet sich in letzter Zeit zunehmend reicher. Zunächst verweise ich auf zwei neue Bände der Herderschen Missionsbibliothek. Unter dem Titel **Die Mission auf der Kanzel und im Verein** (Freiburg 1912; XII u. 157 S.) gibt P. Huonder S. I. eine Sammlung von (zwölf) Predigten, Vorträgen und Skizzen über die katholischen Missionen heraus. Das Buch kommt einem viel empfundenen Bedürfnis entgegen und verdient warme Empfehlung. Aus der Vorrede verdient der Satz Beachtung: „Sicherlich empfiehlt es sich ungleich mehr, öfters, wenn auch in Kürze, die Missionsnote anzuschlagen, als es bei der einen oder anderen Missionspredigt während des Jahres bewenden zu lassen."

Als Blatt aus der Geschichte der Mission in Alaskas Goldfeldern bietet Friedrich Ritter von Lama eine Übersetzung der englischen Biographie des P. **Wilhelm Judge** S. I. (Freiburg 1912, Herder; ℳ 2,80. 161 S. 21 Abbildungen, 1 Karte). Es ist ein sehr sympathisches Lebensbild, das hier entworfen wird, Missionaren und Missionsfreunden zum Vorbild. In der Einleitung hätte der Vollständigkeit halber erwähnt werden sollen, daß die Oblaten längst vor den Jesuiten in Alaska wirkten, und daß die Aufhebung ihrer Mission der Kirche einen Schaden bereitete, der bis heute nicht wieder eingeholt werden konnte.

Der fleißigen Feder von P. Ant. Freytag S. V. D. verdanken wir zwei Werke, die in schneller Folge erschienen. Das erste behandelt **Die Missionen der Gesellschaft des Göttlichen Wortes** (Steyl 1912, Missionsdruckerei; ℳ 1,50. 146 S. 13 Karten). Es ist zunächst als Leitfaden für den Missionsunterricht der Steyler Gymnasialanstalten bestimmt, wird aber in seiner übersichtlichen Darstellung Missionsfreunden und Missionsrednern überhaupt gute Dienste tun. Recht zeitgemäß erscheint von demselben Verf. als Hilfsbüchlein und Materialsammlung zur Veranstaltung von Missionsfeiern **Das katholische Missionsfest** (Steyl 1912; ℳ 0,80). Dieses Büchlein bietet eine treffliche Anleitung zur Vorbereitung und Einrichtung der Missionsfeste, sodann brauchbaren Stoff für Vorträge und namentlich eine Fülle von Gedichten und Liedern, so daß Geistliche, die das Büchlein zur Hand haben, mit Leichtigkeit wirkungsvolle Missionsfeste oder Missionsabende inszenieren können.

Die Broschüre P. **Maurus Hartmann** O. S. B. (Geltendorf 1912, Missionsverlag St. Ottilien. 65 S.) erzählt in wohltuender Objektivität von dem Leben, Wirken und Leiden eines deutsch-ostafrikanischen Missionars unserer Tage. Sie eignet sich gut als Lektüre für unsere Knaben- und Jünglingswelt.

Andere wertvolle Schilderungen missionarischer Typen bringen die deutsche Kolonialzeitung (1912, 827–829) über P. Etiennne Bauer C. Sp. S., den ältesten

Deutschen in Deutsch-Ostafrika, unter dem Titel Ein 50jähriges ostafrikanisches Jubiläum und die Maria Immakulata (1912, 129) über den kanadischen Kulturpionier P. Edmund Gendreau O. M. I.

M. Erzberger, **Kolonial-Berufe,** Ratgeber für alle Erwerbsaussichten in den deutschen Schutzgebieten (Berlin 1912, Germania. 86 S.) ist eine verdienstvolle Schrift, auf die besonders die Berater unserer Jugend aufmerksam gemacht seien. An anderer Stelle in dieser Zeitschrift habe ich bereits darauf hingewiesen, wie dringend für die Zukunft des Katholizismus in unseren Kolonien die Vermehrung der deutschen Katholiken ist. Das Buch tut für diesen Zweck praktische Handreichung, indem es die Vorbedingungen und Aussichten für Beamte, Landwirte, Kaufleute, Handwerker, Arbeiter, freie Berufe und Frauenberufe darstellt. Möchte es überall in die richtigen Hände kommen!

Eine schätzenswerte bibliographische Zusammenstellung der katholischen Missionsliteratur bieten die periodisch wiederkehrenden Übersichten von P. Rob. Streit O. M. I. im Theologischen Jahresbericht (Leipzig, Heinsius; zuletzt 1911, 412–424).

Die älteste deutsche Jesuitenmission in Bombay-Poona hätte längst ein Anrecht auf ein eigenes Organ gehabt, da, wie P. Noti S. I. zutreffend bemerkt, „die ‚Katholischen Missionen' sich auf ein zu ausgedehntes Gebiet erstrecken, als daß sie sich mit den engeren Verhältnissen eines einzigen Landes genügend befassen könnten". P. Noti gibt darum seit Sept. 1912 bei Kösel in Kempten eine Halbjahrs-Zeitschrift, das **Echo aus Indien** heraus, auf die hier empfehlend verwiesen sei.

Von der protestantischen Basler Missionsbuchhandlung liegen wieder eine ganze Reihe vor Ende 1912 erschienener Missionsschriften vor. Arnold Rüegg bespricht **Die Mission in der alten Kirche,** ihre Wege und Erfolge (56 S. ℳ 0,80). Er bietet keine eigenen Ergebnisse, aber eine gute Darstellung der neueren Forschungsresultate. — Fr. La Roche erörtert die **Rückwirkung des Missionsstudiums auf das theologische Denken** (16 S. ℳ 0,20). Der Verf. macht auf Vollständigkeit keinen Anspruch, und eine Behandlung desselben Themas vom katholischen Standpunkt könnte manche neuen Gesichtspunkte erschließen. Immerhin ist das Gebotene lesenswert. — Mehr als gewöhnliches Interesse verdient **Aus Japan, wie es heute ist.** Von C. Skovgaard Petersen, übersetzt von H. Gottsched (208 S. ℳ 2,40). Abgesehen von gewandten Schilderungen des Natur- und Volkslebens gibt der Verf. vor allem seine Besuche und Besprechungen mit führenden heidnischen und protestantischen Japanern in einer Weise wieder, die manches Lehrreiche und Fesselnde bietet. Die höchst subjektiven Anschauungen über das tausendjährige Reich Christi (S. 175) haben mit dem Thema des Buches nichts zu tun. — **Missionslose Länder** von S. M. Zwemer, aus dem Englischen übersetzt von Luise Öhler (227 S. ℳ 2,40) ist bezüglich der englischen Ausgabe schon früher an dieser Stelle besprochen worden. Die deutschen Kolonien sind von Pfarrer H. Strümpfel (S. 56–86) eingehend behandelt. Es würde zu weit gehen, wenn ich die verschiedenen dort ausgesprochenen Ungenauigkeiten bezüglich der katholischen Mission hier aufführen wollte. Die katholischen Missionsobern seien aber insbesondere auf dieses Kapitel aufmerksam gemacht. Es geht auch aus dieser Publikation wieder hervor, daß die protestantische Mission sich in nächster Zeit mit aller Wucht auf die noch nicht besetzten Gebiete in den deutschen Kolonien werfen wird. — W. Duisberg veröffentlicht **Lose Blätter** aus den Aufzeichnungen eines alten Missionskaufmanns (180 S. ℳ 1,60), die leider über seine Berufstätigkeit und die Bedeutung und Praxis der Basler Missionshandlung wenig enthalten, im übrigen aber in die Erlebnisse eines frommen protestantischen Laien zu Chartum, Jerusalem

und Westafrika einen erbaulichen Einblick tun lassen. — **Das Pfarrhaus am Schatzberg** von Elisabeth Öhler-Heimerdingen (284 S. ℳ 3,—) schildert das moderne China in der Entwicklung einer protestantisch-chinesischen Pfarrersfamilie. Es sind lebensvolle Skizzen, in die auch schon die jüngste Revolution verwoben ist. S. 50 liefert einen neuen Beweis, daß es auch für die protestantischen Missionare selbstverständlich war, Chinesen in Prozessen zu helfen.

Percival Lowell, **Die Seele des fernen Ostens** (Jena 1911, Diederichs; ℳ 3,—. 178 S.) ist reich an feinen Beobachtungen des chinesisch-japanischen Volks- und Kulturlebens, dem der Charakter der Unpersönlichkeit in so stark hervortretender Weise aufgeprägt ist. Doch längst nicht in dem Maße, wie der Verf. meint (S. 147). Daß das Christentum mit seinem Persönlichkeitscharakter keine Wurzel fassen könne, ist unrichtig. Die Missionsgeschichte beweist das Gegenteil. Wie in diesem Punkte, so ist der Mangel gründlicher philosophisch-theologischer Bildung auch für manche andere Aufstellungen des Verf. zum Verhängnis geworden. Die Stellung Lowells zum Katholizismus charakterisiert der Satz: „Der römische Katholik, der zu einem hölzernen Christusabbild betet, ist nicht um ein Jota weniger ein Götzenanbeter wie der Buddhist, der eine Bronzestatue Amida Butsus verehrt" (S. 141). Wer so wenig Verständnis für die Seele des Westens bekundet, ist kein zuverlässiger Interpret der Seele des Ostens!

Steyl. F. Schwager S. V. D.

Christliche Kunst, Archäologie.

Mehr Sinn für die Stätten unsrer Toten. Von Pfarrer Lic. Kühner-Waldkirch (Stuttgart, Verlag für Volkskunst, Rich. Keutel; ℳ 3,50). Mit dem Aufkommen der Heimatschutzbestrebungen hat sich u. a. auch die klare Einsicht durchgesetzt, daß unsere modernen Friedhöfe im Vergleich zu älteren Anlagen in künstlerischer Hinsicht zu sehr berechtigten Beanstandungen Anlaß geben. In der Anlage langweilig und nüchtern, sind sie vielfach eine Sammelstätte von geschmacklosen, schablonenhaft und ohne Verständnis für die Erfordernisse des verwandten Materials hergestellten Denkmälern, die sich gegenseitig zu überschreien suchen. Insbesondere ist auch auf dem Lande die alte Grabmalkunst des Dorfhandwerkers, welche bei aller Einfachheit doch so mannigfaltige, ansprechende Grabkreuze hervorgebracht hat, durch den Import städtischer Grabmal-Ware oder deren geistlose Kopierung vielfach verdrängt und damit der trauliche, anheimelnde und poesievolle Charakter so manchen Dorffriedhofes zerstört worden. Unter den Schriften, welche einer Reform der Friedhofskunst das Wort reden, behandelt die vorliegende ihr Thema nach allen Seiten wohl am ausführlichsten. Die Gesamtanlage des Friedhofs, seine Bepflanzung und Einfassung, die verschiedenen Möglichkeiten der Gestaltung geschmackvoller Grabmäler aus Stein, Holz und Eisen, die besondere Gestaltung der Kindergräber, Schrift und Inschriften für Grabmonumente, gärtnerischer Schmuck der Gräber, die Anlage von Leichenhallen und Friedhofskapellen sind Gegenstand eingehender, mit vollem Verständnis für das, was not tut, geführter Erörterung. Eine reiche Illustrierung erläutert den Text, indem sie mustergültige Arbeiten vorführt oder durch Anwendung von Beispiel und Gegenbeispiel das Auge für die gerügten Übelstände öffnet. Der Klerus ist vielfach in der Lage, die Reformbestrebungen auf diesem Gebiete zu unterstützen, und sollte es als eine Ehrenpflicht ansehen, hier tatkräftig mitzuwirken. Besonders auf dem Lande ist an eine Besserung der Verhältnisse kaum zu denken, wenn nicht der Geistliche sich der Sache mit Liebe und Verständnis annimmt. Die vorliegende Schrift kann auch den katholischen Geist-

lichen hierzu sehr dienlich sein, wenn auch Verf. an katholische Leser kaum gedacht zu haben scheint, wie aus einzelnen ganz überflüssigen und nicht eben sehr freundlichen Bemerkungen nach der katholischen Seite hin hervorgeht. Auch hätte Verf., der sonst sehr eifrig die erschienene Literatur zitiert, die durch viele Jahrgänge sich hinziehenden Bemühungen der auf katholischer Seite erscheinenden Zeitschriften „Die christliche Kunst“ und „Der Pionier“ nicht ganz übersehen sollen. Daß er Luther mit so viel Ernst als den Bahnbrecher moderner Friedhofskunst hinstellt, wirkt fast komisch. In der Frage der Leichenverbrennung können wir uns, wie die tatsächlichen Verhältnisse liegen, der milden Beurteilung des Verfassers nicht anschließen.

Aus Kunst und Leben. Von Dr. Paul Wilhelm von Keppler, Bischof von Rottenburg (Herder, ℳ 6,50). Das herrliche Buch geht nunmehr in 4. und 5. vermehrter Auflage in die Welt. Zu den früheren Aufsätzen: Das religiöse Bild für Kind und Haus, Helgoland, Leo XIII., Der Gemäldefund in Burgfelden, Bilder aus Venedig, Deutschlands Riesentürme, Michelangelos jüngstes Gericht, Christliche und moderne Kunst, Siena, Die Rottenburger Dombaufrage sind drei neue hinzugefügt worden, welche sich den alten würdig anreihen. Der erste von diesen behandelt den frühromanischen Taufstein in Freudenstadt und sein Bildwerk, welches in der Form zwar roh, dennoch „ikonographisch höchst bedeutsam ist und einen Blick in eine fast ganz untergegangene Vorstellungswelt eröffnet“. Der zweite hat Raffaels Cäcilia zum Gegenstand, und es ist ein wahrer Genuß und Gewinn, diese glänzend geschriebene Einführung in das Verständnis eines der größten Meisterwerke aller Zeiten zu lesen. Endlich wurde noch die viel beachtete, hochbedeutsame Rede aufgenommen, die Bischof von Keppler auf dem Katholikentage zu Aachen 1912 über das Thema „Das Papsttum – der Hort der Autorität“ gehalten hat. Die Zahl der Illustrationen ist von 118 auf 140 gestiegen. So wird die neue Doppelauflage zweifellos zahlreiche neue Freunde finden. Zu Geschenkszwecken eignet sich das Buch in ganz hervorragendem Maße.

Deutscher Barock. Die großen Baumeister des 18. Jahrhunderts. Dieses neueste der bekannten „Blauen Bücher“ des rührigen Verlegers Karl Robert Langewiesche (Düsseldorf), die bei glänzendster Ausstattung zu dem beispiellos billigen Preise von ℳ 1,80 herausgegeben werden, ist wieder ein voller Treffer. Ungefähr 100 prachtvolle ganzseitige Illustrationen führen uns das Wirken der genialen deutschen Barockmeister vor Augen. Für manche, die das alte noch immer nicht ganz geschwundene Vorurteil gegen den Barock noch teilen, dürfte dieses Buch zu einer Offenbarung werden. Die Zusammenstellung einer solchen Fülle herrlichster Bauwerke redet eine allzu eindringliche Sprache. Abgesehen von einzelnen für das Ganze belanglosen Bemerkungen ist die den Bildern vorausgeschickte Einleitung von Wilhelm Pinder ganz vorzüglich. Sie hebt namentlich die Selbständigkeit des deutschen Barock gegenüber dem italienischen und französischen heraus. Zum Schluß sind noch treffliche Erläuterungen zu den einzelnen Bildern und zahlreiche interessante Grundrisse angefügt. Es ist kein Zweifel, daß die 30 000 Exemplare der ersten Auflage in kürzester Zeit vergriffen sein werden. Da unter den abgebildeten Bauten sich zahlreiche Kirchen finden, ist beim Klerus ein besonderes Interesse für dieses prächtige Werk vorauszusetzen.

Merkbuch zur Erhaltung von Baudenkmälern zunächst in Norddeutschland. Von H. Lutsch, Konservator der Kunstdenkmäler Preußens (Berlin 1912, Carl Heymanns Verlag; kart. ℳ 0,60). Das Büchlein gibt praktische Anweisungen für alle zur Erhaltung von Baudenkmälern in Betracht kommenden Arbeiten z. B. für die Maurer- und Steinmetzarbeiten, der Dachdecker-, der Klempnerarbeiten, insbesondere

aber auch für die wichtigen Vorarbeiten und Vorbereitungsarbeiten eines solchen Unternehmens. Ein zweiter Abschnitt entwickelt die Grundsätze für die bauliche Unterhaltung von Ruinen im Königreich Preußen im Sinne der Denkmalpflege. Da dem Klerus beruflich die Erhaltung der kirchlichen Baudenkmäler obliegt, so sei die Anschaffung des Büchleins angelegentlichst empfohlen. Es weist die richtigen Wege auf einem Gebiete, auf dem vielfache Fehlgriffe zu beklagen sind.

„Glaube und Kunst". Religiöse Meisterbilder in Farben, herausgegeben unter Mitwirkung von geistlichen Würdenträgern und Katecheten von Dr. Ulrich Schmid mit Erläuterungen von Prälat, Univ.-Professor Dr. Heinrich Swoboda-Wien. Blatt 1; Raffael: **Disputa** (München, Verlag „Glaube und Kunst") Ein sehr begrüßenswertes Unternehmen des durch die Publizierung des „Katholischen Kirchenjahres" bekannten Herausgebers. Die Sammlung, welche aus einzelnen Blättern in der Größe von 28 : 38 cm zum Preise von ℳ 1,— bestehen wird, soll die Schönheiten der katholischen Heilswahrheiten in den Meisterschöpfungen der christlichen Künstler aller Zeiten und Nationen für Schule und Haus zur Anschauung bringen und zwar hauptsächlich in farbigen Reproduktionen. Die Mitarbeit von Katecheten und Pädagogen wird eine pädagogisch-katechetisch richtige Auswahl der Blätter gewährleisten. In günstigster Weise führt sich das neue Unternehmen ein durch Raffaels Disputa, von der hiermit zum erstenmal eine farbige Wiedergabe geboten wird. Wer dieses herrliche Meisterwerk nur aus Stichen oder Photographien kennt, wird an dieser trefflich gelungenen farbigen Reproduktion seine helle Freude haben. Ein vier Folioseiten füllender, erläuternder Text von Prälat Swoboda führt in den tiefen künstlerischen und religiösen Gehalt des Bildes ein. Wir wünschen diesen und den folgenden Blättern, wenn sie sich auf gleicher Höhe halten, die weiteste Verbreitung im katholischen Volke. Es sei noch bemerkt, daß zu den Blättern Wechselrahmen zum Preise von 3,— ℳ hergestellt werden, welche für alle Bilder der Sammlung passen und zum Hängen, wie auch zum Hoch- und Querstellen eingerichtet sind. Angefügt sei endlich auch noch, daß der Herausgeber einige Bilder auch noch in besonders großem Format erscheinen lassen will. Den Anfang soll auch hier die Disputa in dem großen Format von 50 : 90 cm machen. Das Blatt soll ℳ 30,— kosten, jedoch bei Subskription vor Erscheinen zu ℳ 20,— abgegeben werden. A. Fuchs.

Philosophie.

In der Revue des sciences philosophiques et théologiques 6. Jahrgang erörtert Heft 2 f. Roland Gosselin O. P. die **Methode der Definition nach Aristoteles.**

E. Herzig behandelt in der Kultur 13. Jahrgang Heft 2 **Gehirn und Seele** und weist dahin gehörende moderne Irrtümer besonders auch die Lehre des psycho-physischen Parallelismus kurz und kräftig ab. Die alte aristotelisch-scholastische Philosophie hat uns, wie H. sagt, eine alle Anforderungen der Vernunft befriedigende Erklärung über das Verhältnis von Seele und Leib gegeben. Freilich, müssen wir hinzufügen, viele, viele Fragen gerade auf diesem Gebiete harren noch einer tieferen Lösung.

In der theol.-praktischen Monatsschrift Jahrg. 22 Heft 9 und 10 behandelt P. Gallus Gerteis O. M. C. das in der letzten Zeit viel erörterte **Unterbewußtsein.** Nach Feststellung des Wesens und der Einteilung des Unterbewußtseins kommt er zu dem Resultat, daß dasselbe keinen wissenschaftlichen Wert hat, und daß es speziell nicht herangezogen werden kann, um die Religion überhaupt noch auch einzelne religiöse Vorgänge: Gebet, Bekehrung, Ekstase und Besessenheit zu erklären.

Dr. P. Hugo Höver O. Cist. beweist in seiner Abhandlung: **Moderne Philosophen. Blinde Führer zu Christus** im Katholik Jahrg. 92 Bd. 10 Heft 7 die völlige Unfähigkeit der modernen Philosophie, die Grundlage für eine gläubige Theologie, für die christliche Religion im herkömmlichen Sinne, abzugeben und die Notwendigkeit der Fundamentierung der Theologie auf der weiter gebildeten und weiter zu bildenden aristotelisch-scholastischen Philosophie. „So viel ist sicher, nur die christliche theistische Philosophie ermöglicht in Verbindung mit der an sie anknüpfenden Theologie eine befriedigende einheitliche, Natur und Übernatur umfassende Welt- und Lebensanschauung, die nicht nur wie das Luftschiff bis an die Wolken, sondern durch und über sie hinweg zum Throne Gottes führt" (S. 16).

In den Monatsblättern für den katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen Jahrg. 13, Heft 10 behandelt Dr. Fr. Krus S. I. den **Philosophiekurs, eine zerstörte und wieder gesuchte Bildungsstufe.** Er beweist aus den Bekenntnissen der modernen Pädagogik, daß der Abgang jeglicher philosophischen Vorbildung vor dem eigentlichen Fakultätsstudium sich sehr bedenklich fühlbar mache in dem Mangel an formaler logischer Schulung, an philosophischen Grundbegriffen und philosophischer Weltanschauung. Es liege da ein sehr erheblicher Fehler des modernen Aufbaues der höheren Schulen zugrunde, der notwendig Abhilfe verlange. Diese Abhilfe sei freilich nicht leicht, da man unmöglich fordern könne, „daß der Jugend in den letzten Jahren des Gymnasiums die heutige Philosophie vorgetragen werde, denn das hieße die Studierenden direkt dem Unglauben zuführen".

Das Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie Bd. 27, Heft 1 bringt eine gründliche Studie von G. M. Manser O. P. über **Roger Bacon und seine Gewährsmänner, speziell Aristoteles.** Im ersten Teile stellt M. eine sehr fleißig zusammengetragene Liste derjenigen Autoren auf, die bei Bacon am häufigsten zitiert werden, Namen aus der altorientalisch-griechischen Geisteskultur mit Einschluß des Neuplatonismus, aus dem altrömischen, dem christlichen und dem arabischen Literaturkreis; er macht auch eigens Bacons Fachautoritäten der Spezialwissenschaften, der Sprachwissenschaft, Mathematik, Naturphilosophie, Optik, Experimentalwissenschaft und Moralphilosophie im einzelnen namhaft. Im Zusammenhang damit sucht M. den letzten psychologischen Erklärungsgrund für die Tatsache, daß B. trotz seiner scharfen Polemik gegen die Autorität dennoch selber dem Mißbrauch der Autoritätsbeweise verfiel, und findet denselben in dessen traditionalistischen Grundanschauungen. Im zweiten Teile kommt M. zu dem Resultat, daß B. zwar ein großer Verehrer des Aristoteles, aber in Wirklichkeit kein Aristoteliker war; es fehlte ihm die richtige Kenntnis und das tiefere Verständnis des Stagiriten.

Im folgenden Artikel schreibt P. Daniel Feuling O. S. B. über **Henri Bergson und den Thomismus** und beweist darin, daß in zwei so grundverschiedenen Gedankenwelten auffallenderweise so häufige und oft so große Verwandtschaften sich vorfinden. „Ein solcher Tatbestand läßt erwarten, daß dem Thomisten aus einer genauen Bekanntschaft mit Bergsons Philosophie reiche Anregung für die eigenen Gedankengänge erwachsen kann. Auf der anderen Seite kann kein Zweifel bestehen, daß Bergsons Spekulation nur gewinnen würde, wenn sie bei den ihr vielfach so nahestehenden Schätzen der thomistischen Gedankenwelt durch gründliches Studium sich Licht und Nahrung suchen wollte" (S. 54 f.).

Derselbe Verf. verbreitet sich in den Historisch-politischen Blättern Band 150, Heft 9, S. 668–686 über **Philosophische Bildung** und tritt mit Eifer ein für eine kräftige Wiederbelebung und Hebung des philosophischen Studiums. „In erster Linie wäre es nötig, daß das philosophische Studium in jedem weiter fort-

schreitenden Bildungsgange einen unveräußerlichen und pflichtmäßigen Platz erhalte." Ihm müßte notwendig am Gymnasium eine vorbereitende, an der Hochschule eine weiter entfaltende Funktion zufallen. Soll es dem Geiste eine wahrhaft philosophische Höhe und Weite der Bildung vermitteln, dann sind vor allem zu erstreben eine gewisse systematische Vollständigkeit, Gründlichkeit und die unmittelbare Erziehung zu philosophischer Denkweise (S. 685).

Justus schrieb in seinen **Prolegomena zum Theismus** (Leipzig, Wiegandt; ℳ 2,80. 75 S.) eine Einleitung zum Theismus, d. h. zur „Wissenschaft von dem Fundament, von den Normen und von den positiven Wirkungen der Religion, begründet von dem konkret ontologischen und aktuellen Standpunkt". Er glaubt in seiner Logik und Ontologie eine totale logische Lösung aller fundamentalen Probleme darbieten zu können. Sie ist indes nicht leicht zu verstehen und wird schon deshalb viele Geister unbefriedigt lassen.

Kantstudien Nr. 24: **Johann Nikolaus Tetens** nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant. Unter Benützung bisher unbekannter Quellen. Von Dr. Wilhelm Uebele (Berlin 1912, Reuther u. Reichard; ℳ 8,–. 238 S.). Auf eine kurze Einleitung folgt im 1. Kapitel eine Übersicht über das Leben und Wirken T.s, welche den folgenden philosophischen Untersuchungen eine lebensvolle, das Interesse steigernde Grundlage gibt. In den folgenden Kapiteln folgt dann der Leser dem Philosophen in seiner Entwicklung von den ersten früheren philosophischen Arbeiten über den Höhepunkt seines Hauptwerkes „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung" zu seinen späteren und letzten Anschauungen, deren Standpunkt eigens kurz charakterisiert wird. Daran schließt sich die Darstellung der Aufnahme T.s durch die Zeitgenossen und zum Schluß eine selbständige Würdigung des großen Philosophen. Das ganze Werk hinterläßt den Eindruck des Abgeschlossenen, Abgerundeten, Universellen. Zum erstenmal werden hier alle Werke Tetens herangezogen. Der Verfasser hat es verstanden, zwei spezielle, in der Sache begründete Gesichtspunkte maßgebend sein zu lassen: die historische Stellung von T. im allgemeinen und sein besonderes Verhältnis zu Kant, ohne dadurch den universellen Charakter des Buches in seinem Werte zu schädigen. Er zeigt sich stets bei aller Verehrung seines Philosophen als durchaus objektiven, gerechten und maßvollen Kritiker. Gründlicher, allseitiger und erschöpfender ist der „deutsche Locke" bisher noch nicht bearbeitet worden.

In der Sammlung Aus Natur und Geistesleben edierte R. Falckenberg in fünfter Auflage **Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit** (Leipzig, Teubner; ℳ 1,–. 160 S.). Er will keine eingehende Geschichte der Philosophie darbieten, sondern nur die Haupt- und Grundlehren der hervorragendsten Philosophen der neueren Zeit von Deskartes bis Kant und von Kant bis E. v. Hartmann, R. H. Lotze, F. A. Lange und H. Spencer in allgemeinverständlicher Weise darstellen. Das Buch ist ein kurzes praktisches Repetitorium der neueren Philosophie und ist sehr geeignet, der Absicht des Herausgebers entsprechend, auch weitere Kreise in die Grundanschauungen der neueren Philosophie einzuführen. B. Funke.





Deutschland.

Religion und Politik. Kein Schlagwort hat eine größere Verbreitung gefunden als dieses: „Religion und Politik haben nichts miteinander zu tun". In unserem Nachbarland Frankreich formulierte man es anders und verwies den Priester in die Sakristei. Weil die Geistlichkeit dem Mahnrufe Folge leistete und sich um das politische Leben, namentlich um die Wahlen nicht kümmerte, so wurde es bald möglich, jene Unterdrückungsgesetzgebung gegen die katholische Kirche ins Leben zu rufen, welche der Kirche Licht und Luft zu nehmen droht. Auch bei uns will das Schlagwort nicht mehr verstummen. Wenn es gelingen sollte, den Einfluß der Religion aus dem politischen Leben auszuschalten, so würde auch bei uns sehr bald die Erfahrung gemacht werden können, daß Religion und Politik sehr viel miteinander zu tun haben. Greift die erstere nicht mehr aktiv in das politische Leben ein, so wird sie die passive Rolle übernehmen müssen, sie wird von der Politik unterdrückt werden.

Grundsätzlich betrachtet sind Religion und Politik gar nicht voneinander zu trennen. Das sagen in unbewachten Augenblicken sogar Vertreter jener Parteien, in welchen sonst das genannte Schlagwort gang und gebe ist. Die Zugehörigkeit zu einer politischen Partei ist im wesentlichen immer der Weltanschauung entsprungen. Weil die Religion in sehr viele politische Fragen notwendig hineinspielt, nehmen die Parteien auch als solche Stellung zu ihr, und es ist ein leichtes, zu bestimmen, ob eine Partei dem Christentum freundlich gegenübertritt wie etwa Zentrum und Konservative, oder ob sie dasselbe bekämpft wie der Liberalismus und die Sozialdemokratie. Selbst der Satz aus dem Erfurter Programm, daß die Religion „Privatsache" sei, kann nichts daran ändern. Es ist auch gar nicht möglich, an der religiösen Frage in der Politik neutral vorbeizukommen. Man muß doch Stellung nehmen, wenn es sich um die Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat, um die Schulfrage und den Religionsunterricht, um die staatliche Ehegesetzgebung und noch viele andere Dinge handelt. Und diese Stellungnahme ist nur im Sinne des „Für" oder „Gegen" möglich. Darum ist es konsequent vom sozialdemokratischen Standpunkt aus, wenn z. B. Schulz schreibt: „Wir verlangen die volle Weltlichkeit der Schule, die zunächst unmittelbar verwirklicht wird durch die Abschaffung des Religionsunterrichts." So wird auf politischem Gebiet eine Forderung erhoben, welche direkt sich gegen die Religion richtet. Ebenso verstößt die politische Forderung der „freien Liebe", wie sie der Sozialismus erhebt, direkt gegen die religiösen sittlichen Gesetze. Der Liberalismus ist nicht so radikal, er versucht es zumeist mit Halbheiten, wo der sozialistische Sohn radikal die Konsequenzen zieht. Er lockert das Eheband, wie es die Kirche schlingt, indem er den staatlichen Einfluß und die

Zivilehe fördert, den kirchlichen Einfluß dagegen schwächt und die Ehescheidung begünstigt, während der Sozialismus das Band zu zerschneiden strebt. Aber auch er stellt sich dadurch in Gegensatz zur Religion. Selbst auf dem wirtschaftlichen Gebiete zeigen sich die Divergenzen der religiösen Grundanschauungen. Beim Liberalismus und Sozialismus beruht das ganze Wirtschaftsleben auf dem „freien Spiel der Kräfte", alle Kämpfe desselben sind pure Machtkämpfe, welche vom Egoismus heraufbeschworen werden und die sich zugunsten des Stärkeren entscheiden müssen. Darum suchen die Sozialdemokraten durch den Zusammenschluß jene Übermacht zu gewinnen, deren sie die Vereinzelung beraubt, um dann den Arbeitgebern rücksichtslos die Arbeitsbedingungen zu diktieren. Demgegenüber ist in den christentumsfreundlichen politischen Parteien ein anderer Geist wirksam, das Prinzip der christlichen Nächstenliebe, und auch die wirtschaftlichen Kämpfe haben ethischen Charakter und sind nicht bloßes Ringen um die größere Macht.

Wenn das so ist, dann kann nur Unverstand oder, was noch schlimmer ist, Heuchelei den Satz aufstellen: „Religion und Politik haben nichts miteinander zu tun."

Aber auch abgesehen von der grundsätzlichen Betrachtung lehrt die Geschichte der politischen Kämpfe und Parteien die Unhaltbarkeit jenes Schlagwortes. Schon weil die preußische Verfassungs-Urkunde vom 31. Januar 1850 in Artikel 14 die christliche Religion dem Staate zugrunde legt und in Artikel 15 den Religionsgemeinschaften das Recht gibt, ihre Angelegenheiten selbständig zu verwalten, mußten die politischen Parteien zu jenen religiösen Fragen Stellung nehmen und haben es zum Teil sogar in ihren Programmen getan. So will das Zentrum z. B. das Recht der Religionsgemeinschaften gegen Eingriffe der Gesetzgebung schützen, der Liberalismus fordert Weltlichkeit der Schule und Trennung von Kirche und Staat, und der Sozialismus und das Christentum verhalten sich nach Bebels Ausspruch zueinander wie „Feuer und Wasser". Ein Blick auf die Parteiprogramme straft jene Lügen, welche behaupten, Religion und Politik hätten nichts miteinander zu tun.

Noch mehr ergibt sich die Unhaltbarkeit jener Phrase, wenn man auf die Geschichte der parlamentarischen Kämpfe in Landtag und Reichstag zurückblickt. Die ersten Debatten im Reichstag des neuen Deutschen Reiches drehten sich um die Einfügung von „Grundrechten" zugunsten der Religionsgemeinschaften. Das Zentrum vertrat die dem Christentum freundliche Position, der Liberalismus brachte seine Anträge zu Fall. Lange Jahre hindurch war dann das Parlament der Schauplatz erbitterter Kämpfe um die religiöse Freiheit. Die Idee, welche den Kulturkampf beherrschte, war antichristlich und besonders antikatholisch. Der Staat bedeutete für den Liberalismus eins und alles. Ihm sollte alles dienstbar gemacht werden, auch Religion und Kirche. Letztere sollte ihre Selbständigkeit verlieren und zu einem Instrument in der Hand des Staates herabsinken. Darum suchte der Staat sie nach seinem Willen zu gestalten, und er fand willige Mitarbeiter im Liberalismus, erbitterte Gegner im Zentrum. Die Politik jener Zeit hatte einen übergroßen religiösen Einschlag.

Auch in der Zukunft tauchten immer wieder religiöse Fragen im Parlament auf. Als die prinzipielle Regelung der Schulfrage durch den Zedlitzschen Entwurf in Angriff genommen wurde, charakterisierte der berufene Mund Caprivis die feindlichen Lager mit den Worten: „Hie Christentum — hie Atheismus". Erst jüngst noch erlebten wir religiöse Debatten bei der Verabschiedung des Volksschulunterhaltungsgesetzes von 1906 und bei der Beratung der Pflichtfortbildungsschulvorlage von 1911. Letztere mußte zurückgezogen werden, der antichristliche Geist trug den Sieg davon. Die bayerischen Bischöfe haben einen Hirtenbrief gegen die Leichenverbrennung

geschrieben. Das Gesetz ist auf politischem Boden erwachsen, die christliche Sitte hat einen Stoß erlitten, christliche Pietätswerte werden bedroht. Die christentumsfeindlichen Tendenzen haben in den letzten Jahren entschiedene Vorteile davongetragen. Trotzdem lassen sich noch manche einschläfern mit dem haltlosen Schlagwort: „Religion und Politik haben nichts miteinander zu tun". Selbst die Verschärfung des Jesuitengesetzes ist nicht imstande, ihren Schlummer zu stören.

So erschallt das Wiegenlied von der religionsfreien Politik immer von neuem. Es tut noch immer seine Wirkungen. Wie betäubt schlummern sie dahin, wohl vermeinen sie wie im Traume zu hören, daß Bassermann den Exkanzler lobt, „weil er in schwerer Stunde noch einmal den Kampf gegen Rom gewagt hat", wohl klingt es in ihre Ohren wie Fanfarenton gegen Enzyklika, Modernisten-Rundschreiben und päpstliche Motuproprios, wohl schlagen die Wogen von Liberalismus und Sozialismus zur Bildung des antichristlichen Großblocks mächtig zusammen: tut alles nichts, denn noch lauter ertönt das Wiegenlied: „Religion und Politik haben nichts miteinander zu tun".

Paderborn. A. J. Rosenberg.



(28. 2. 13.)



Thomas a Kempis.

Vortrag, gehalten in dem Verein akademisch gebildeter Katholiken in Düsseldorf am 14. Juni 1912.

Von Dr. Joseph Pohl, Kgl. Gymnasialdirektor a. D., Bonn.

Meine Herren!

1. In der Voraussetzung, daß es vielleicht für den einen oder anderen von Ihnen einiges Interesse haben dürfte, zu erfahren, wie ich zu eingehenderer Beschäftigung mit den Schriften des Thomas von Kempen gekommen bin, gestatte ich mir, meinem Vortrage ein paar persönliche Mitteilungen vorauszuschicken. Die Anregung zu dieser Beschäftigung verdanke ich mittelbar meiner guten, lieben Mutter, deren Andenken ich den zweiten Band meiner Ausgabe der Opera omnia Thomae a Kempis gewidmet habe. Sie war eine einfache, schlichte Frau, die außer ihrem Gebetbuche und der „Nachfolge Christi" kaum etwas las, aus dieser aber manche Stellen auswendig wußte und mir oft sagte: Lieber Joseph, wie schön sagt doch dieses und jenes Thomas von Kempen. Und als sie 1876 nach einem dem Gebete, der Arbeit und dem Wohltun gewidmeten Leben, 79 Jahre alt, zur ewigen Ruhe einging, wußte ich ihrem Totenzettel keinen besseren Vorspruch zu geben, als die aus dem Johannes-Evangelium (VIII 12) entlehnten Worte, mit denen die „Nachfolge Christi" beginnt: „Wer mir nachfolgt, wandert nicht in der Finsternis." Aber wenn auch so der Name des Thomas seit den Tagen meiner Kindheit in meinen Ohren einen gar lieblichen Klang hatte, so trat ich ihm doch eigentlich erst näher seit dem Jahre 1889, wo ich die Direktion des Kgl. Gymnasiums zu Münstereifel mit der des Kgl. Gymnasium Thomäum zu Kempen vertauschte. Ich fand daselbst in der Gymnasialbibliothek nur sechs, meist wertlose Ausgaben von Schriften von ihm, bzw. von Schriften über ihn. Nun erst begann ich, in den Stand der Thomasfrage mich einzuarbeiten, mich nach der einschlägigen Literatur umzusehen, solche anzukaufen und zu lesen, Handschriften zu vergleichen, persönliche Bekanntschaften und brieflichen Verkehr mit Thomasforschern anzuknüpfen, zu diesem Zwecke Reisen zu machen, mit einem Worte, Tag und Nacht über Thomas zu forschen, zu sinnen und leider auch oft genug – andere langweilend zu reden. So entstand nach und nach bei mir der Plan, seine sämtlichen Schriften kritisch neu herauszugeben. Zu diesem Entschlusse bestimmte mich außer ihrem herrlichen Inhalt eine dreifache

Erwägung: 1) die verhältnismäßige Seltenheit ihrer Drucke, 2) die Mangelhaftigkeit dieser Drucke in kritischer Hinsicht. Zur Erläuterung sei nebenbei nur bemerkt, daß, abgesehen von rein typographischen und orthographischen Verschiedenheiten, Vol. I meiner Ausgabe auf Grund der besten handschriftlichen Überlieferung an nicht weniger als etwa 682 Stellen vom Texte der zweiten Ausgabe Sommals abweicht. 3) Die mehr oder minder große Unvollständigkeit sämtlicher bisherigen Ausgaben.

Doch nun zur Sache. Aber was soll ich Ihnen, m. H., aus der Überfülle des Stoffes denn vortragen? Soll doch dieser Stoff den Inhalt des letzten Bandes meiner auf acht Bände berechneten Gesamtausgabe bilden. Ich muß mich demgemäß auf Skizzierung des Wichtigsten beschränken. Doch ich denke mit Goethe: „Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen", und so will ich denn hauptsächlich sprechen: 1) Über das Leben des Thomas, 2) über seine Schriften und zwar a) im allgemeinen, b) über ihren Gehalt und Geist, c) über die Streitfrage, betreffend den Verfasser der Nachfolge Christi, im besonderen.

Wer Ausführlicheres wissen will, möge vorläufig meinen Artikel „Thomas von Kempen" im XI. Bande der 2. Auflage des Kirchenlexikons von Wetzer und Welte nachschlagen und meine dem Katalog Nr. 1 des Antiquariates der Thomasdruckerei und Buchhandlung Kempen (Rhein) vorgedruckte Skizze „Thomas a Kempis" (1910), wo die wichtigste Literatur bis zum Jahre 1899 bzw. ein Verzeichnis meiner eigenen Veröffentlichungen bis zum Jahre 1908 angegeben ist.

2. Über den äußeren Verlauf des Lebens unseres Geistesmannes ist nicht viel zu sagen.

Thomas Hemerken (latinisiert Malleolus), gemäß der Sitte der Zeit nach seinem Geburtsorte, dem niederrheinischen Städtchen Kempen, gewöhnlich Thomas Kempis oder Thomas a Kempis genannt, wurde zwischen dem 29. September 1379 und dem 24. Juli 1380 geboren. Seine Eltern hießen Johannes und Gertrud. Der Vater hatte, wie urkundlich feststeht, an dem mittleren von Kempen nach Hüls führenden Wege Grundbesitz. Die Mutter war wohl zweifelsohne eine Schwester der Gebrüder Johannes und Thomas Kuyt, von denen der erstere Rektor unserer Frauen Altars in Kempen, der andere Kanonikus des Stiftes Kaiserswert und Pfarrer in Lank bei Crefeld war. Sein etwa 15 Jahre älterer Bruder Johannes war ein Schüler von Gerhard Groot und Florentius Radewijns und einer der ersten Brüder, die in dem 1386 gegründeten Augustinerkloster Windesheim Profeß ablegten. Thomas' Geburtshaus lag wahrscheinlich am Kirchhofe, in der Nähe des ihm im Jahre 1901 errichteten ehernen Standbildes. Über den erwähnten Grundbesitz und die wahrscheinliche Lage des Geburtshauses hat Herr Dechant Schlünkes in der Frühjahrsversammlung des Historischen Vereins für den Niederrhein am 22. Mai zu Kempen des näheren berichtet.

Etwa 12 Jahre alt, begab sich Thomas zu seinem Bruder Johannes nach Windesheim. Auf dessen Rat suchte er Florentius Radewijns, Vikar der Kirche zu Deventer, auf, der ihn eine zeitlang bei sich behielt und in die Schule schickte, später ihm ein unentgeltliches Unterkommen bei einer angesehenen und gottesfürchtigen Witwe verschaffte. Das letzte Jahr seines Aufenthaltes in Deventer wohnte er wieder bei Florentius nebst etwa 20 jungen Leuten, die sich zum geistlichen Stande vorbereiteten (Genossenschaft der Brüder

vom gemeinsamen Leben). Durch fleißiges Bücherabschreiben trug er zur Beschaffung des gemeinsamen Lebensunterhaltes bei. So sieben Jahre lang sittlich-religiös und wissenschaftlich vorbereitet, fand er auf Empfehlung seines Gönners Florentius gegen Ende September 1399 Aufnahme in dem 1398 gegründeten Kloster der Regularkanoniker vom Orden des hl. Augustinus auf dem Agnetenberge bei Zwolle, zu dessen erstem Prior sein Bruder Johannes gewählt worden war. Seine Einkleidung fand erst am Fronleichnamstag (10. Juni) 1406 statt, ohne Zweifel infolge der Schwierigkeit bereitenden Bestimmung der Windesheimer Kongregationsstatuten, nach welcher zwei leibliche Brüder in dem nämlichen Hause nur auf den Wunsch des Generalkapitels und mit Zustimmung von drei Vierteln des aufnehmenden Konvents aufgenommen werden durften. Die Priesterweihe empfing er 1413 oder 1414. Während der Oktave des hl. Bischofs Martinus reiste er im Jahre 1424 in Begleitung eines angesehenen Ordensbruders nach Windesheim, um sich bei dem dortigen Prior Johannes Vos von Huesden in nicht näher bezeichneten Angelegenheiten Rats zu holen. Am 11. Juni 1429 wird Thomas als Subprior genannt. In dem nämlichen Jahre wurde infolge von Streitigkeiten über die Besetzung des erledigten Bischofssitzes von Utrecht von Papst Eugen IV. über alle Orte des Anhanges des Gegenbischofs Rudolf das Interdikt verhängt, und da die Chorherren, vor die Wahl gestellt, entweder den Gottesdienst wieder aufzunehmen oder das Land zu verlassen, sich des ersteren weigerten, so mußten sie in die Verbannung gehen. Sie begaben sich nach Lunenkerk in Friesland, von wo sie 1432 nach Aufhebung des Interdikts freudig zurückkehrten. Thomas war schon 1431 abgereist, und zwar zu seinem Bruder, damals Prior des Klosters Bethanien bei Arnheim, dem er als Gefährte (socius) bis zu dessen Tode († 4. November 1432) zur Seite stand. Er war auch einmal Prokurator (Rendant); da er jedoch zu diesem Amte, das ihn zu sehr von seinem inneren Leben abzog, wenig Neigung und Befähigung in sich fühlte, wurde er desselben enthoben. In seinem hohen Alter litt er an Wassersucht. Er starb am 25. Juli 1471. Seine Gebeine ließ 1672 der Kurfürst Maximilian Heinrich von Köln aufsuchen und erheben. Sie ruhen seit dem 11. November 1897 in einem kostbaren Marmordenkmal in der St. Michaelskirche zu Zwolle.

Seiner äußeren Erscheinung nach war Thomas unter mittelgroß, doch männlich, seine Gesichtsfarbe lebhaft, aber bräunlich, seine Sehkraft so scharf, daß er sich bis ins höchste Alter keiner Brille zu bedienen brauchte. In Kempen sind noch acht Bildnisse von ihm (Ölgemälde) vorhanden, zum Teil offenbare Phantasiestücke. Eines der besten darunter ist das im katholischen Pfarrhause aufbewahrte, das große Ähnlichkeit hat mit dem in Zwolle vorhandenen, dessen Nachbildung dem fünften Bande meiner Ausgabe vorgebunden ist, ferner mit einem in Gaesdonck aufbewahrten sowie dem Holzschnitte in Sommals zweiter Ausgabe und einem Holzschnitte von Max Vrientius in Foppens Bibliotheca Belgica, Brüssel 1739, I p. 1136, während das Porträt in Gertruidenberg einen etwas fremdartigen Eindruck macht. Völlig wertlos sind die zu Köln im Wallraf-Richartz-Museum und in der Stadtbibliothek befindlichen Bilder.

Zu seiner geistigen Charakteristik lassen Sie mich aus einer anonymi Vita Thomae a Kempis in der Brüsseler Hdschr. 11841 Ihnen zunächst folgendes in wörtlicher Übersetzung vorlesen: „Im Jahre des Herrn 1464

lebte noch der Verfasser dieses Traktats (De disciplina claustralium), der Regularkanoniker Bruder Thomas, der die Gelübde abgelegt hatte auf dem Berge der hl. Agnes bei Zwolle in der Diözese Utrecht. Er stand damals in vorgerücktem Lebensalter (84 Jahre) und galt für den Ältesten des ganzen Ordens. Er war von kleiner Gestalt, aber groß an Tugenden; innig fromm, gern allein und niemals müßig; er wachte besonders über seine Zunge und sprach dennoch mit Frommen sehr gern über Gutes, z. B. über die alten Sitten und die Väter, und war dann eigentlich angenehm. Im Reden oder Schreiben war er mehr auf Entflammung des Gefühls als auf Schärfung des Verstandes bedacht. Er war gesetzten Charakters und hielt sich fern von solchen, die Ungehöriges oder Weltliches erzählten. Unordentliche und sich Ausschreitungen Gestattende widerlegte er mit Umsicht, ermahnte sie mit Freundlichkeit, ermunterte sie zum Bessern und war freundlich und leutselig gegen alle, am meisten gegen Fromme und Demütige. Diese wenigen aus einer größern Zahl seiner guten Eigenschaften haben wir von einem der Väter vernommen, der ihn in Wahrheit gekannt hat." Was insbesondere die intellektuellen Fähigkeiten des Thomas betrifft, so spricht schon der Umstand, daß er, wenig bemittelter Leute Kind, zum Studieren nach dem ziemlich entfernten Deventer geschickt wurde, für seine guten Anlagen, desgleichen die geistige Bedeutsamkeit seines Bruders, die Gönnerschaft eines Florentius Radewijns und die Wahl zu wichtigen Klosterämtern. In demselben Sinne äußern sich seine ältesten Biographen. Der Fortsetzer der Agnetenberger Chronik schreibt von ihm: Composuit varios tractatulos . . . in plano et simplici stilo, sed praegrandes in sententia et operis efficacia, und ein zeitgenössischer Anonymus: Studuit Daventriae in domo fratrum, scilicet clericorum, qui ingeniosus et docilis fuit et tractabilis, et ideo multum fuit amabilis domino Florentio et eius fratribus. Trithemius nennt die beiden Thomas (er hat die beiden Brüder Johannes und Thomas irrtümlich für zwei Thomas gehalten): ambo ingenio praestantes; endlich Fr. Petrus Impens († 1523) schreibt Thomas eine docibilis et ducibilis indoles, ein perspicax ingenium und eine memoria tenacior zu. Im schroffen Gegensatz zu diesen Urteilen von Zeitgenossen äußern sich die Antithomisten, d. h. die Leugner der Abfassung der Imitatio durch Thomas a Kempis, über seine geistige Befähigung sehr geringschätzig. Nach Puyol sind der „Hortulus rosarum" und die „Vallis liliorum" ebenso arm an Ideen, wie an sprachlicher Darstellung, das „Hospitale pauperum" und der „Dialogus noviciorum" sind unter aller Kritik, die „Exercitia" und das „Doctrinale iuvenum" findet er schlechterdings unbedeutend. Dagegen nennt er andere Traktate, z. B. das Soliloquium animae, De tribus tabernaculis, De disciplina claustralium usw. ernstlich beachtenswert. Für die Richtigkeit dieser Unterscheidung erbringt Puyol keinerlei Beweis. Einen solchen ersetzt in seinen Augen die wieder ohne Beweis aufgestellte Behauptung, nur die minderwertigen Traktate seien von Thomas verfaßt, die besseren seien ihm fälschlich beigelegt. Weit kräftigeres Geschütz führt Wolfsgruber gegen die Schriften des Thomas auf. Er nennt ihre Mechanik „plump und unbeholfen", ihre „Persuasionsmittel" (sic) „oft geradezu läppisch und trivial". Ähnlicher Ausdrücke wie „lendenlahm", „töricht", „seniler Autor" bedient sich Kentenich. Doch ich habe mit diesen Mitteilungen zum Teil schon dem zweiten Teile meines Vortrags vor-

gegriffen; ich breche deshalb hier ab und gehe zum zweiten Teile, zu den Schriften des Thomas als solchen, über.

3. Von den nach der bisherigen Annahme mit einer einzigen Ausnahme in lateinischer Sprache verfaßten Schriften des Thomas von Kempen besitzen wir mehrere Verzeichnisse, von denen das älteste zugleich das vollständigste (es führt 38 Nummern auf) und unbedingt zuverlässig ist. Es ist in den ersten 16 Jahren nach seinem Tode von einem Unbekannten angefertigt, der seine Angaben offenbar aus den Originalhandschriften des Verfassers entnommen hat. Von diesen Autographen sind noch drei, zwei in Brüssel und eins in Löwen, vorhanden, die zusammen von den Schriften des Thomas etwa 47% enthalten. Die übrigen Schriften finden sich größtenteils in zahlreichen, zum Teil vortrefflichen Handschriften. Die Zahl der noch vorhandenen Imitatio-Hdschr. mag sich auf ungefähr 500 belaufen. Einige Werke sind, wie es scheint, nur noch in alten Drucken erhalten. Die Schriften zerfallen in erbauliche und geschichtliche. Von ersteren sind außer den bereits genannten die bedeutendsten die Sermones de incarnatione Domini, Sermones de vita et passione Domini, Orationes et meditationes de vita Christi, Sermones ad novicios, unter letzteren die Vita Gerardi Magni, die Vita Florentii, die Vitae discipulorum Florentii und die Chronica monasterii S. Agnetis, zu denen noch eine Anzahl religiöser Gedichte kommt. Von den Gedichten waren bis jetzt kaum 40 bekannt. Indessen ist die Untersuchung über sie noch nicht abgeschlossen. Möglicherweise wächst ihre Zahl auf einige Hundert, darunter die Mehrzahl in niederdeutscher Mundart abgefaßte.

M. H.! Mit der nicht jedermanns Geschmack zusagenden Aufzählung der Ausgaben will ich Sie nicht behelligen. Wir haben etwa 20 bis zum Jahre 1607 sich der Vollständigkeit immer mehr nähernde Gesamtausgaben. Die älteste darunter ist ohne Titel, Ort und Jahr; es steht jedoch fest, daß sie um 1473 in Utrecht bei Nik. Ketelaer und Ger. de Leempt erschienen ist; die jüngste erschien als elfte der Sommalschen 1759, abgesehen von der meinigen, von der seit 1902 bis jetzt 5 Bände im Verlage von Herder in Freiburg i. Br. erschienen sind. Der Text der Traktate eines weitern Bandes ist mit Ausnahme der noch nicht zum Abschluß gekommenen Rezension der Gedichte im Manuskript druckfertig. Außerdem wurden von einzelnen Traktaten Sonderausgaben veranstaltet. Außerordentlich zahlreich sind die der Imitatio Christi, des nächst der Bibel am öftesten gedruckten Buches der ganzen Welt. Augustin de Backer führt davon in seinem 1864 in Lüttich erschienenen Essai bibliographique sur le livre De imitatione Christi bereits 3056 Ausgaben bezw. Übersetzungen auf. Die Imitatio ist in fast alle europäischen und außereuropäischen Kultursprachen übersetzt worden, selbst ins Hebräische, Altgriechische, Baskische, Bretonische usw.

4. M. H.! Ich müßte Ihnen nun eigentlich den Inhalt der einzelnen Schriften angeben, doch daran ist wegen Mangels an Zeit nicht zu denken. Ich muß mich deshalb mit einigen allgemeinen Hinweisungen und einer Probe im besondern begnügen. Der Gesichtskreis des Thomas ist nicht umfangreich. Der Grundgedanke all seines Sinnens und Trachtens spricht sich in den ersten Kapiteln der Nachfolge aus: Wir sollen dem Leben und den Sitten des göttlichen Heilandes nachfolgen und dieses Streben praktisch betätigen. Alles ist eitel, außer Gott lieben und ihm allein dienen. Trachte nach dem

Himmlischen, schätze alles Irdische, das dem Herzen keine wahre Befriedigung gewährt, gering, erkenne dich selbst, wie schwach und gebrechlich du bist, sei darum demütig, bewahre dein Gewissen rein, nur Eins ist notwendig usw. Aber da hören wir es ja bestätigt, was von manchen Thomas vorgeworfen wird, er ist dem wirklichen Leben abgewandt, mönchisch, weltflüchtig. Das ist insofern richtig, als er den Beruf des Ordensmannes tief erfaßt hat, aber nicht richtig in dem Sinne, daß er die für das irdische Leben nach Gottes Anordnung notwendige Tätigkeit verkennt oder verwirft. So sagt er von der Wissenschaft (De imit. I 2, 1): „Jeder Mensch sehnt sich von Natur zu wissen; aber Wissenschaft ohne Gottesfurcht, was trägt sie ein?" Ferner (De imit. I 3, 4): „Nicht ist zu beschuldigen die Wissenschaft oder irgendwelche einfältige Kenntnis eines Dinges, welche gut ist in sich betrachtet und von Gott geordnet: aber vorzuziehen ist immer ein gutes Gewissen und tugendhaftes Leben." Er empfiehlt die Opera manuum (Handarbeiten), hat eine herzliche Freude an der Betrachtung der Schönheiten der Natur. Ich möchte mein Urteil über Thomas in die Worte zusammenfassen, daß ich keinen Schriftsteller wüßte, den ich an inniger Frömmigkeit, tiefer Menschen- und Selbstkenntnis, sowie an praktischer christlicher Lebensweisheit über ihn stellen könnte. Und nun lassen Sie mich noch Ihnen wenigstens die Analyse eines seiner schönsten Werke, des „Alleingesprächs der Seele" aus der Feder eines Mannes vorlesen, der die Beschäftigung mit den Schriften desselben zu seiner Lebensaufgabe gemacht hatte, ich meine Karl Hirsche in seinen „Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Imitatio Christi" (II S. 331 f.). Er schreibt: „Die Sehnsucht nach vollkommner Vereinigung mit Gott ist es, die als Grundaccord das ganze Soliloquium durchtönt. Diese Sehnsucht bricht mit der feurigen Gluth der Liebe hervor. Seufzend über die Sünden und Gebrechen dieses Erdenlebens, haucht die Seele in immer neuen Wendungen ihren Schmerz und ihr Verlangen aus. Es wird ihr schwer, sich in den Gedanken zu finden, daß sie noch länger in dieser irdischen Fremde wallen und der himmlischen Heimath entbehren soll. Sie wünscht die schleunigste Erlösung; aber sie mag doch auch dem göttlichen Ratschluß nicht widerstreben. Sie will sich begnügen mit dem Vorschmack der einstigen vollendeten Seligkeit, den sie hienieden schon genießen kann. Sie will sich hier schon vorbereiten, daß sie würdig werde, einst zu völliger Einigung mit dem höchsten Gut zu gelangen. Sie will die Prüfungen gern benutzen, die zu diesem Zweck der Vorbereitung von Gott ihr auferlegt werden. Sie will dazu sich stärken durch Gebet. Und schließlich faßt sie alle ihre Wünsche und Klagen zusammen in das eine Gefühl des Dankes für die unaussprechlich großen Wohlthaten, deren sie durch die göttliche Gnade schon hier theilhaftig geworden."

Nun noch ein paar Worte zur Charakteristik der Darstellungsform, und zwar zuerst der gedanklichen Seite. Hier ist hervorzuheben, daß Thomas nicht der Mann ist, der durch pointierte, klare und scharfe Gegenüberstellung der Begriffe nach rhetorischem Effekt hascht, noch in ihr seine Stärke hat. Er ist vielmehr ein Mann des Gefühls, wie er ja De imit. I, 1, wo er von der Demut und der Liebe zu Gott, dem Fundament bezw. der Krönung des Gebäudes christlicher Vollkommenheit ausgehend, ausdrücklich sagt: „Vere alta verba non faciunt sanctum et iustum" und: Opto magis sentire compunctionem, quam scire eius definitionem, und

in gleichem Sinne spricht sich, wie Sie so eben gehört haben, der Brüsseler Anonymus vom Jahre 1464 aus, dsgl. K. Hirsche (Proleg. I, 314 f.) mit folgenden Worten: „Thomas ist überhaupt kein Systematiker . . . Nicht die schneidende Schärfe der Begriffe . . . charakterisiert die schriftstellerische Eigenthümlichkeit des Thomas. Er ist weit mehr Epiker als Dialektiker. In epischer Breite legt er auseinander, was ihn innerlich bewegt . . . auch Wiederholungen sind nicht ausgeschlossen . . . die verschiedenen Paragraphen . . . sind trotz ihres innern wohlgeordneten Zusammenhanges und ihrer unverkennbaren Beziehung auf den Hauptgedanken des Capitels, freier nebeneinandergestellt." Hiermit stimmt auch zum Teil, was Cruise (Übers. von Klöckner und Repen S. 85) über den Unterschied der Sprache Gersons und des Thomas sagt: „Gerson ist entschieden scholastisch, die ‚Nachfolge' ist das gerade Gegenteil. Gerson ist weitschweifig, wortreich, verwickelt; die ‚Nachfolge' ist knapp, gedankenreich und durchsichtig klar. Gerson ist pomphaft im Ausdruck, lehrhaft, trocken und stimmt nur selten zur Andacht; die ‚Nachfolge' ist schlicht, voll mitfühlender Teilnahme und stimmt uns zur Inbrunst auf jeder Seite. Gerson beschäftigt sich meistens mit Theorie und spricht zum Verstand; die Nachfolge ist immer praktisch und wendet sich an das Herz." Grauert sagt in seinem „Denifle" S. 10: „Wir hören auch in den Schriften des Thomas unausgesetzt die Mahnung der Mystiker zur Entsagung und Selbstverleugnung, zur inneren Selbsteinkehr, zum Aufsuchen unserer Ruhe und Wonne in Gott." Ich schließe hieran, was ich im Kirchenlexikon (Sp. 1677 f.) geschrieben habe: „Seit dem hl. Augustinus hat keiner, wenn auch in dem unklassischen Idiom des Mittelalters, das Lateinische meisterhafter zum Ausdruck der feinsten Schattierungen der Empfindungen und Gedanken gehandhabt als er; und diese Sprache ist nicht bloß durch Reim und Rhythmus dichterisch, sondern verrät auch neben durchgängiger Einfachheit und Klarheit nicht selten eine Kraft der Begeisterung und einen Schwung der Phantasie, die sich den großartigsten Schöpfungen aller Zeiten würdig zur Seite stellen. Als Beispiel sei der erhabene 16. Sermo ad novicios angeführt, worin er die ganze belebte und leblose Natur, vernünftige und vernunftlose Geschöpfe als Ankläger am jüngsten Tage gegen den Sünder auftreten läßt. Hiermit steht nicht in Widerspruch, daß Thomas kein Gelehrter im Sinne unserer Zeit war, daß er außer der Bibel an hunderten von Stellen namentlich auch die Schriften von St. Bernhard, Joh. Ruysbroeck, Joh. Schoonhoven, Heinr. Mande, Gerlach Peters, Joh. Vos, Gerhard Groot, Heinrich Suso u. a. benutzt hat, daß seine Sprache und Bilder oft naiv, seine Vergleiche für das moderne ästhetische Gefühl bisweilen abstoßend sind. Er war darin eben ein Sohn seiner Zeit, und übrigens darf die moderne, vielfach krankhaft ausgeartete Kultur nicht durchaus und schlechtweg als Maßstab für das wirklich Schöne und ewig Wahre genommen werden. Thomas war wohlbewandert in der Bibel und in den Schriften der heiligen Väter, vir in scripturis divinis studiosus et eruditus (Trithemius). Er wolle nicht einmal ein Gelehrter sein, sein Studium beschränkte sich auf das in sittlich-religiöser Beziehung nach seiner Ansicht Wichtigste, ja Genügende (Summum studium nostrum sit: in vita Iesu Christi meditari, Imit. [ed. Hirsche] 1, 1, 7. 8; Cum Christum habueris: dives es et sufficit tibi, ib. 2, 1, 26. 27; Melius est modicum spiritus, quam multa scientia sine devotione, Vita Florentii c. 29, 11). Das ist praktisches Christentum, welches Thomas

auch dadurch betätigte, daß er keinen der vielen ihn in seiner Zelle Aufsuchenden ohne Belehrung und Trost entließ."

Eine besondere soeben angedeutete Eigentümlichkeit sämtlicher aszetischer Traktate des Thomas ist der Reim. Wenn derselbe auch schon früher einzelnen Forschern aufgefallen war, so ist es doch das bleibende Verdienst K. Hirsches, ihn gründlich studiert und nachgewiesen zu haben. Hirsche hat sogar seine Ausgabe der Imitatio und die in seinen Prolegomena mitgeteilten Proben aus den übrigen Traktaten darnach drucken lassen. Ich bin ihm in dieser Beziehung nicht gefolgt, und zwar aus drei Gründen: 1) Im Autograph beginnen die gereimten Satzteile nicht mit neuen Zeilen. 2) Einzelne Zeilen reimen überhaupt nicht, oder die Reime sind unrein bezw. klingen so schwach an (Assonanz), daß sie von dem Ohr nicht leicht wahrgenommen werden, z. B. De imit. I, 1 tenebris – Dominus, I, 24 efficit – faciet, I, 1 disputare – Trinitati. 3) Der Druck nach Reimzeilen ist überflüssig und zwecklos, da sie durch irgendein Interpunktionszeichen von Thomas hinreichend kenntlich gemacht sind.[1] Und so kommen wir denn endlich zu dem Streite über den Verfasser der Imitatio.

5. Über den Verfasser des erst seit etwa dem Jahre 1436 hin und wieder als liber I, II, III, IIII „De imitatione Christi" genannten Büchleins – es waren ursprünglich vier selbständige Traktate mit besonderen Titeln – tobte beinahe 300 Jahre hindurch ein heftiger Streit, der in den Augen einzelner auch heute noch nicht völlig geschlichtet ist.[2] Wie ist das gekommen? In Demut seinen eigenen Rat befolgend: Ama nesciri et pro nihilo reputari (De imit. 1, 2) und: Non quaeras, quis hoc dixerit: sed quid dicatur attende (De imit. 1, 5) hat Thomas, wie bei allen seinen Traktaten, so auch bei der Imitatio, seinen Namen als Verfasser verschwiegen. Auch sind grade die ältesten sicher datierten Hdschr. der Imitatio aus den Jahren 1424, 1427 und 1431 anonym, und der Dichter der aus dem Jahre 1434 stammenden in der Kölner Stadtbibliothek vorhandenen gereimten Einleitung zur niederrheinischen Übersetzung des ersten Buches der Nachfolge bekennt geradezu:

. . . eyn frunt van mynnen[3]
hait uns geschreven eyn bochelyn,
der en woulde sich nyt nennen,
dat is ym eyn ewych gewyn.
Ihesus ist syn name wal kunt.

Das Verlangen indessen, den Verfasser des bald beliebt gewordenen und vielfach abgeschriebenen Buches kennen zu lernen, war zu natürlich, als daß nicht die Abschreiber von Sammelcodices, in welchen sie inhaltlich verwandte Schriften von St. Bernhard, Gerson usw. mit deren Namen fanden, bei dem wenig entwickelten kritischen Sinne des ausgehenden Mittelalters nun auch die in dem nämlichen Bande enthaltene anonyme Imitatio diesen auf gut

[1] Vol. II p. 482 sq.

[2] Nach dem „Amstelbode" vom 2. Dez. 1911 äußerte Papst Pius X. gelegentlich einer Holländern erteilten Audienz, als von dem Sprecher das Thomas von Kempen, dem Verfasser der Nachfolge Christi, in Zwolle errichtete Denkmal erwähnt wurde, boshaft lachend (merkte de Paus ondeugend lachend op, doulend op een geleerde pennetwist): „Dat wordt nog betwijfeld!"

[3] „Un de mes amis" übersetzt Puyol!

Glück hätten zuschreiben sollen. So läßt es sich erklären, daß in Hdschr. und Druckwerken nach und nach fast 40 Namen vermeintlicher Verfasser der Imitatio zum Vorschein gekommen sind, von denen indessen in den letzten Jahrzehnten nur noch drei ernstlich in Betracht gekommen sind, nämlich Thomas von Kempen, Johannes Gerson, Kanzler der Universität zu Paris (geb. 1363, † 1429), und ein angeblicher Johannes Gersen, der von 1220 – 1240 Abt von St. Stephan zu Vercelli gewesen sein soll. Unter dem vielen Rühmlichen, das man ihm beigelegt hat, fehlt leider etwas sehr Wesentliches: Seine Existenz. Er ist in der Tat nur der orthographische Schattengänger des berühmten Universitätskanzlers.

Die Meinungsverschiedenheiten äußerten sich indessen in den Ausgaben des 15. und 16. Jahrhunderts nur kurz und ruhig, meist in der Form von Notizen und Überschriften. Eigentlicher leidenschaftlicher Streit, wie er in der Literaturgeschichte mit Ausnahme der Homerischen Frage wohl nicht mehr seinesgleichen hat, entbrannte erst im Anfange des 17. Jahrhunderts. Den nächsten Anlaß dazu gab eine 1614 (1604 auf dem Titelblatt ist Druckfehler) in spanischer Sprache erschienene Schrift über die Verwaltung des Bußsakraments von Don Pedro Manrique. Der Verf. machte darauf aufmerksam, daß in einer der Collationes Tolosanae des hl. Bonaventura († 1274) die Imitatio erwähnt werde; folglich könne Thomas von Kempen nicht ihr Verfasser sein. Schon etwas vorher hatte P. Rossignoli in dem Jesuitenkollegium zu Arona, welches früher den Benediktinern gehört hatte, eine undatierte Handschrift der Imitatio gefunden, in der als Verfasser Abt Joh. Gesen (so dreimal) und je einmal Joh. Gessen und Joh. Gersen angegeben war. Das erfuhr der Benediktinerabt Constantin Cajetan, der eifrigst bestrebt war, den Ruhm seines Ordens auf alle mögliche Weise zu erhöhen. Obschon inzwischen auf die Unächtheit der Collationes Tolosanae[1] aufmerksam gemacht worden war, und der Jesuit Maggioli erklärt hatte, daß er die in Frage stehende Handschrift bei seinem Eintritt in den Orden im Jahre 1579 aus Genua mitgebracht habe, gab Cajetan 1616 die Imitatio in zwei Ausgaben zu Rom und zu Paris unter dem Titel heraus: Venerabilis viri Ioannis Gessen Abbatis Ordinis S. Benedicti de Imitatione Christi libri quatuor. Damit war das Signal zum Kampfe gegeben. Der Jesuit Heribert van Rosweyde gab 1617 seine Vindiciae Kempenses heraus, deren gründliche Beweisführung eine so durchschlagende Wirkung hatte, daß Bellarmin, der sich zuerst für Gersen ausgesprochen, sich nun für Thomas erklärte. Aber der Streit war nun einmal zur National- und Ordenssache geworden und gewann noch seit Beginn des 19. Jahrhunderts dadurch an Umfang, daß die Franzosen für den Kanzler Gerson als Verfasser in die Schranken traten. Um einen Begriff von dem Umfange und der Erbitterung des Streites zu geben, sei bemerkt, daß in Frankreich allein vom Jahre 1615 bis zum Jahre 1837 mehr als 150 Werke sich damit beschäftigten, den Namen des Verfassers der Imitatio festzustellen. Das Pariser Parlament legte sich ins Mittel; aber das half ebensowenig, als der Zusammentritt von Gelehrten-Kongressen in Paris in den Jahren 1671, 1674, 1681 und 1687. In Deutschland führte die maßlose Heftigkeit des zwischen

[1] In der neuen kritischen Ausgabe: S. Bonaventurae Opera omnia. Ad claras aquas (Quaracchi prope Florentiam . . . MDCCCLXXXII sqq. wird das Fehlen der „Collationes Tolosanae" mit der kurzen Bemerkung abgetan, daß sich unächt seien.

den Augustinern und Benediktinern entbrannten Kampfes dazu, daß 1763 die Bischöfe von Konstanz und Augsburg die Schmähschrift des Wiblinger Konventualen Martin Mack und seines Genossen Angelus März „Disquisitio juridica“ in ihren Sprengeln verboten. Doch es würde zu weit führen, wenn ich hier den ferneren Verlauf der Fehde erzählen wollte. Ich beschränke mich deshalb darauf, diejenigen, welche hierüber nähere Auskunft wünschen, auf die Werke von Amort, Victor Becker, Cruise, Malou, Puyol, Santini, L. Schulze (in der Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie), Spitzen und Wolfsgruber hinzuweisen.

Die Gründe für die lange Dauer des Streites liegen zum Teil in dem durch die sich bekämpfenden Ansprüche der verschiedenen Nationen (Deutsch-Holländer, Franzosen und Italiener) und religiösen Orden hervorgerufenen Ton den Sinn für die Wahrheit abstumpfender Polemik, zum Teil in der Schwierigkeit vollständiger Beschaffung und gründlicher Prüfung des einschlägigen Materials, sowie in der Oberflächlichkeit und unkritischen Behandlung des tatsächlich bekannten Materials. Nachdem diesen Übelständen im wesentlichen abgeholfen war, hatte ich in meiner als wissenschaftliche Beilage zu dem Programm des Kgl. Gymnasium Thomäum zu Kempen (Rhein) 1894: „Thomas von Kempen ist der Verfasser der Bücher De imitatione Christi“ der Hoffnung Ausdruck gegeben, das viel besprochene Zeugnis des Johannes Busch De viris illustribus cap. 21 („frater Thomas de Kempis vir probate vite, qui plures devotos tractatulos composuit, videlicet ‚qui sequitur me‘ de imitacione Christi cum aliis“) gegen alle Einwendungen so sicher zu stellen, daß dadurch allein der Beweis als erbracht anerkannt werde, daß kein anderer als Thomas von Kempen das weltberühmte Buch De imitatione Christi verfaßt habe. Diese Hoffnung ging nicht in Erfüllung; in der Oktobernummer des Pastor bonus 1905 S. 21 behauptete der Trierer Stadtbibliothekar Dr. Gottfried Kentenich, mein Versuch müsse „als gescheitert“ angesehen werden. Er stützte diese Behauptung auf das Buch: „Die Annalen und Akten der Brüder des gemeinsamen Lebens im Lüchtenhofe zu Hildesheim“, Fürstenwalde 1905. Von Dr. Gustav Börner. In diesem Buche hatte Börner Busch „Oberflächlichkeit“ und „bewußte oder unbewußte“ Abweichung von der Wahrheit vorgeworfen mit dem Zusatz, bei einem Verstandesmenschen wie Busch könne man nur von „bewußter“ Abweichung abreden. Als ich darauf in Verbindung mit dem damaligen Gymnasial-Oberlehrer Dr. Peter Eschbach († als Direktor des Gymnasiums zu M.Gladbach nach menschlichem Ermessen leider zu früh am 19. November 1911) den schweren Vorwurf Börners, Busch habe in „bewußter“ Weise die Wahrheit der Tatsachen entstellt, d. h. gelogen, im Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1906 S. 322—333 mit aller Entschiedenheit zurückwies, erwiderte Börner a. a. O. S. 954—965. Das einzig Wesentliche für mich in seinen vielen Worten war die allerdings überraschende Erklärung, er habe Busch nicht der Lüge überführen wollen. Eschbach und ich wiesen ihm darauf eigehend nach (S. 965—975), daß er dennoch gegen Busch den Vorwurf der Lüge erhoben habe; da ich aber dem von ihm angeschlagenen Ton und seiner Kampfesweise nicht folgen konnte, und der Hauptgrund, der mich zur Abfassung meines Artikels veranlaßt hatte, durch die mitgeteilte Erklärung beseitigt war, so richtete ich meine Bemerkungen nicht sowohl an ihn, als an den Leser, letzterem das Urteil in der Streitfrage getrost überlassend,

zumal ich auf die von Börner nicht erwähnten, in dem Kempener Gymnasialprogramm von 1894 S. XVIII–XXVIII für die Glaubwürdigkeit Buschs von mir beigebrachten positiven Beweise hinweisen konnte, an deren Schluß es heißt: „Busch wollte nicht bloß in unserem Falle die Wahrheit sagen, er mußte sie sagen. Schrieb er doch 1) im Auftrage seines Vorgesetzten und auf Bitten seiner Klostergenossen, 2) zu Lebzeiten des Thomas (sieben Jahre vor dessen Tode), 3) ein Werk, das, wie die Utrechter Handschrift vom Jahre 1465 beweist, bereits damals (ein Jahr nach Vollendung der zweiten Redaktion) abschriftlich in weitern Kreisen verbreitet ward. Daß er allen diesen eine Lüge aufzubinden sollte gewagt haben, ist einfach undenkbar."

Bevor ich zum Schlusse einige neue von mir zuerst für Thomas als Verfasser der Imitatio geltend gemachte Beweise vorbringe, möchte ich zuerst kurz das Wichtigste angeben, was gegen Gerson und Gersen und für Thomas von meinen Vorgängern zusammengestellt worden ist. Für Gerson und Gersen fehlt es gänzlich an zeitgenössischen oder sonst irgendwie glaubwürdigen Zeugnissen. Gerson wird zum erstenmal 31 Jahre nach seinem Tode in einer Hdschr. aus dem Jahre 1460 als Verfasser der Imitatio angeführt; aber die Imitatio fehlt in dem 6 Jahre vor seinem Tode von seinem eigenen Bruder angefertigten Verzeichnisse seiner Werke, und Peter Schott, Verehrer Gersons und Herausgeber seiner Werke (Straßburg 1488), erklärt ausdrücklich, das Büchlein De contemptu mundi (d. h. die Imitatio) habe nicht diesen, sondern einen Regularkanoniker Thomas zum Verfasser. Dazu kommt, daß die Sprache Gersons himmelweit von der Sprache der Imitatio verschieden ist, wie besonders Hirsche nachgewiesen hat. Er wird in Hdschr. auch öfters Johannes Gersen, cancellarius Parisiensis, genannt. Trotz dieses handgreiflichen orthographischen Fehlers halten die Gersenisten an ihrem Gersen Abbas Vercellensis fest. Daß es aber einen solchen überhaupt niemals gegeben hat, hat wohl am unwiderleglichsten Denifle (in der Zeitschrift für katholische Theologie 1882, S. 692 ff., 1883, 692 ff., vgl. 1885, 193 ff.) nachgewiesen, und daß es überhaupt möglich war, aus den Angaben einiger undatierten, paläographisch der zweiten Hälfte des 15., teilweise sogar vielleicht dem Anfange des 16. Jahrhunderts zuzuweisenden Hdschr. schließlich einen „großen und verehrungswürdigen Diener Gottes" Iohannes Gersen de Canabaco, Abbas S. Stephani Vercellensis, ordinis S. Benedicti zu machen, gehört in der Tat zu dem „wissenschaftlich" Staunenswertesten, was es gibt. Was dagegen Thomas von Kempen betrifft, so nennen ihn weit über 50 Hdschr. als Verfasser der Imitatio, und alles das, was bei seinen Konkurrenten fehlt, ist in bezug auf ihn in Hülle und Fülle vorhanden, innere und äußere Beweise: die enge Verwandtschaft seiner Gedanken mit den Ideen des Windesheimer Kreises, die Übereinstimmung der Imitatio mit den anerkannt ächten Werken des Thomas nach Inhalt und Form, insbesondere Reim, Rhythmus und Interpunktion, die vielen Germanismen seines Lateins, zahlreiche Zeugnisse seiner Zeitgenossen, darunter solche von Männern, die ihn persönlich gekannt haben. Und was die von seinen Gegnern vorgebrachten Einwände betrifft, so kann man sich unbedenklich zu dem Beweise erbieten, daß es überhaupt keinen solchen Einwand gibt, der sich nicht bündig widerlegen ließe. Was die Antithomisten besonders zu ihrem Irrtum verleitet hat, ist die Verkennung des Alters des die Imitatio enthaltenden

Teiles des Autographs. Dieses Autograph enthält 13 Traktate; an erster Stelle stehen die vier sogenannten Bücher der Imitatio. Am Schlusse des 13. Traktates stehen folgende Worte: „Finitus et completus anno domini m̊·ccccͦ·xliͦ per manus Fratris thome Kempis In monte s agnetis prope zwollis.“ Man glaubte nun, die ganze Hdschr. sei 1441 geschrieben worden, und da es eine Anzahl datierter älterer Hdschr. der Imitatio gibt, so könne sie folglich nicht die Urschrift des Verfassers der Imitatio sein. Der erste, der den wahren Sachverhalt erkannte und aus verschiedenen Anzeichen nachwies,[1] daß die Jahreszahl 1441 sich nur auf die Niederschrift des letzten jener 13 Traktate beziehe, daß aber die 4 ersten Traktate derselben mehr als 20 Jahre früher geschrieben seien, war der Zwoller Pfarrer Spitzen. Gymnasialdirektor Bernard Hölscher glaubte Spitzens Beweise, von denen er übrigens nur einen einzigen anführte, mit der unhöflichen Frage abtun zu können,[2] was man denn mit derlei Faseleien wolle. Billiger und richtiger urteilte L. Schulze, indem er Spitzens Beweisführung wahrscheinlich nannte,[3] und damit eine wirklich köstliche Steigerung in der Bezeichnung ihrer Bewertung nicht fehle, fand Funk sie über jeden Zweifel erhaben.[4] Wer von den dreien hat nun Recht? fragte ich mich, und wie läßt sich dieses Recht streng wissenschaftlich beweisen? Zum Glück fiel mir ein, daß in der Imitatio des Brüsseler Autographs elfmal falsch concilium statt consilium, und nur einmal richtig consilium (III, 7) geschrieben sei, und daß durch Vergleichung der Schreibung dieses Wortes in der von Thomas eigenhändig geschriebenen in der Großherzoglichen Bibliothek zu Darmstadt in fünf stattlichen Foliobänden aufbewahrten Bibel die Frage vielleicht entschieden werden könne. Die fünf Bände sind nämlich datiert, und zwar trägt Bd. V die Jahreszahl 1427, Bd. III 1428, Bd. II 1435, Bd. IIII 1438 und Bd. I 1439. Auf meine Bitte hatte der Großherzogliche Bibliothekar Herr Dr. Adolf Schmidt die Liebenswürdigkeit, die Vergleichung vorzunehmen. Er fand unter Zugrundelegung der Bamberger Konkordanz vom Jahre 1740 in Bd. V das fragliche Wort 25 mal mit c geschrieben, einmal mit s; in Bd. III unter vielen c einmal s neben c (2. Mach. 14, 5) in dem nämlichen Satze; dagegen in Bd. II 14 mal s neben 35 c, in Bd. IIII c nur an 4 Stellen und im Bd. I nur s. Hiernach ist Thomas zwischen den Jahren 1427 und 1439 die Erkenntnis des Richtigen immer mehr aufgegangen, wie er denn in dem zwischen 1435 und 1448 geschriebenen Autograph ausnahmslos richtig, und zwar 6 mal, consilium bietet; ja seine Vorliebe für s ist im Laufe der Zeit immer mehr gewachsen, so daß er in seinem 1456 geschriebenen Autograph in den entgegengesetzten Fehler verfiel und 11 mal falsch reconsiliare bezw. reconsiliacio schrieb neben einmaligem richtigen consilium.

Und nun das Ergebnis dieser philologischen Kleinarbeit? Es liegt auf der Hand. Die Verschiedenheit der Schreibweisen läßt sich nur durch die Annahme erklären, daß Buch I, II, IIII der Imitatio, in denen sich nur concilium findet, vor der Darmstädter Bibel geschrieben sein müssen. „Quod

[1] Spitzen, Nouvelle défense . . . Utrecht 1884, p. 137 sqq.
[2] Zeitschr. f. vaterl. Gesch. u. Altertumsk., 44. Bd. 1. Abt., 1886, S. 163.
[3] Göttingische Gel. Anz. 1885, S. 620.
[4] Kirchengesch. Abhandl. II, 1899, S. 425.

si quis aliam interpretationis viam investigaverit, eam si nobis commonstrare voluerit, magnam a nobis gratiam inibit", so schrieb ich vor acht Jahren in meiner Imitatio-Ausgabe, aber bis jetzt hat sich niemand diesen Dank verdient. Ein anderes Beispiel für Verkennung eines einfachen Sachverhalts in unserer Frage ist folgendes: Die Antithomisten behaupten, grade das Brüsseler Autograph sei der größte Feind der Sache des Thomas, d. h. es beweise, daß er die Imitatio nicht verfaßt habe. Und warum nicht? Weil es voll sei von Interpolationen, Korrekturen, Rasuren, Ausstreichungen usw.; Thomas habe einen jüngeren Ableger der Überlieferung des älteren Werkes gedankenlos kopiert. Aber wie so denn? Mich haben diese Äußerlichkeiten grade zu der entgegengesetzten Schlußfolgerung geführt. Jeder Schriftstellernde weiß aus Erfahrung – mir wenigstens ist es so ergangen –, daß der erste Entwurf seines Manuskripts schließlich oft mit Nachträgen zwischen den Zeilen oder am Rande, mit Korrekturen, Rasuren, Umstellungen, Tilgungen usw. so bedeckt ist, daß er selbst kaum mehr seine eigene Schrift entziffern kann und es am geratensten findet, das für andere geradezu unleserliche Blatt jetzt sofort, wo ihm Wortlaut und Inhalt noch frisch im Gedächtnisse sind, abschriftlich durch ein neues zu ersetzen. Und daß Thomas es genau so gemacht hat, wird durch zwei Tatsachen bewiesen: 1) Thomas war, was durch seine eigenen Äußerungen und durch die Zeugnisse anderer feststeht, ein ausgezeichneter Abschreiber. Herr Dr. Adolf Schmidt bezeichnete ihn mir in einem Briefe als „einen durchaus sorgfältigen Abschreiber". 2) In der Imitatio des Autographs sind, was seine Beschreiber nicht beachtet haben, noch die Streifen von 28 ausgeschnittenen Blättern vorhanden, während solcher Streifen in den fünf Foliobänden der Darmstädter Bibel nur 3 sich finden! Ich habe auf eine anderweite Erklärung dieser von mir in meiner Imitatio-Ausgabe mitgeteilten Tatsache bis jetzt vergeblich gewartet.

Da die mir für diesen Vortrag eingeräumte Zeit abgelaufen ist, so gestatten Sie mir, daß ich noch einen neuen m. E. für die Autorschaft des Thomas wichtigen Beweis vorbringe. Die Antikempisten erklärten bisher immer, die „Fabel" von Thomas' Autorschaft sei lediglich durch falsche Auffassung der Subscriptio des Autographs vom Jahre 1441 entstanden, worin Thomas sich in der Tat nur als Schreiber, nicht als Verfasser bezeugt (Finitus et completus usw., wie ich schon vorher berichtet habe); man solle doch, was der gelehrte Benediktiner Mabillon schon 1677 verlangte, mit einer älteren datierten Hdschr., welche Thomas unzweifelhaft als Autor erkläre, herausrücken und so der so mannigfaltig behandelten Streitfrage endlich ein Ende machen. Diese Forderung war zwar an und für sich unberechtigt und unbillig, denn es mußte doch nicht eine solche Hdschr. existieren; existierte sie aber nicht, so konnten die Thomisten sie auch nicht vorlegen. Ich sagte „unberechtigt und unbillig"; denn mit gleichem Recht oder Unrecht hätten die Thomisten die Vorlegung einer mit irgendeiner bestimmten Jahreszahl und dem Namen Gersens als Verfasser der Imitatio versehenen Hdschr. verlangen können. Nun hat es aber ein glücklicher Zufall gewollt, daß eine mit den verlangten Merkmalen ausgestattete Hdschr. sich erhalten hat. Es ist die der Bibliothek zu Cambrai gehörige Hdschr. Nr. 835, in welcher Thomas mit der wünschenswertesten Bestimmtheit an zwei Stellen als Verfasser der vier Bücher der Imitatio genannt wird, und als Zeit ihrer Abfassung die Jahreszahl 1438 gleichfalls zweimal erscheint. Bei Mitteilung

dieses Fundes in der Lit. Beil. der Kölnischen Volkszeitung 1908 Nr. 21 S. 159 habe ich die Frage gestellt, ob die Antithomisten aus dem Mitgeteilten wohl dieselbe Folgerung ziehen würden, die Mabillon daraus gezogen hätte. Eine Antwort auf diese Frage ist mir nicht bekannt geworden.

Zum Schlusse erlaube ich mir noch zu bemerken, daß ich im 8. Bande meiner Ausgabe außer anderen neuen Beweisen zur Widerlegung der Gegner auch noch drei bis jetzt nicht ausgebeutete Fundgruben zu verwerten gedenke, nämlich den Wortlaut der Bibelstellen in der Darmstädter Hdschr., ferner die in der Imitatio vorkommenden Sprichwörter, endlich die aus dem Brevier und Missale entlehnten Stellen. Wer meiner Bitte um Beihülfe bei dieser Arbeit zu entsprechen geneigt ist, dem bin ich gern bereit nähere Auskunft zu erteilen.

Nachtrag. Der leichteren Auffindung und Übersicht wegen seien hier für diejenigen, die sich für meine Thomas a Kempis-Forschungen interessieren, die Fundstellen und Titel meiner einschlägigen Arbeiten zusammengestellt: 1. Programme des Kgl. Gymnasium Thomäum zu Kempen (Rhein): a) Schuljahr 1893–94: Thomas von Kempen ist der Verfasser der Bücher De imitatione Christi. 28 S. in 4°. b) Schuljahr 1894–95: Über ein in Deutschland verschollenes Werk des Thomas von Kempen. 28 S. in 4°. – 2. Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck 1896, XX. Jahrg. S. 551–565: Zur Frage nach dem Verfasser des Buches: De vita et beneficiis salvatoris Iesu Christi devotissimae meditationes cum gratiarum actione. – 3. Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, 2. Aufl. 1899, XI Sp. 1673–1689: Thomas von Kempen. – 4. Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst, Trier 1902, XXI S. 316–336: Die Handschriften und die Autorschaft der Imitatio Christi. – 5. Einleitung zu: Thomas von Kempen Gebete und Betrachtungen über das Leben Christi. Aus dem Lateinischen übersetzt von Heinrich Pohl. Köln (1904), Verlag und Druck von J. P. Bachem. S. V–IX. (Erscheint demnächst in neuer Auflage bei Ferdinand Schöningh in Paderborn). – 6. Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, 1906 (in Verbindung mit Herrn Dr. Peter Eschbach): Die Glaubwürdigkeit des Johannes Busch in der Imitatio-Frage, S. 322–333 und S. 965–975. – 7. Literarische Beilage der Kölnischen Volkszeitung: a) Nr. 27 vom 5. Juli 1906: Thomas a Kempis und die Reformation; b) Nr. 1 vom 3. Januar 1907: Neue Ansichten über die Nachfolge Christi des Thomas von Kempen; c) Nr. 21 vom 21. Mai 1908: Ein neuer Beweis für Thomas von Kempen als Verfasser der Bücher De imitatione Christi.

Von meiner neuen kritischen Ausgabe: Thomae Hemerken a Kempis canonici regularis ordinis S. Augustini opera omnia voluminibus septem edidit additoque volumine de vita et scriptis eius disputavit Michael Iosephus Pohl. Friburgi Brisigavorum sumptibus Herder MDCCCCII sqq. sind bis jetzt erschienen Vol. I, II, III, V und VI. Vol. IIII befindet sich unter der Presse. Vol. VII und VIII werden hoffentlich im Laufe der beiden nächsten Jahre erscheinen.



Begriff und Tragweite der Religion.

Von Universitätsprofessor Dr. Anton Seitz, München.

I. Sachliche Begriffsentwicklung.

Das Wesen der Religion an sich liegt in der nicht bloß abgeblaßten, theoretischen, sondern lebenskräftigen, allseitigen Betätigung der Naturanlage, welche den Menschen mit der elementaren, nicht mechanischen, sondern geistig-sittlichen Kraft vernünftiger Selbstbestimmung dazu drängt, nicht bloß organisch sich einzuordnen in den Naturzusammenhang seines und der ihn umgebenden Wesen — das verlangt schon die profane, sittliche Ordnung —, sondern vor allem, sich unterzuordnen dem höchsten Wesen. Als solches kommt ernstlich nur jenes in Betracht, welches den gesamten Weltzusammenhang innerlichst durchdringt und beherrscht, ohne selbst wieder von einer höheren Ordnung abhängig zu sein, mit einem Worte das wahrhaft absolute, d. h. von außen her weder in seinem Dasein bedingte noch in seinem Sosein oder Wesen (= Wassein) beschränkte oder — positiv ausgedrückt — schlechthin selbständige und vollkommene, urwirkliche Wesen. Dieses absolute Religionsideal kann freilich von dem relativen, d. h. seiner endlichen Natur gemäß jederzeit mehr oder minder beschränkten Menschenwesen nie vollkommen erfüllt werden. Wie die Tugend im allgemeinen nicht das — von keiner geschöpflichen Kraft je erreichbare — Ziel absoluter Vollkommenheit ist, sondern bloß das Streben nach relativer Vollkommenheit, so ist und bleibt die erste Tugend der Religion im besonderen immer nur das Streben nach möglichster Annäherung an ihr hehres Ziel: durchgängige Rückbeziehung der Wirklichkeit auf ihren höchsten Ausgangs- und Zielpunkt, die absolute Urwirklichkeit.

Wir dürfen weder zu streng sein und vom Religionsbegriff ausschließen, was nicht direkt zu diesem Ziele führt, noch zu lax und in den Religionsbegriff einschließen, was direkt vom Ziel abführt. Letzteres ist alles, was der Unterordnung des Menschen unter ein höchstes Wesen geradezu widerspricht, insofern nämlich das den Zielgegenstand des religiösen Kultus bildende Wesen dem Menschen von Natur nicht über-, sondern gleichgeordnet ist, wie der vergötterte Mitmensch, mag er auch durch Abstraktion zu einem formalen Ganzen zusammengefaßt sein im Kultus der Menschheit oder Menschlichkeit, oder insofern das Verehrungswesen dem menschlichen Geisteswesen als solchen gar untergeordnet ist, z. B. auf der tieferen Wesensstufe einer blinden Naturgewalt mit dem mechanischen Spiel ihrer Kräfte steht, oder insofern es vollends nur ein Produkt menschlicher Einbildungskraft ist, wie willkürliche Schicksalsbestimmung ohne einen eigentlichen bestimmenden Faktor, d. i. Zufall. — Von dieser der religiösen direkt entgegengesetzten Zielrichtung ist jedoch wohl zu unterscheiden eine formell oder terminologisch zwar ebenso verkehrte, aber materiell oder sachlich in den wahren Religionsbegriff zurückmündende.

Die Anbetung materieller Götzen- oder Fetischbilder ist gewiß an sich ein Zerrbild der Religion, kann aber unter Umständen auch nur ein verwischtes Bild wahrer Religion sein, wenn darin die Absicht sich verbirgt, unter der greifbaren sinnlichen Hülle ein dahinterstehendes, unbegreifliches Geisteswesen zu verehren, dessen Natur nicht bis zur Vollkommenheit des

absoluten oder göttlichen Wesens folgerichtig durchgedacht ist, sondern bloß zu dem verschwommenen Begriff eines das geistig-leibliche Doppelwesen des Menschen irgendwie überragenden oder ihm gegenüber transzendenten Wesens. Insoweit ist auch im polytheistischen und polydämonistischen oder animistischen Aberglauben noch nicht jeder Funke von Religion ausgestorben. Derselbe Maßstab ist an den modernen Monismus[1] anzulegen, auch in seiner fortgeschrittensten Form der „Philosophie des Unbewußten". Der unbewußte und unpersönliche Weltgrund eines Ed. v. Hartmann und seiner Schule ist an sich freilich nicht geeignet, dem persönlichen Menschengeist gegenüber eine übergeordnete Rolle zu spielen, aber soweit durch ein Hinterpförtchen die Vollkommenheiten des persönlichen, absoluten Geistes der theistischen Weltanschauung wieder hereingelassen werden, so daß die Prädikate jenes Allwesens im Sinne der neuplatonischen Terminologie zu verstehen sind, nämlich als Ausdruck der unendlichen Erhabenheit über die menschlich-geschöpfliche Stufe des Bewußtseins oder der Persönlichkeit, soweit ist sachlich der Rückweg zum theistischen Gottesbegriff wenigstens wieder angebahnt, wenn auch nicht vollkommen vollzogen. — Ist der Buddhismus Religion?[2] Im ursprünglichen Sinne Buddhas ist er nicht bloß Verkehrung, sondern sogar radikale Vernichtung der Religion ebensowohl wie jedes positiven Seins, ist religiöser Nihilismus. Denn für einen religiösen Trieb ist selbstverständlich kein Platz mehr da, wo jeder Lebenstrieb und jede Regung des Begehrens ins Nichts des Nirwana zurücksinken muß. Aber Buddhas Anhänger haben dessen atheistisches System in eine positive Erlösungsreligion verwandelt, worin das Nichts des Nirwana umgestempelt worden ist zum Urquell ewig seligen Lebens. Mag dieser in der Verzerrung volkstümlichen Aberglaubens noch so wenig korrekt ausgeprägt worden sein, so führt er mittelbar doch wieder ins Geleise eines positiven, transzendentalen Gottesbegriffs zurück.

Als allgemeiner Maßstab zur Beurteilung läßt sich die Regel aufstellen: Alles, was zwar nicht formell ausgeprägt (explicite), aber dem sachlichen Gehalte nach (implicite), und was zwar nicht nach allen Seiten oder schlechthin (absolute), aber unter einem beschränkten Gesichtspunkt (relative) die Unterordnung unter ein den Menschen und dessen Umwelt objektiv überragendes Wesen in sich schließt, verdient noch den Namen Religion. Nicht wer nur unvollkommen dem Ziel der Religion zugewandt ist, sondern bloß wer davon vollkommen abgewandt ist, darf als irreligiös bezeichnet werden. Nicht auf den Namen des einen wahren Gottes kommt es an, sondern auf die Sache des übermenschlichen und überweltlichen, kurz transzendenten Gottheitswesens, das auch durch einen verschwommenen Religions-

[1] Wilh. Ernst (Aufgabe und Methode der Apologetik, 1911, S. 59 f.) nennt ihn „ein Surrogat für Religion in philosophisch und ästhetisch interessierten Kreisen. — Er kann in seinen hochstehenden Vertretern wie Goethe, Schleiermacher usw. ein Korrektiv sein für die positive Religion, aber diese nie ersetzen".

[2] Raoul Richter (Religionsphilosophie, 1912. S. 20, 118) bejaht diese Frage mit Schleiermacher, Comte, Mill und dem ganzen Positivismus — entgegen „der überwältigenden Mehrzahl der Religionsphilosophen, . . . selbst Nietzsche", gemäß seinem empiristischen Standpunkt, aus allen religiösen Charakter beanspruchenden Einzelerscheinungen die allgemeine Regel abzuleiten: „Sicherlich sind übergreifende Lebensmächte, allgemeine Kräfte, universale Prinzipien, übersinnliche Wesen stets die Objekte der Religion gewesen."

(12. 4. 13.)

begriff wie in einem Transparent hindurchleuchtet. Ein vollkommenes Begreifen des göttlichen Wesens ist ja nicht einmal auf der höchsten Stufe theologischen Wissens, ja übernatürlichen Schauens möglich, weil dasselbe über jeden geschöpflichen Horizont hinausragt. Nur in skizzenhaften Umrissen kann es im kreatürlichen Bereich erfaßt werden, wobei es hauptsächlich darauf ankommt, daß die Skizze nicht total verzeichnet wird, sondern die unvollständigen Züge nachgetragen und die Abweichungen von der korrekten Zeichnung nachgebessert werden können. Mit dem Vorbehalt, daß nicht auch im äußeren Worte der sachliche Gedankeninhalt und letzterer wiederum bei der menschlichen Kurzsichtigkeit und Einseitigkeit nicht nach allen Seiten dargestellt zu werden braucht, stimmen wir zu jenen Theologen, welche den Religionsbegriff mit dem Begriff einer überweltlichen Gottheit verknüpfen, weil er ohne die letztere gegenstandslos würde.

„Daß Beziehung auf Gott das Wesen der Religion ausmacht, ist" u. a. nicht nur dem konservativen Protestanten Alois Emanuel Biedermann[1] „‚unverkennbar' klar", sondern auch dem freisinnigen Dr. Kalweit[2] leuchtet ein, „daß es die Religion mit einer Welt jenseits der gegebenen Welt der Erscheinung, näherhin mit dem überweltlichen Gott zu tun hat. — Die Religion . . . ganz auf diese Welt einschränken[3] heißt: sie zerstören. Es können dabei den religiösen Empfindungen ähnliche Empfindungen erstehen, ihren echten Gehalt aber haben sie verloren . . . Der religiöse Mensch weiß sein Leben durch Kräfte begründet, die nicht dieser Welt entstammen". Desgleichen hält es Paul Natorp[4] für „nicht durchführbar, den Zentralbegriff der Religion, den Begriff des wirklichen, lebendigen, transzendenten Gottes seinem Vollsinn nach festzuhalten, zugleich aber auf jeden objektiven Geltungsanspruch dieses Begriffes verzichten zu wollen", indem man sagt: „Dies Sein gilt nur für mich, auf Grund meines keinem anderen auch nur mitteilbaren, geschweige irgendwelche Geltung für alle beanspruchenden inneren Erlebens." Deshalb ist auch im letzten Grunde wohl berechtigt die „klare und einfache Alternative", welche der lutherische Theologe Karl Girgensohn[5] stellt: „Entweder gibt es eine . . . göttliche Macht, dann ist die althergebrachte Auffassung der Religion, nach welcher diese göttliche Macht Anfang und Ende der Religion ist, die einzig mögliche Ansicht — oder es gibt keine solche göttliche Macht, . . . dann ist das einzig richtige und vernünftige Verfahren, die Religion überhaupt fortzuwerfen und energisch diesen radikalsten Irrtum der Menschheit zu bekämpfen. Ein Drittes neben diesen beiden Möglichkeiten gibt es nicht." In der Tat könnte dazwischen nur Geisterglaube eingeschoben werden; aber dieser ordnet sich der angegebenen Alternative ein: Entweder ist er ein nur unvollkommener Ausdruck des Gottesglaubens, dann ist er folgerichtig auszubauen, oder er ist widersinnig-phantastischer Aberglaube, dann ist er als Verkehrung des religiösen Glaubens ins Gegenteil gleich schädlichem Unkraut energisch auszuroden. Das muß festgestellt werden gegenüber der verstiegenen Behauptung der protestantischen Gefühlstheologie: „Ob die Philo-

[1] Christliche Dogmatik I[2], 1884, S. 194.
[2] Die Begründung der Religion, 1902, S. 32.
[3] Wie es die monistische Immanenzphilosophie ex professo tut.
[4] Religion innerhalb der Grenzen der Humanität[2], 1908, S. 103.
[5] Die Religion, 1903, S. 215 f.

sophie deistisch, pantheistisch oder theistisch oder sonstwie ist, kann uns als Theologen gleichgültig sein"[1]; denn „ob der letzte Weltgrund, den die Metaphysik erreicht, als transzendent oder immanent vorgestellt wird, ist für sein Verhältnis zur religiösen Gottesidee völlig gleichgültig".[2]

Demzufolge wäre das Wesen der **Religion zu definieren** als „die **naturgemäße Hinordnung sämtlicher persönlichen Wesenskräfte, wenigstens implicite, auf ihren überweltlichen Ausgangs- und Zielpunkt".** Das Wort „Hinordnung" drückt zugleich die objektive Ordnung und die subjektive Einfügung in dieselbe aus, das Attribut „naturgemäß" die natürliche Veranlagung und infolgedessen auch sittliche Verpflichtung des Menschen hiezu mit den Hilfsmitteln der Erfahrung und Vernunft. Zur Voraussetzung hat die sittliche Verantwortlichkeit das vernünftig-freie Wesen der Persönlichkeit, und zwar nach deren vollem Umfang, mit ihrer Herrschaft über Seele und Leib, als Einzelwesen wie als Gattungswesen oder Glied einer zusammengehörigen Gemeinschaft. Daß „sämtliche" persönlichen Wesenskräfte in dieser Richtung tätig sind, verlangt der universale Charakter der religiösen Verpflichtung gemäß der universalen religiösen Naturanlage. Das objektive Ziel der Religion ist „überweltlich" oder transzendent, dessen subjektive Erfassung jedoch kann von der endlich beschränkten, kreatürlichen Geisteskraft nur mehr oder minder unvollkommen vollzogen, muß aber wenigstens dem Keime nach (implicite) in seiner objektiven Vollendung angestrebt werden. Der Zielpunkt des Lebens und Strebens endlicher vernünftig-freier Wesen fällt mit dem Ausgangspunkt zusammen, weil der Urheber des mitgeteilten Lebens auch Herr über dasselbe ist und nur um seiner selbst willen es verliehen haben kann; denn außer dem urwirklichen, absoluten Wesen ist kein anderes denkbar, von welchem dieses wiederum abhängig sein könnte, ohne seinen eigensten Wesenscharakter einzubüßen.

Mit einem Worte nennen wir den überweltlichen Ausgangs- und Zielpunkt aller Weltwesen Gott. Formell brauchen wir dieses Objekt der Religion ebensowenig eigens hervorzuheben wie ihr Subjekt: den Menschen, weil praktisch nichts anderes in Frage kommen kann. Im gesamten natürlichen Erfahrungsgebiet begegnet uns ja kein anderes persönliches Wesen als der Mensch, und die folgerichtige Forschung der Vernunft nach der hinreichenden Wirk- und Zweckursache von allem führt zu keinem anderen Ausgangs- und Zielpunkt als dem einen wahren, überweltlichen Gott. Die innergöttliche Beziehung der heiligsten Dreifaltigkeit ist kein Gegenstand natürlicher Religion, sondern übernatürliches Glaubensgeheimnis. Das natürliche religiöse Verhältnis kann sich als Verhältnis zwar nur zwischen zwei Gliedern des Gegensatzes entwickeln, aber sein Charakter religiöser Verpflichtung ist eindeutig bestimmt. „Im eigentlichen Sinn bringt die Religion bloß Gott gegenüber ein Verhältnis der Hinordnung mit sich."[3] Dem Menschen gegenüber kann ja Gott nicht einer Hinordnung unterworfen sein, weil er demselben weder unternoch auch bloß gleich-, sondern übergeordnet ist. Er legt dem Menschen eine Ordnung auf, wird nicht umgekehrt von diesem an eine Ordnung gebunden.

[1] W. Bender nach Wilh. Ernst, Aufgabe und Arbeitsmethode der Apologetik, 1908, S. 16.

[2] Wilh. Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, 1879, S. 129.

[3] Thomas, S. th. II, 2, q. 81, a. 1.

Nur scheinbar ist Gott dem Menschen gegenüber gebunden kraft seiner Treue, nachdem er sich selbst gebunden hat, in Wirklichkeit aber bedeutet dies nichts weiter als die Notwendigkeit der Übereinstimmung Gottes mit seiner eigensten Willensbestimmung und bei seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit mit dem eigensten Wesen.

Als zu vag sind abzulehnen Definitionen der Religion, welche entweder das göttliche Wesen inhaltlich zu unbestimmt lassen, wie „modus certus, numen qualecunque (!) cognoscendi atque colendi“[1] oder „alles seelische und praktische Verhalten des Menschen, das seiner Annahme und Vorstellung von übersinnlichen (!) Wesen entspringt und entspricht“[2]; denn es genügt nicht schon ein beliebiges oder bloß über die Sinnenwelt, sondern erst ein über die Welt überhaupt erhabenes Verehrungswesen; sonst wäre jedem Aberglauben, insbesondere pantheistischer Welt- und Menschenvergötterung sowie animistischem Ahnen-, Fetisch- und überhaupt Geisterkult Tür und Tor geöffnet, ohne Rücksicht auf deren Zurückführbarkeit auf versteckte (implicite) Anbetung des wahren Gottes.

II. Worterklärung.

Das Wort „Religion“ wird hauptsächlich auf dreifache Weise abgeleitet. Der Meister der klassischen Latinität Cicero[3] erklärt: „Religiös, von relegere, hat man die genannt, welche es mit allem auf den Gottesdienst Bezüglichen genau nehmen und sich gleichsam darauf verlegen.“ Man kann „re-“ mit „wieder“ und mit „zurück“ zugleich übersetzen in der Bedeutung: Immer wieder auf etwas zurückkommen, es genau damit nehmen, sich förmlich darauf verlegen. Letztere an den lateinischen Wortlaut am engsten sich anschließende Bedeutung entspricht am besten unserer Sacherklärung: Hinordnung oder — subjektiv gewendet — Hingabe mit allen Kräften, die auf ihren Urheber wiederholt oder bei jeder Gelegenheit hingelenkt und dadurch ihm gleichsam zurückgegeben werden.[4] Relegere klingt an respicere an, dessen Sinn: immer wieder zurückschauen, Respekt, Pietät an den Tag legen dem griechischen Wort εὐσέβεια = heilige Scheu oder dem deutschen Wort Gottesfurcht am nächsten kommt. Dem Wortlaut nach liegt jedenfalls das Verbum relegere dem Substantiv religio am nächsten, wes-

[1] So Wegscheider; vgl. Protest. Monatsh. 1902, S. 347.

[2] So Jüngst: ebd. S. 346/7; ähnlich Steude, Ein Problem der allgemeinen Religionswissenschaft, 1881, S. 64. A. Dorner, Grundriß der Religionsphilosophie, 1903, S. 62–66. 130/1.

[3] De natura deorum II. 28.

[4] Den konträren Gegensatz bildet neglegere = diese Pflicht außeracht lassen. Das von dem nämlichen Namen legere gebildete Kompositum diligere würde bedeuten: die nach verschiedenen Richtungen auseinander(dis-)gehenden Kräfte auf einen Punkt und insbesondere auf eine Persönlichkeit, bei der monotheistischen Religion auf die der Hochschätzung und Liebe würdigste Persönlichkeit des absoluten, göttlichen Geistes konzentrieren — mit der ethischen Nebenbedeutung der Sorgfalt oder Gewissenhaftigkeit. Intelligere würde das mit der Handlungsweise verbundene innere Verständnis ausdrücken. Weil jedoch die Religion sich nicht auf die eine der beiden Grundkräfte des menschlichen Geisteslebens, sei es die Erkenntnis oder den Willen, beschränkt, sondern das gesamte Geistesleben schlechthin in den Dienst des Höchsten stellt und dadurch fortgesetzt auf seinen Urquell und sein Endziel wieder zurückführt, wird das allgemeinere, die Allseitigkeit der Hingabe bezeichnende Kompositum relegere zugrunde gelegt.

halb u. a. auch der Sprachforscher Max Müller[1] für diese Ableitung sich entschieden hat. – Eine zweite Etymologie haben mehr wegen ihres guten Sinnes als wegen ihrer sprachlichen Form manche Kirchenväter bevorzugt, namentlich Laktantius[2], auch Augustinus[3], nämlich die Zurückführung auf religare, als Verkürzung von religatio.[4] „Wieder zurückbinden" hieße in übertragenem Sinn entweder: die Selbstüberhebung des natürlichen Menschen in Schranken halten, gleichwie man überschießende Triebe des Weinstockes wieder zurückbindet, oder das zerrissene oder wenigstens gelockerte Band mit der Gottheit wieder anknüpfen; praktisch ist ja das Hauptziel der Religion Wiederherstellung der durch die Abwendung von Gott und Hinwendung zu den Geschöpfen verlorenen oder mindestens geschwächten Gottesgemeinschaft. Die Präposition re bezeichnet eben diese Wiederherstellung oder in iterativ-intensiver Bedeutung die wiederholte und dadurch immer innigere Verbindung mit Gott. Hierzu dient die Religion als Mittel. – Um diesen Zusammenhang durch konkrete Anwendung auf die christliche Erlösungsreligion besser zu veranschaulichen und damit zugleich den etymologischen Vorzug des Namens legere zu vereinigen, ersann der große Kirchenlehrer Augustinus[5] noch eine dritte, freilich philologisch zu gekünstelte Ableitung der Religion von re-eligere, insofern die Menschheit freiwillig wieder Anschluß sucht an den durch den Sündenfall verlorenen göttlichen Erlöser.

Den bisher berücksichtigten Momenten sucht der größte Kirchenlehrer, der hl. Thomas von Aquin[6], allseitig gerecht zu werden durch seine Erklärung: „Mag man die Religion benennen nach der häufigen Rücksichtnahme (frequenti relectione – nach Cicero) oder nach der wiederholten Erwählung (iterata electione – nach Augustin) dessen, was aus Unachtsamkeit verloren gegangen ist, oder nach der Wiederverbindung (religatione – nach Laktanz und Augustin), im eigentlichen Sinne schließt die Religion in sich die Hinordnung auf Gott (ordinem ad Deum); denn er ist es, mit dem wir in erster Linie uns in Verbindung setzen müssen als mit dem unversieglichen (Lebens-)Prinzip, auf den sich unsere Wahl beständig hinrichten muß wie auf das letzte Ziel, den wir auch durch Sündigen aus Unachtsamkeit verlieren und durch Glauben und Bezeugung des Glaubens wieder gewinnen müssen."[7]

Allzu kühn ist die vom Philologen Leidenroth[8] aufgebrachte, u. a.

[1] Natürliche Religion, 1890, S. 31 ff.; vgl. Paul Schanz-Wilh. Koch, Apologie des Christentums I[4], 1910, 114 ff.

[2] Institut. IV, 28.

[3] De vera religione 55; Retract. I, 13, 9.

[4] Ähnlich wie optio, rebellio, internecio u. dgl.

[5] De civitate Dei X, 3: Deum . . . reeligentes – amiseramus enim negligentes.

[6] L. c., s. oben S. 4[3].

[7] Wir können diese dreifache Etymologie auch anwenden auf das eindeutige Verhältnis der religiösen Hinordnung von seiten des Menschen – nicht Gottes zugleich: Bei Gott nämlich gibt es weder ein pflichtmäßiges religare, sondern nur ein durchaus freies ligare, noch ein relegere – Gott bedarf keiner besonderen Kraftanspannung oder Konzentration seiner Tätigkeit bei der Schöpfung, Erhaltung und Weltregierung; er ist immer mit der Vollkraft seiner unendlichen Wesensfülle tätig, wie spielend (Sprch. 8, 30) – noch ein reeligere – jeder Abfall von seinem unveränderlichen, durchaus heiligen Wesen ist bei ihm ausgeschlossen.

[8] Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik von Seebode, Jahn und Klotz, Supplementband, S. 455 f.

vom protestantischen Dogmatiker Nitzsch adoptierte Herleitung von dem verlorengegangenen lateinischen Stamm ligere, dem Transitivum von liquere und lucere = hell sein, entsprechend dem sanskritischen lok, englischen look, deutschen lugen, d. h. schauen, griechischen λεύσσειν, arabischen lahah usf. Religion bedeutete demnach das Zurückschauen, übertragen den Respekt, die ehrfurchtsvolle Scheu (reverentia, εὐσέβεια). Nachdem wir jedoch an dem unzweifelhaften Stamm leg die beste Basis haben für das zunächst dem Lateinischen eigene Wort, wird eine so weit hergeholte Ableitung entbehrlich.

III. Religiöser Kultus und Kulturleben der Menschheit.

Die harmonische Wesensanlage des Menschen fordert einheitliche Organisation des gesamten Geisteslebens nicht nur im beschränkten Gesichtskreis des einzelnen, sondern auch in der umfassenden Perspektive der Gesellschaft oder Öffentlichkeit. Zunächst bedarf die Religion selbst eines geschlossenen Systems zum Schutz gegen unvermeidliche Entgleisungen, falls ihre Ausgestaltung den intellektuellen und moralischen Schwächen menschlicher Individuen überlassen bliebe. Der menschliche Geist braucht eine die Frucht gemeinsamen Zusammenarbeitens darstellende, systematische Schulung durch die religiösen Disziplinen: das Glaubenssystem des Dogmas, das sittliche System der Moral und das System der auf diesen beiden prinzipiellen Grundpfeilern ruhenden praktischen Gottesverehrung oder des Kultus,[1] um aus diesem inneren Fond des systematisch organisierten religiös-sittlichen Lebens heraus das profane Kulturleben, wie aus einem Jung- und Gesundbrunnen, zu erfrischen und zu befruchten. Das öffentliche Leben der Menschheit harrt des Segens der Religion, wie der trockene Boden des Regens. „Überall, wo ein Staatsleben besteht", darüber ist selbst der skeptische Freigeist Voltaire[2] sich klar, „ist die Religion notwendig. Die Gesetze wachen über die öffentliche Sitte, die Religion über das Privatleben", die Wurzel des öffentlichen Lebens.

Neuestens legt der Monist Arth. Drews[3] der Religion die allergrößte Tragweite für das gesamte menschliche Kulturleben bei. Er zitiert den Ausspruch des vor einem Menschenalter verstorbenen „edlen Denkers Emerson", eines mathematischen Schriftstellers und großen Menschenkenners in England: „Welches größere Unheil kann eine Nation treffen als der Verlust des Glaubens? Dann verfällt alles. Der Genius verläßt den Tempel, um sich im Senat oder auf dem öffentlichen Markte niederzulassen. Die Literatur wird frivol, die Wissenschaft kalt. Das Auge der Jugend wird nicht mehr von der Hoffnung auf eine andere Welt erleuchtet, und dem Alter wird keine Ehre mehr zuteil. Die menschliche Gesellschaft lebt nur mehr für jämmerliche Kleinigkeiten, und wenn die Menschen sterben, sind sie keiner Erwähnung wert." Daran knüpft Drews seine eigenen Beobachtungen, indem er der religionslosen Moderne den überaus ernsten Zeitenspiegel vorhält: „In der Tat . . . macht ein ödes Strebertum sich in unserem Volke breit und wächst gleichzeitig im Geschlecht heran, in dem Blasiertheit,

[1] Vgl. Konr. v. Orelli, Allgem. Religionsgeschichte I², 1911, S. 1. 4 f.
[2] Traité de la tolérance, chap. 20.
[3] Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes, S. 12 f.

Genußsucht und Frivolität miteinander um die Herrschaft streiten. Im öffentlichen Leben der modernen Kulturvölker geht eine fortschreitende Verwirrung der Geister in den wichtigsten Daseinsfragen mit einer radikalen Zerrüttung des Gewissens Hand in Hand. Ohne Steuer treibt der einzelne auf dem Ozeane zusammenhangsloser Meinungen umher und findet höchstens noch in der Keckheit einen Halt, womit die Subjektivität ganz offen sich von allen gemeinsamen Verpflichtungen losspricht und ihr eigenes Recht als das höhere gegenüber demjenigen der Gesamtheit verkündigt. Dabei schwinden die wirklichen Persönlichkeiten, von welchen Paul de Lagarde mit Recht bemerkt, daß sie nur in der religiösen Atmosphäre gedeihen, unter dem tödlichen Einflusse unserer glaubenslosen Zivilisation und Bildung immer mehr zusammen, wohingegen die Mittelmäßigkeit und die äußerliche Korrektheit über jede höhere Regung triumphieren, Charakter- und Gesinnungslosigkeit . . . den Ton angeben und das Leben infolgedessen vielfach so arm an wirklicher innerlicher Freude, so trostlos und inhaltlos geworden ist, daß es wie ein dumpfer Druck auf allen besseren Naturen lastet. Und doch beruht die Kultur eines Volkes auf der Gemeinsamkeit seines sittlichen Empfindens, und dieses wiederum hat seinen Boden nur in der Gemeinsamkeit seiner religiösen Weltanschauung." – Das klingt wie ein „Pater, peccavi" des modernen verlorenen Sohnes, der nach dem verlassenen Vaterhaus der gemeinsamen religiösen Weltanschauung, der katholischen Weltkirche, sich zurücksehnt. Ja, man fühlt sich unwillkürlich in die mittelalterlichen Geistesdome zurückversetzt, in jene großartigen Meisterwerke, welche die Theologie als Königin der Wissenschaften schuf, um von da aus, wie von einem Brennpunkt geistigen Lebens, auf alle Gebiete profanen Kulturlebens anregend zu wirken.

Dieser zentralen Stellung der Religion im menschlichen Geistesleben verleiht der freisinnige protestantische Seminardirektor Kalweit[1] beredten Ausdruck: „Die Religion – mit ihrer Überzeugung, daß alles geistige Leben des Menschen in einem absoluten Leben wurzelt, ist mehr ein allgemeiner Hintergrund als eine gegen andere Erscheinungen scharf abgegrenzte Lebenskonzentration. Sie gibt allem geistigen Streben einen Halt, ist nahe genug, um ein Gefühl der Sicherheit zu verleihen, daß alle geistige Arbeit nicht ins Leere verlaufe, aber auch nicht so nahe, um die Entwicklung auf den besonderen Gebieten einzuengen und alle Selbständigkeit ihnen zu verwehren. Die Religion . . . vertritt die unbedingte Abhängigkeit alles irdischen Seins und Geschehens von der göttlichen Macht und die Erreichung der Zwecke des Geisteslebens gegen allen Widerstand des mechanischen Weltlaufes." – Im Ringen nach „Neuer Grundlegung einer Weltanschauung", in seinem „Kampf um einen geistigen Lebensinhalt" ist der Jenaer Religionsphilosoph Rud. Eucken[2] fest davon überzeugt: „Ohne eine sich selbst gehörige, alles menschliche Unternehmen begründende und umfangende Geisteswelt kommt unser Tun nicht über seine natürliche Enge hinaus in ein schaffendes Weltleben hinein." Nur verliert er sich in der mystisch-monistischen Weltanschauung, daß „unser Streben in einer universalen Vernunft wurzelt und von ihr getrieben wird".

[1] Die Begründung der Religion, 1902, S. 58.
[2] 2. Aufl., 1907, S. 30.

Der Churer Dogmatiker Ant. Gisler[1] stellt eine Reihe von analogen Aussprüchen moderner Geistesmänner zusammen, z. B. von demselben Professor Eucken[2]: „Was immer das Leben an Heroischem enthält, das hat seine tiefsten Wurzeln in der Religion . . . So erweist sich in Wahrheit als die stärkste Macht innerhalb der Welt die Überzeugung von der Überwelt" oder vom sozialdemokratischen Schriftsteller Maurenbrecher[3]: „Es gibt ja noch Nachzügler eines bildungssatten Philistertums, die mit der Ausbreitung naturwissenschaftlicher Erkenntnis alle Religion gestorben glauben . . . Wir andern aber . . . wollen aus der Flachheit zu vollem, tiefem Gemütsleben durchdringen, — wollen auch etwas haben, das uns erhebt, das uns zur Andacht, Ehrfurcht, Achtung zwingt, . . . wollen wieder eine Idee haben, für die es sich lohnt, Opfer zu bringen und Entbehrungen zu tragen" oder vom Turiner Professor und Dichter-Philosophen Arturo Graf[4]: „Um frei atmen zu können, muß ich ein Unendliches haben und muß mit diesem Unendlichen in einer gewissen moralischen Beziehung stehen. Alles Relative dient nur dazu, in mir die Sehnsucht nach dem Absoluten zu wecken . . . Ohne diesen absoluten, unendlichen Wert, ohne diesen festen Pol entwerten sich alle laufenden Werte; mit ihm und durch ihn wachsen und erstarken sie alle. Ohne ihn bin ich Skeptiker, willenlos, untätig. Mit ihm werde ich positiv, wollend und wirkend. Ohne ihn ist mir das Leben eine unnütze Last; mit ihm wird es zur nützlichen Übung. Dieses mein Bedürfnis ist auch das . . . Unzähliger . . ., die mitten im Wachsen und Schimmern des Reichtums fühlen, daß sie ärmer werden; aller jener, denen die Dinge zum Ekel geworden, seitdem sie nicht mehr wissen, wozu sie da sind."

Wie wenig eine verworrene monistische Gefühlsreligion den wahrheitsdürstenden Menschengeist zu befriedigen vermag, dafür ist ein typisches Beispiel der † Bremer Pastor Alb. Kalthoff, der in seiner „Religiösen Weltanschauung"[5] an Stelle des historischen Christus ein monistisches Christusideal sich erträumt hat: die Zusammenfassung aller „Naturkräfte des menschlichen Wesens, die auf dem Grunde jeder menschlichen Seele ruhen. — Wenn diese treibenden Kräfte der Zeit sich gegenseitig befruchten, um ein neues Menschenbild aus sich heraus zu schaffen, ein Bild, das die entlegensten Weiten der Völkercharaktere in sich befaßt, das göttliche Kräfte auch in Menschentypen ahnt, die den Rinnsteinen nahe leben, dann wird, dann muß dieses Menschenbild unser Christus sein, unser religiöses Ideal, in dem alle suchenden, aufwärtsstrebenden Geister die Deutung alles ihres Suchens und Strebens wiederfinden, dem wir uns ans Herz werfen können mit übermächtiger Liebe, daß es uns führe auf dem Lebenswege". — Mag auch aus den „Rinnsteinen", d. i. aus dem Schmutz der modernen Welt ebensowenig religiöse Erhebung für „aufwärtsstrebende Geister" zu holen sein, wie aus ohnmächtigen Menschenkräften durch deren noch so starke Konzentration göttliche Lebenskraft, oder aus dem dunkeln „Grunde jeder Menschenseele" Wahrheitslicht

[1] Der Modernismus[2], 1912, S. 12 ff.

[2] Der Wahrheitsgehalt der Religion, 1901, S. 3.

[3] „Das religiöse Problem der Gegenwart" in „Preuß. Jahrbücher", Bd. 115, 1905, S. 250.

[4] Essay „Per una fede" in „Nuova Antologia".

[5] 1903, S. 189 f. 184 ff.

und Wegführung für „suchende Geister", mag auch gerade auf den von Kalthoff verleugneten historischen Christus als Stifter der wahren, welterlösenden Menschheitsreligion allein passen, was jener in sein phantastisches Christusideal verlegt, so ist doch eben der verblendete Monist der ergreifendste Zeuge für die unabweisbare Notwendigkeit, in der wahren Religion ein innerliches Kulturzentrum zu schaffen, welches die öde Leere des menschlichen Daseins allein im tiefsten Grunde auszufüllen vermag: „Es ist ja gar nicht zu sagen, welche Armut, welches Elend über die Menschen gekommen ist, seitdem sie ihren Christus verloren, der sie über sich selbst erhob . . . und ihnen ein Christusideal gab, das in keiner Lage des Lebens versagte, auf jede, auch die brennendste und tiefste Herzensfrage eine Antwort gab. – Wir haben zwar große Menschen, . . . aber wir können sie nicht bei der Hand fassen und sagen: Du sollst mein Heiland sein, führe mich! Je näher wir ihnen kommen, . . . desto mehr legen sie uns selbst die Verpflichtung auf, über sie hinauszuwachsen . . . All der Götzendienst, der mit Menschen getrieben wird, . . . ist ja nur der Ausdruck der großen Leere in den Herzen der Menschen. Und weil die Menschen heute kein religiöses Ideal, keinen Christus mehr haben, deshalb liegen sie auf den Knien vor der politischen Macht, deshalb ist ihnen der Beweis ihres Glaubens . . . gegründet durch die Scharen der Bajonette, im letzten Grunde auf die Macht des Geldes." – Hiervon vermag nur Rettung zu bringen die Rückkehr zur wurzelechten Religion, welche aus dem festen, durch übernatürliche Offenbarung befruchteten Boden der natürlichen Erfahrung und Vernunft herauswächst.



Angriffe gegen die Trinität — einst und jetzt.

Von Professor Dr. J. Chrys. Gspann, Stift St. Florian.

Die Ketzergeschichte bringt den Beweis dafür, daß Dogmen der katholischen Kirche um so heftiger und öfter angegriffen worden sind, je wichtiger für das gesamte Glaubensgebäude sie sind oder je tiefer sie in das Räderwerk des praktisch-christlichen Lebens eingriffen. Man denke da nur an die großen christologischen Häresien des 4., 5., 6. und 7. Jahrhunderts, an die endlosen Gnadenstreitigkeiten, an das Gestrüppe von Irrtümern, womit das Geheimnis der Erbsünde umrankt ist.

Dreieinigkeit, Menschwerdung Gottes und Altarssakrament – diese drei Dogmen sind die Wurzel, die ganz und gar übernatürliche Wurzel, aus welcher die katholische Religion gleich einer Prachtblume voll Duft und Farbenschönheit emporblüht. Wie innig diese Fundamentaldogmen zusammenhängen, kann man schon daraus erschließen, daß alle Geheimnisse unserer Religion eine „höhere himmlische Welt, einen mystischen Kosmos bilden".[1] Die Angriffe gegen diese Glaubenswahrheiten sind dem Leser ohnehin bekannt. Interessant ist es, daß die Irrlehren – besonders in bezug auf Trinität und Inkarnation – durchaus nicht das gleiche Gepräge zeigen. Während man in den ersten Jahrhunderten sehr wenig hört von der Widervernünftigkeit

[1] Scheeben, M. J., Handbuch der katholischen Dogmatik (Freiburg 1873) I, 25.

der Inkarnation des Logos, bei sonstigen zahllosen Angriffen gegen das „süßeste Geheimnis des Glaubens", – hat man das Gebäude der Trinität frühzeitig unter diesem Gesichtswinkel beschossen. Und der Ruf: Die Trinität ist gegen die menschliche Vernunft!, der schon zur Zeit der Arianer erklungen war, hallte wider im 16., 18. und 19. Jahrhundert.

Von den Arianern war es besonders Eunomius von Kyzikos († um 393), der die Widervernünftigkeit des Trinitätsgeheimnisses behauptete und mit zahllosen, teils anthropomorphistischen Argumenten, teils aber auch mit zierlich gedrechselten und feinst gewundenen Sophismen zu beweisen suchte. Leider sind uns des Eunomius Schriften nicht erhalten. Doch gewähren die Bruchstücke, die sich in den Gegenschriften des hl. Basilius („Contra Eunomium" die beiden ersten Bücher) und des hl. Gregor von Nazianz („Orationes theologicae" 3) finden, immerhin ein ziemlich klares Bild von den Ansichten und der Kampfesmethode des Arianerführers.

Der Haupteinwand des Eunomius fließt aus seiner Lehre über das Verhältnis der Wesenheit Gottes zu den Eigenschaften. Aetius und Eunomius leugneten jeden Unterschied zwischen göttlicher Natur und göttlichen Eigenschaften. Diese Behauptung wurde auch auf jene Prädikate ausgedehnt, welche den einzelnen göttlichen Personen eigen sind und folglich auch auf die *ἀγεννησία*. Wenn demnach – so schlossen sie – die *ἀγεννησία*, die dem Vater allein eigen ist, ebenso der göttlichen Natur beigelegt wird, ja mit der göttlichen Wesenheit eines und dasselbe ist, so folgt, daß der Sohn und der hl. Geist, welchen diese Eigenschaft nicht zukommt, auch nicht dieselbe Natur mit dem Vater gemeinsam haben[1] – und der offene Widerspruch zwischen Offenbarung und Vernunft war künstlich konstruiert. Ich brauche ja in dieser Zeitschrift den priesterlichen Leser nicht auf das Fehlerhafte der Beweisführung aufmerksam machen – es muß aber einstens diese angebliche Widervernünftigkeit der katholischen Trinitätslehre mit virtuoser Sophistik dargelegt worden sein. Umsonst haben nicht Basilius und Gregor von Nazianz ganze Bücher gegen diesen Irrtum geschrieben, ja noch im 5. Jahrhundert kommt der spekulativ am meisten begabte Kirchenvater, St. Augustinus, noch einmal auf diese Häresie zurück.

Im 16. Jahrhundert wird das Problem vom Widerspruch der Trinitätslehre gegen das gesunde Denken wieder aufgenommen von den Sozinianern. Diese konnten sich die höchste Einfachheit Gottes und die Dreipersönlichkeit absolut nicht vereinbaren. Wenn Gott, so lehren sie, in gar keiner Weise zusammengesetzt und summe simplex ist, so ist eine Dreipersönlichkeit bei nur einer Wesenheit schlechthin ausgeschlossen. Sie verteidigen demnach, Gott sei einpersönlich (wie im 4. Jahrhundert die Monarchianer und Patripassianer), Christus sei nur ein gottbegnadeter Mensch gewesen, die Sakramente seien leere, unwirksame Symbole (Rakauer Katechismus). Die Verwerfung dieses Bündels von Häresien erfolgte durch Papst Paul IV. im Jahre 1555 in der Konstitution „Cum quorumdam". Sie wendet sich gegen „omnes et singulos, qui hactenus asseruerunt, dogmatizarunt et crediderunt, Deum omnipotentem non esse trinum in personis et incomposita omnino indivisaque unitate substantiae et unum unamet simplici divinitatis essentia".[2]

[1] Vgl. Kleutgen, J., Die Theologie der Vorzeit I, 163 ff.
[2] Denzinger-Bannwart[10] n. 993 ([9]880).

Den allerneuesten Antitrinitarismus auf Grund der Widervernünftigkeit verteidigen die Rationalisten des 18. und 19. Jahrhunderts u. a. David Fr. Strauß und Harnack. Von Strauß stammt der oft zitierte Ausspruch: „Wer das Symbolum Quicumque beschworen hat, der hat die Gesetze des menschlichen Denkens abgeschworen." [1] Und der Führer des „linken" Protestantismus äußert sich: „Unstreitig, auch der Arianismus erscheint uns heute widerspruchsvoll, aber die contradictio in adiecto hat erst Athanasius auf allen Punkten erreicht." [2]

Worauf basiert bei den neueren Antitrinitariern der „unlösbare Widerspruch mit dem gesunden Denken"? Sie behaupten, das Geheimnis der Trinität baue sich auf der mathematischen Gleichung 3 = 1 auf. Mit feiner Ironie notiert dazu Scheeben: (Diese Herren) „meinen schon etwas sehr Geistreiches gesagt zu haben mit der Phrase: so wenig mathematisch 1 = 3 sei, so wenig sei in Gott das eine Wesen identisch mit drei Personen". [3]

Wer nur die Anfangsgründe der Logik ein klein wenig kennt, der muß wirklich lachen über diesen geistreichen Ausspruch, die katholische Kirche lehre in ihrem Trinitätsdogma 3 = 1. 3 = 1 heißt entweder: Drei göttliche Personen sind eine und die nämliche göttliche Person – oder allgemein: drei quoad essentiam verschiedene Wesen sind nur ein essentiell identisches Wesen.

Wo und wann hat jemals oder irgendwo die katholische Kirche so gelehrt? Es gilt da von den Rationalisten unserer Tage auch der alte Grundsatz der Kanonisten: Ignorantia nocet und – muß man in diesem Fall hinzusetzen – macht lächerlich. – –

Es ist bislang nicht gelungen, einen wirklichen Widerspruch der katholischen Trinitätslehre mit der Vernunft aufzuzeigen, und es wird und kann nie gelingen, weil der eine und nämliche Gott Urheber von Offenbarung und Vernunft ist. Auch nicht ein Satz der Logik kann der Möglichkeit des Trinitätsgeheimnisses positiv entgegengestellt werden. Die negative Seite ist bedingt durch den Charakter der Trinität als absolutes Geheimnis.

Warum dieser dogmenhistorische Exkurs? mag vielleicht ein geneigter Leser fragen. Ja, er soll auch ein bißchen dazu beitragen, mit Hochachtung vor der alten Zeit zu erfüllen. Nicht nur in bezug auf die gewaltigen theologischen Leistungen der Patristik und Scholastik, die jeden Kenner mit größter Bewunderung erfüllen müssen, sondern sogar in bezug auf die Gegner – hier Gott sei Dank! – gilt das Wort Geibels:

> „Die groß gebaut und groß geschaut,
> Sie schlummern in den Särgen.
> Auf ihren Gräbern kriechen wir
> Als ein Geschlecht von Zwergen."

[1] Glaubenslehre I, 4?0.
[2] Harnack, A., Dogmengeschichte[3] II, 219.
[3] A. a. O. 900.



Die Technik der geistlichen Rede.

Von Heinrich Stolte S. V. D., Steyl, Post Kaldenkirchen (Rheinland).

Seit einigen Jahren wurde wiederholt die Klage laut, die Predigt werde nicht mehr den oratorischen Grundkräften gerecht und bedürfe somit einer bedeutenden Hebung. All die Urteile, in denen sich die Vertreter gesunden Geschmackes, an erster Stelle Bischof v. Keppler, abfällig über die Form und den Inhalt der heutigen Predigt geäußert hatten, veröffentlichte Msg. Stingeder in seiner Schrift „Wo steht unsere heutige Predigt?" und betonte ihnen gegenüber aufs neue die Anforderungen an die Verkündigung des Wortes Gottes, wie sie durch die sinnlich-geistige Erkenntnis- und Strebekraft des Menschen bedingt sind. Nach eingehender Lektüre der Schrift Stingeders kommt der Leser zu dem Resultat, daß die jetzige Predigt in ihren sämtlichen Teilen einer Neubelebung bedarf.

Zugegeben muß wohl werden, daß das Gefühl für echte Beredsamkeit vielen amtlichen Vertretern der Verkündigung des Wortes Gottes abhanden gekommen ist. Als Beleg für diese Behauptung können die gedruckten homiletischen Erzeugnisse herangezogen werden. Die meisten präsentieren sich im Titel als Vorträge, oder sie werden im Vorwort für die geistliche Lesung empfohlen. Aber der Vortrag, sei es daß er auf der Kanzel gehalten wird oder in Vereinen oder im Hörsaal der Universität, ist der abhandelnden Prosa einzureihen, nicht der rednerischen. Man gewinnt den Eindruck, als werde der Unterschied zwischen den genannten Begriffen verwischt. Trotz vieler Ähnlichkeit ist aber zwischen abhandelnder und rednerischer Darstellung ein wesentlicher Unterschied. Die Abhandlung hat einen lehrhaften Zweck und sucht diesen zu erreichen durch bloße Überzeugung, die Rede bedarf neben der Überzeugung noch der Überredung, muß darum auf Phantasie, Gefühl und Willen einwirken.

Die wissenschaftliche Darstellung der Homiletik hat würdige Vertreter gefunden, die in umfassenden Werken, durch gründliche Bearbeitung der einschlägigen Probleme für die Bildung des Predigers die besten Dienste geleistet haben. Merkwürdigerweise wenden sich aber nicht wenige Männer der Praxis mit nicht zu verkennender Abneigung von dem Ballast der rhetorischen Regeln ab und verspotten sie als „graue Theorie". Vielleicht liegt der Grund für diese Tatsache darin, daß in unseren homiletischen Handbüchern das Werden und Entstehen der Predigt zu wenig in knappen Spezialanweisungen gelehrt wird. Neben der Wissenschaft muß die Technik einhergehen, die bestimmte Handgriffe und Handwerksvorteile lehrt. So geschieht es allgemein in den darstellenden Künsten, man denke an die Technik des Dramas, so auch wird diese Forderung für die erhabenste Kunst gestellt werden müssen, jene, deren Aufgabe es ist, den freien Menschenwillen auf das sittlich Gute hinzulenken, um es zu umfassen.

Im folgenden möchte ich eine praktische Anleitung zur Herstellung der geistlichen Rede geben. Diese Anleitung wünscht nichts anderes zu sein als ein Niederschlag sämtlicher Anweisungen, die in den bewährtesten Handbüchern der Homiletik aufgestellt sind. Abgesehen von den Werken Schleinigers, Jungmanns, Meyenbergs haben besondere Ausbeute geboten: Kleutgens „Ars dicendi" und die sich darauf stützenden „Prae-

cepta eloquentiae" von Drecker, ferner Neumayer „Vir apostolicus" und Ude „Wie bilde ich mich zum Redner aus?"

I. Vorbemerkungen.

Die nachfolgenden Anweisungen wollen nur Geltung haben für die geistliche Rede, jenes durch die Sprache dargestelltes Gebilde religiöser Stoffe, das der rednerischen Prosa einzureihen ist. In der Verkündigung des Wortes Gottes können füglich drei Gruppen unterschieden werden: die Homilie, die wesentlich nur einen gegebenen Schriftabschnitt exegetisch-praktisch-populär erklärt (Meyenberg, S. 812), ferner der religiöse Vortrag oder die Unterweisung für Erwachsene mit lehrhaftem Zweck, schließlich die eigentliche geistliche Rede, deren Hauptzweck ist, den Willen für das Gute zu bestimmen und die Belehrung nur als Mittel bei der Bewegung des Willens gelten läßt. Vortrag und Rede haben gegenüber der Homilie das Gemeinsame, daß sie nicht an einen bestimmten Schriftabschnitt gebunden sind.

Bei der Anleitung ist Rücksicht genommen auf die gewöhnliche Pfarrpredigt, die an eine bestimmte Zeit gebunden ist und eine halbe Stunde nicht überschreiten darf.

Um von vornherein den Prediger zu bestimmen, mit dem Satze der Theorie Ernst zu machen: Erste Stoffquelle für die Verkündigung des Wortes Gottes ist die hl. Schrift, werden ihn die folgenden Ausführungen nachdrücklichst auf das Buch der Bücher hinweisen und ihm zeigen, wie er leicht eine Predigt mit Schriftgehalt anfertigen kann.

Auch fordert die Theorie, daß in der Predigt Dogmatik und Moral innig verbunden seien. Eine geistliche Rede kann von diesem Grundsatz durchaus nicht abgehen. Ihm wird darum bei Aufstellung der einzelnen Handgriffe die notwendige Beachtung geschenkt werden müssen.

II. Rednerische Fixierung des Themas.

Um den zwei letzten in den Vorbemerkungen angeführten Kanones gerecht zu werden, wird jedem Prediger angeraten, als Thema einen passenden Schrifttext zu wählen, so daß für ihn als geistlichen Redner der Grundsatz gilt: Textwahl ist Themawahl. Für ihn ist darum der Vorspruch mehr als ein bloßes Motto, das der Arbeit vorgesetzt wird, bei ihm enthält der Text den kurzen Inhalt seiner Predigt. Dadurch wird bei entsprechender Ausführung die Predigt ganz von selbst von Schriftgehalt erfüllt sein und jene Vorzüge erhalten, auf die die Theoretiker immer wieder hinweisen, wenn sie den Prediger veranlassen wollen, von der Bibel den ausgiebigsten Gebrauch zu machen. Direkt aber ist davor zu warnen, das Thema von Sonntag zu Sonntag einzig nach der Perikope zu bestimmen.

Bei der Aufstellung des Themas für eine Rede, nicht für einen Vortrag, gehen der Profan- und geistliche Redner getrennte Wege. Der profane Redner, z. B. der Wahlredner, wird nicht zuerst den Stoff bestimmen, worüber er sprechen will, sondern das Ziel, das er mit seiner Rede erreichen muß, scharf ins Auge fassen und die Gründe aufsuchen, die seine Zuhörer zur Ausführung des Zieles bestimmen können. Ähnlich kann der Prediger in seltenen Fällen, wenn es sich um Programmreden wie bei Volksmissionen handelt, auch verfahren. Gewöhnlich aber – und das gilt für jene Herren, die jeden

Sonntag einer bestimmten Gemeinde die Frohbotschaft verkündigen müssen — wird der Verkündiger des Wortes Gottes, auch wenn er eine geistliche Rede hält, zuerst den Gegenstand bestimmen, worüber er zum Volke sprechen will. Der geistliche Redner ist nämlich sowohl in der Stoffwahl als auch in der Bestimmung des Predigtzweckes weit mehr gebunden als der profane Redner. Vom Herrn und seiner Kirche hat er die Befugnis zur öffentlichen Unterweisung erhalten und soll den Glauben und das Evangelium verkündigen, damit die Völker den wahren Gott erkennen und seinen Gesandten Jesum Christum, damit die Menschheit ein auf dem Gottmenschen errichteter Bau werde, damit sie vom Bösen abweiche und das Gute tue.

Wie aber die Logik den Gegenstand eines Traktates füglich in obiectum materiale et formale unterscheidet, und wie der Gymnasiast von seinem Professor angehalten wird, in dem ihm gestellten Aufsatzthema ständig die besondere Seite wie sie in der Überschrift festgestellt ist, zu beachten, ebenso wird der Redner, wenn er den Gegenstand seiner Predigt bestimmt, den Stoff im allgemeinen wählen und die besondere Rücksicht festlegen, unter der sein Stoff behandelt werden soll. Es sei der Text: Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum . . . (Joh. 3, 16). Hier ist das Materialobjekt die Liebe Gottes. Das Formalobjekt: Die Liebe Gottes in der Hingabe seines eingeborenen Sohnes für das Heil der Menschen.

Die angegebene Fixierung des Themas genügt für eine Abhandlung, ebenso für einen Vortrag, aber nicht für eine Rede.

Unter der künstlerisch schaffenden Hand des Dichters erfährt der gegebene Stoff eine solche Gestaltung, daß durch die Lesung des Gedichtes ästhetischer Genuß hervorgerufen wird. Ähnlich wird auch der Redner das Material in der Weise formen müssen, daß in dem Hörer unwillkürlich die Strebekraft angeregt und dieser bestimmt wird, mit Entschlossenheit das Gute zu verfolgen. Alle Homileten sind darum einstimmig in der Behauptung, daß es für den Redner eine unabweisbare Notwendigkeit sei, sich ein bestimmtes Ziel vorzustecken, das er mit seinen Worten zu erreichen wünscht. Weil diese Vorschrift meistens vernachlässigt wird, tragen auch die Leistungen auf der Kanzel so wenig das Gepräge einer Rede. Es wird vielfach über ein religiöses Thema gesprochen, ohne sich genau zu fragen: was willst du bei deinen Zuhörern erreichen.

Als Spezialzweck, den der Prediger bei den Gläubigen mit seinen Ausführungen erreichen will, möge er jenen nehmen, den ihm der gewählte Text nahelegt. Dadurch erhält seine Predigt noch mehr Schriftgehalt und sie wird tief religiös. Ist der gewählte Vorspruch ein textus historicus, so liegt die zu erzielende Frucht oft in ihm enthalten, z. B.: Deus angelis suis non pepercit (2. Petr. 2). Ziel: Furcht Gottes. Drückt der Text eine Lehre aus, ist es ein textus dogmaticus, so wird er einen praktischen oder spekulativen Lehrpunkt enthalten. Ist es ein textus practice dogmaticus, so ist der Zweck im Schriftwort enthalten; z. B.: Attendite a falsis prophetis (Mt. 7, 15), haben wir einen textus speculative dogmaticus, so wird leicht irgendein praktischer Zweck gefolgert werden können; z. B.: Statutum est hominibus semel mori (Hebr. 9). Zweck: Demütige Unterwerfung unter Gottes Willen, oder ständige Bereitschaft zum Tode, oder Furcht vor der ewigen Vergeltung, ganz wie es dem Prediger beliebt.

Innig mit der Zweckbestimmung ist die folgende Frage verbunden: Wie werde ich den Zweck erreichen? Der Redner wird überlegen müssen, wie er den im Thema gegebenen Stoff künstlerisch gestalten müsse, um seinen Zweck zu erreichen. Auch der Maler wird nicht mit jeder Farbenmischung zufrieden sein. Diese Frage ist so selbstverständlich, daß man sich darüber wundern muß, wie sie in der Praxis so wenig gestellt wird und die Folge davon ist Kraft- und Saftlosigkeit der Predigt.

Das Mittel, mit dem der Redner arbeiten muß, sind die Motive. Der Profanredner nimmt zwei oder drei Motive, die ihm gut scheinen oder brauchbar sind. Der geistliche Redner aber wird die Beweggründe aus dem Stoff nehmen müssen, den das Thema bietet, oder speziell nach dieser Anleitung aus dem gewählten Text. Ein Motiv, gut ausgeführt, genügt aber für die Zeit einer Pfarrpredigt. Beispiel. Text: Vos estis sal terrae (Mt. 5, 13). Zweck der Rede: Bewähret euch im Leben als ein Salz, das die sittliche Fäulnis hindert und den christlichen Geist konserviert. Motiv: Denn schalgewordenes Salz ist unbrauchbar, also auch ihr als Christen wäret unnütz (Mt. 5, 13). Nimmt man das Motiv zum Handeln aus dem Text, so hat dies den großen Vorteil, daß es sofort eine ganz bestimmte Fassung erhält.

Nach Erledigung dieser Vorfragen kann der Hauptsatz aufgestellt werden. Die Rhetoriker definieren ihn als jenen Satz, in dem der Redner das ausspricht, wovon er die Hörer überzeugen will. Danach ist die Propositio identisch mit dem Thema. Ein guter Redner wird aber den Hauptsatz nie abstrakt aussprechen, sondern möglichst konkret und faßbar, wie es die Gewohnheit Segneris ist. Beispiel. Text: „Gegen den Allmächtigen hat er sich empört" (Job 15, 25). Hauptsatz: . . . wenn ihr mit mir betrachtet, wie wahrhaft unvernünftig jeder Sünder sei, der sich sogar erdreistet, gegen Gott sich aufzulehnen (Segneri). Eine gute Propositio ergibt sich meistens mühelos aus der Verbindung des Themas mit dem Motiv.

Zusammenfassung: Bei rednerischer Fixierung eines Themas hat der Redner folgendes zu beachten: Den Text wählen, aus ihm heraus Material- und Formalobjekt bestimmen, im Anschluß an den Text den Predigtzweck und das Motiv festlegen und schließlich den Hauptsatz aufstellen. Beispiel. (Die termini technici sind aus Kleutgen.)

Textus: Beati qui esuriunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur (Mt. 5). [Textus speculative dogmaticus.]

Materia: Die Gerechtigkeit im biblischen Vollsinne.

Quaestio: Das ungestillte Verlangen nach dieser Gerechtigkeit.

Finis: Habet ein brennendes und nicht zu stillendes Verlangen nach der Gerechtigkeit.

Status: Denn, habt ihr ein solches Verlangen, so werdet ihr gesättigt werden, d. h. in den Zustand vollen Glücklichseins kommen schon hier auf Erden und später im Himmel.

Propositio: Wollt ihr glücklich sein, und das ist euer ständiges, rastloses Streben, dann hungert und dürstet nach Gerechtigkeit.

III. Anlage der Einleitung.

Ohne auf die Quellen und Gesetze für das Proömium einzugehen, wie sie in jedem rhetorischen Handbuch aufgezählt werden, werde ich kurz angeben, wie der Prediger am leichtesten eine gefällige Einleitung anfertigen kann.

Dabei wird er am besten wiederum vom gewählten Text ausgehen. Spontan wird der Prediger das Richtige finden, wenn er intendiert, mit der Einleitung seine Zuhörer in jene Verfassung zu bringen, die er selbst bei sich in der Betrachtung durch die compositio loci (erste Vorübung) erreichen will. Es kann darum der Prediger, wenn der Text keiner Erklärung bedarf, oft von der Zeit ausgehen, in der der Ausspruch getan oder in die die geschichtliche Tatsache fällt, oder er kann die Örtlichkeit zeichnen, wie es sich bei vielen Sprüchen aus dem Evangelium von selbst nahelegt, oder er muß den Zusammenhang darlegen, in dem der betreffende Text steht. Oft aber wird die Einleitung mit der homiletischen Exegese des Vorspruches ausgefüllt werden müssen, und sie hat dann denselben Wert wie in der profanen Beredsamkeit die narratio (expositio facti) oder wie bei der Betrachtung die „Übung des Gedächtnisses", die eingefügt ist, damit der Betrachtende erkenne, welches der Sinn des Textes sei und welches nicht. Beispiel. Text: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt (Mt. 5). In der Einleitung wird der Prediger erklären, was man unter einem reinen Herzen versteht und im Hauptteil der Rede das Motiv der Gottschauung kräftig und wirkungsvoll ausführen.

Zusammenfassung. Die Einleitung wird für gewöhnlich zwei Teile umfassen: die Erklärung des Textes und Aufstellung des Themas (Propositio), denen oft irgendein Ausgangsgedanke vorausgeschickt wird. Also 1. Ausgangsgedanke, 2. Explicatio textus im weiteren Sinne, 3. Propositio.

IV. Die Gestaltung der eigentlichen Rede.

Zweck des zweiten Hauptteiles der Rede besteht nur in der rednerischen Entfaltung des Motivs (status), wie es bei Bestimmung des Themas festgelegt worden ist, damit der Wille das Gute (finis orationis) wirksam umfasse. Wird das Motiv in Satzform gefaßt, haben wir den Motivsatz.

Den schematischen Grundriß der eigentlichen Rede werden die einzelnen Teile eines Beweises bilden. Der Motivsatz übernimmt dann die Stelle der Prämisse (oder -en), der Zwecksatz die Stelle der conclusio. Oft wird der Motivsatz einen so einfachen Inhalt haben, daß er keiner weiteren Begründung bedarf, sondern nur rhetorisch ausgeführt zu werden braucht, dann ist das Schema der Rede jene Beweisform, die die Logik Enthymema nennt. Bedarf aber der Motivsatz noch der Begründung, wenn nämlich das Ziel der Rede nicht unmittelbar aus dem Motiv gefolgert werden kann, so muß noch ein Obersatz angewandt werden, und das Schema der Rede ist das des nackten Syllogismus. Beispiel. Text: „Vos estis lux mundi" (Mt. 5). Motivsatz (status) Non accendunt lucernam . . . also zur Natur des Lichtes gehört es, daß es leuchte. Zwecksatz (finis) Bewähret euch im Leben als Lichter inmitten einer verkehrten Welt! Diesen Zwecksatz erhalte ich aber aus dem Motivsatz nur durch Schlußverfahren, indem nachgewiesen wird, daß die Zuhörer in der Tat ein Licht der Welt sind. Das Schema der eigentlichen Rede wird also das syllogistische sein:

Praemissae: | 1. Ihr seid das Licht der Welt (Obersatz).
| 2. Nun aber gehört es zur Natur des Lichtes, daß es leuchte (Motivsatz).

Conclusio: 3. Also müßt auch ihr euer Licht leuchten lassen (Zwecksatz).

Die einzelnen Sätze des Schemas sind aber nichts anderes als leere Behauptungen. In der lichtvollen, packenden Ausführung liegt der Sieg des Redners. Der Wille als blinde Kraft läßt sich von der Erkenntnis leiten, noch mehr von der Stimmung, in der sich der Mensch befindet. Der Redner wird sich darum bemühen müssen, die einzelnen Sätze des Schemas klar und überzeugend für den Verstand darzulegen, und zu gleicher Zeit die Ausführung so anlegen, das die Phantasie angeregt und besonders das sinnliche Begehrungsvermögen, die Affekte, unwillkürlich miterregt und auf den Gegenstand gerichtet werden.

Der profane Redner wird seiner Aufgabe genügen und seinen Zweck erreichen, wenn er die einzelnen Sätze des Schemas mit kräftigen Gründen belegt, wozu die Erfahrungsbeweise am dienlichsten sind (Induktionsbeweise). Der geistliche Redner hat mehr zu leisten. Mit eigentlichen Beweisen im Sinne der Logik kann er schlecht operieren. Er ist an erster Stelle Lehrer, ein doctor gentium. Seine Aufgabe besteht darin, nachzuweisen, daß die Behauptungen Forderungen der christlichen Lehre und in den Glaubensquellen enthalten sind; dann muß er mit der Verkündigung des Wortes Gottes Glaubensleben wecken wollen und dahin streben, daß sich der sinnliche Mensch mit all seinen Rücksichten und Vorurteilen unter das Joch Christi beuge. Dazu handelt es sich bei der Predigt um geistige nicht sinnliche Wahrheiten. Aus all dem ergibt sich, daß vom geistlichen Redner viel mehr oratorisches Talent gefordert wird als vom profanen Redner. Der Prediger wird mit allen Fähigkeiten, die ihm Natur, Gnade und persönlicher Fleiß gegeben haben, dahin streben müssen, die einzelnen Sätze des Predigtschemas eindringlich darzustellen, so daß die Darstellung geeignet ist, freie, dauernde Willensentschlüsse wachzurufen.

Wie vollführt das der geistliche Redner, oder wie muß der Prediger das Motiv ausführen, um bei seinen Hörern die Erreichung des Predigtzweckes sicher zu stellen?

Ähnlich wie der Profanredner muß auch der Prediger die einzelnen Sätze des Redeschemas beweisen. Hier muß der Terminus beweisen, natürlich wiederum in dem weiteren Sinne genommen werden, wie es eben erklärt wurde (Docete omnes). Eine bestimmte Methode für die Anlage der Beweise kann kaum gegeben werden, da der zu entfaltende Stoff die größte Verschiedenheit aufweist. Übrigens gehören hierher alle jene Regeln und Anweisungen, die sich in den Aufsatzbüchern und der Rhetorik bei der Entwicklung des Stoffes finden. Einige kleine Mittel will ich versuchen anzuführen. Zunächst die eigentliche rednerische Beweisführung. Diese besteht aus folgenden Teilen: a) aus der konkret gefaßten Behauptung (thesis), b) dem Hauptbeweisgrunde (argumentum), c) der ausführlichen Darlegung und Bekräftigung des Beweisgrundes (declaratio), d) der Erweiterung und Ausschmückung (illustratio), e) Zusammenfassung des Gesagten in einem Schlußsatz (conclusio et amplificatio). Beispiel. Auszuführen sei der Obersatz des eben angeführten Beispiels: „Ihr seid das Licht der Welt“. Nach Aufstellung der These – in rhetorischer Form nicht wissenschaftlich-abstrakt – wird sie durch homiletische Exegese des Textes bewiesen. Es wird gezeigt, wie Christus ein Licht der Welt geworden ist, nachdem die Propheten ihn als Licht verkündigt hatten; wie er ein Licht geworden ist durch die Verkündigung der wahren Lehre und sein tugendhaftes Leben.

Die Gläubigen partizipieren an diesem Lichte. Sie sollen die einmal gewonnene Wahrheit festhalten und wie Lichter inmitten einer verkehrten Welt leuchten (Phil. 2, 15). [Argumentum et declaratio.] Illustriert wird die gegebene Belehrung durch Vorlegung moderner Irrtümer, die kommen und vergehen, aber das von Christus angezündete Licht der Wahrheit nicht auslöschen können (illustratio). Alles das wird unter lebhaften Affekten der Freude und Bewunderung noch einmal im Schlußsatz zusammengefaßt (conclusio et amplificatio).

Ein anderes Mittel die Sätze des Schemas auszuführen, sei es um in die Gewißheit des Geheimnisses oder der offenbarten Wahrheit tiefer einzudringen, sei es um die Wichtigkeit und den Wert der Wahrheit lebhafter zu erfassen, besteht in der Anwendung der Chrie, wie man sie als Tertianer gelernt und geübt hat oder auch in Benutzung jener Teile, die in folgendem Vers ausgesprochen sind: auctores, ratio, paritas, exempla, sequelae.

Von Punkten, von einer Division oder Partition war bisheran noch nicht die Rede. Wir bedürfen dieser auch nicht. Punkte sind der Klarheit wegen notwendig für einen Vortrag, aber für eine Rede wird nur Ordnung verlangt und zwar psychologische, nicht logische. Ist das Schema ein syllogistisches, so müssen zwei Sätze bewiesen und erläutert werden, bildet aber ein Enthymema den Grundriß der Rede, so haben wir nur einen Satz näher darzulegen, der allerdings öfter, um ihn nach seinem ganzen Inhalt zu erklären, in mehrere Teile zerlegt werden muß, mögen diese Teile vom Subjekt oder Prädikat ausgehen. Beispiel. Text: „Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Land besitzen." Schema: (Enthymema) Die Sanftmütigen werden das Land besitzen, also übet euch in der Sanftmut. Die Entfaltung des Motivsatzes wird zeigen, daß die Sanftmütigen das Land besitzen werden, a) das Land des übernatürlichen Glückes, des eigenen Menschenherzens, b) das Land der übernatürlichen Seligkeit in Gnade und Glorie. Beide Teile sind dann, eventuell nach der eben genannten Methode, zu entfalten.

Das Resultat der eigentlichen Rede wird sein, daß die Zuhörer vom Bestande des Motivsatzes überzeugt und durch unwillkürliche Affekte für die Sache eingenommen sind. Jetzt gilt es nur noch den Willensentschluß herbeizuführen.

Zusammenfassung. Die eigentliche Rede hat die Aufgabe, den Hörer für den Willensentschluß, das Ziel der Rede, vorzubereiten. Das Schema dieses Hauptteiles bildet die Prämisse eines Beweises. Oft muß der Motivsatz noch durch einen anderen Grund gestützt werden, und so ergibt sich ein doppeltes Schema: das enthymematische und das syllogistische. Jene Sätze, die die Prämissen des Beweises bilden, müssen dann in rednerischer, nicht abhandelnder Form entfaltet werden.

V. Anlage des Schlusses.

Mit diesem Teile will der Redner die Willensburg erobern. Ist sie im vorhergehenden Hauptteil unterminiert worden, so legt der Redner jetzt den Zündstoff hinein, wodurch das Mauerwerk auseinandergerissen wird. Wie erreicht er das? Bisheran hat er nur die Prämissen seines rednerischen Schemas bewiesen, aber noch nicht den Schluß gezogen. Jetzt legt er den Schlußsatz als notwendiges Ergebnis der Rede vor, also das Ziel, das er schon bei Feststellung des Themas aufgestellt hat. — Mit der einfachen Angabe

des Resultates darf sich der Prediger nicht zufrieden geben. Er wird den Predigtzweck auch durch das praktische Leben illustrieren, er wird zeigen, wie der intendierte Vorsatz im Leben geübt werden muß, welche Hindernisse wegzuräumen, welche Mittel anzuwenden sind. — Schließlich wird er heftige Affekte erwecken. Um den Sieg voll zu machen, geben die Homileten als Mittel an, daß man mehrere Affekte, die sich entsprechen, miteinander vermische. Dies erreicht der Prediger, wenn er das Thema mit Reflexion an die Zuhörer wiederholt, dann kurz die Beweise mit neuer Energie ins Gedächtnis zurückruft und Affekte erweckt, wie sie entstehen aus der Betrachtung der Vergangenheit: Dank, Scham, Schmerz, Anklage seiner selbst, Bitte um Verzeihung — oder aus Entschlüssen für die Zukunft: Darbietung der Vorsätze, Abweisen von Entschuldigungen, Ablehnung von Einwürfen, mutiges Ankämpfen gegen Hindernisse, — schließlich aus Bitten für die Gegenwart: alle Arten von Beschwörungen und Kolloquien, die beseelt sein müssen durch Gründe. Solche Gründe kann man nehmen von der göttlichen Person, ihren Vollkommenheiten, von der Person des Herrn, der Mutter Gottes, von seiner eigenen Person, indem man das eigene Elend, sein Streben und die Gefahren erwähnt. Dies ist ein leichtes Verfahren, ohne Kenntnis zu haben von der Natur der einzelnen Affekte, noch von der Art, wie sie erregt werden müssen, einen kraftvollen, rhetorischen Schluß anzufertigen.

Zusammenfassung. Da in der Peroratio der Sieg über den Willen des Hörers erreicht werden soll, umfaßt sie folgende Teile: a) Folgern des Schlußsatzes (finis), b) Angabe, wie er ausgeführt werden soll, eventuell illustriert durch ein Beispiel (praxis), c) Erweckung der Affekte (motus): α) repete thema, β) repete argumentum cum nova energia, γ) reflecte animum ad affectum. — Irrig wäre es, nun annehmen zu wollen, als ob die praktischen Momente, die Anwendung der Wahrheit auf das Leben nur im Schluß ihre Stelle finden dürften. Im Laufe der Rede sind konkrete Fälle als Illustrationsmittel oft einzufügen, um so die ganze Predigt recht praktisch zu gestalten.

* * *

Die angegebene Art, eine Predigt auszuarbeiten, ist aufgebaut auf logisch-psychologischer Grundlage. Diese Methode hat sich in der Praxis bewährt, und wer sie anwendet, wird bald ihren wirkungsvollen Einfluß erfahren. — Noch einmal. Hier ist nur von dem Aufbau der Rede gesprochen; die Anlage des Vortrages folgt in mehreren Punkten anderen Gesetzen.



Zur Urgeschichte der Chrysostomosliturgie.

Von Dr. Anton Baumstark, Achern (Baden).

Neben dem römischen Ordo und Canon missae ist die dem hl. Johannes Chrysostomos als Verfasser zugeschriebene Liturgie Konstantinopels das weiteſt verbreitete Formular der eucharistischen Opferfeier. Von wenigen Tagen des Kirchenjahres abgesehen in der gesamten vielfach gespaltenen „orthodoxen" Christenheit des Ostens zur Alleinherrschaft gelangt, erfreut sie sich einer gleichen Stellung auch auf katholischer Seite bei den letzten Resten des alten italo-griechischen Kirchentums, den Melkiten, Ruthenen und dem vorerst noch kleinen Häuflein unierter Bulgaren und Russen. Die Frage nach ihrer Urgeschichte dürfte daher immerhin einem allgemeineren Interesse namentlich in einer Zeit begegnen, in welcher politische Ereignisse von einer noch immer unabsehbaren Tragweite die Aufmerksamkeit weitester Kreise nach dem Balkan gelenkt haben.

Den ältesten erhaltenen Text der späterhin unter dem Titel der *Θεία λειτουργία τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου* vereinigten priesterlichen Meßgebete enthält die heute im Vatikan befindliche Handschrift Barberini III, 55. Es ist ein Text, wie er anscheinend zwischen den Jahren 788 und 797 im Gebrauche war.[1] Daß man zu dieser Zeit schon von einer einheitlichen Chrysostomosliturgie gesprochen habe, ergibt sich aus der unschätzbaren Handschrift mindestens nicht mit Sicherheit. Dieselbe bietet nämlich in getrennter Überlieferung die dem abendländischen Canon missae entsprechenden sog. Anaphoren und die als Nr. 1–27 durchnumerierten außeranaphorischen, mit denjenigen des Ordo missae zu vergleichenden Gebete der drei byzantinischen Liturgien der Folgezeit: des hl. Basileios, des hl. Chrysostomos und der Präsanktifikaten.[2] Es werden nun nur zwei Stücke dieser letzteren Gebetesammlung, ihre Nummern 20 und 23, ein Gebet zur Segnung der vor dem heiligen Opfer zu entlassenden Katechumenen und ein Opferungsgebet nach Niederlegung von Brot und Kelch auf den Altar, die in der späteren „Chrysostomos"-Liturgie wiederkehren, ausdrücklich dem großen Goldmund als Autor beigelegt.[3] Man hat aus dieser Sachlage den in der Tat zweifellos zulässigen Schluß gezogen, daß ursprünglich bloß diese beiden Einzelgebete – mit wieviel Recht oder Unrecht auch immer – unter seinem Namen gegangen seien und erst das 9. Jahrhundert mit demselben auch die neben derjenigen des hl. Basileios stehende kürzere byzantinische Anaphora in Zusammenhang gebracht habe.[4] Ich halte allerdings eine wesentlich andere Erklärung des Befundes für ebenso angängig. Es könnte nämlich die in

[1] Vgl. Brightman, Liturgies Eastern and Western. Oxford 1896, S. LXXXIX. Ebenda S. 309–344 findet man, parallel neben denjenigen der Basileiosliturgie gesetzt, den von jener Handschrift gebotenen Text der Chrysostomosliturgie.

[2] Vgl. über diese Anordnung der Textstücke Pl. de Meester, *ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ*. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV° cententario della sua morte, Rom 1908, S. 277 in der grundlegenden Untersuchung über Les origines et les développements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome.

[3] Brightman a. a. O. S. 315 Z. 10 f.: *Εὐχὴ κατηχουμένων πρὸ τῆς ἁγίας ἀναφορᾶς, τοῦ Χρυσοστόμου*, S. 319 Z. 1 f.: *Εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου* usw.

[4] So Schermann an der sofort zu zitierenden Stelle S. 201.

der Barberini-Handschrift vollzogene reinliche Scheidung anaphorischer und außeranaphorischer Gebetstexte sehr wohl eine erst sekundäre sein und der Redaktor der voranaphorischen Gebetesammlung von einem bereits unter dem Namen des Chrysostomos gehenden Volltext der Liturgie abhängig sein, der außer der Anaphora nur erst die beiden Gebete über die Katechumenen und zur Gabendarbringung enthalten hätte. Es würden in diesem Falle lediglich die übrigen außeranaphorischen Gebete der späteren *λειτουργία τοῦ Χρυσοστόμου* als jüngere Erweiterungen eines älteren Kernes erweisen.

Aber selbst wenn die Dinge so liegen sollten, würde für die Glaubwürdigkeit der alsdann schon für das 8. Jahrhundert zu unterstellenden Zuweisung der Kurzgestalt des byzantinischen Meßformulars an Chrysostomos zweifellos jedes vertrauenswürdige äußere Zeugnis fehlen,[1] und auch daß bei Armeniern, monophysitischen Syrern und Abessiniern für ganz andere eucharistische Formulare gleichfalls Johannes Chrysostomos als Verfasser genannt wird,[2] genügt nicht, um in Verbindung mit der griechischen Tradition mindestens soviel zu erhärten, daß der Heilige wenigstens irgendwelche Verdienste auf liturgischem Gebiete sich erworben habe. Man wird versuchen müssen, die Vorgeschichte des unter seinem Namen stehenden byzantinischen Formulars ganz unabhängig von dieser Etikettierung aufzuhellen und erst an einem allenfallsigen positiven Ergebnis eines solchen Versuches Wert oder Unwert der „Überlieferung" von Chrysostomos als Verfasser irgendeiner oder speziell dieser eucharistischen Liturgie zu bemessen haben.

Nun habe ich in der anläßlich des fünfzehnten Zentenariums seines Todes zur Ehre des Heiligen erschienenen römischen Festschrift[3] den Nachweis dafür angetreten, daß in der von den syrischen Nestorianern gebrauchten Liturgie „des Nestorios" die syrische Übersetzung einer griechischen Anaphora vorliegt, aus welcher diejenige der byzantinischen Chrysostomosliturgie durch Kürzung entstanden sei, und an diese, wie ich glaube, sichere Erkenntnis eine Reihe — nachdrücklich als solche gekennzeichneter — bloßer Vermutungen über Alter und Autor der letzteren und einige verwandte Probleme orientalischer Liturgiegeschichte angeknüpft. Meine dortigen Ausführungen bezw. ein auf dieselben gegründeten Versuch der Rekonstruktion des griechischen Urtextes der Nestoriosliturgie hat neuerdings ein mir von den unvergeßlichen Tagen gleichzeitigen römischen Studienaufenthaltes her persönlich befreundeter Gelehrter, Herr Professor Th. Schermann in München, an weit-

[1] Denn der unter dem Namen des hl. Proklos von Konstantinopel gehende Traktat *περὶ παραδόσεως τῆς θείας λειτουργίας* (Migne, P. Gr. LXV Sp. 849—852) ist unstreitig als pseudonym preiszugeben.

[2] Über zwei syrisch-jakobitische und eine abessinische Chrysostomos-Anaphora vgl. meine Angaben *ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ* S. 773—776. Die letztere ist, was ich dort übersah, ins Deutsche übersetzt von A. Schulte im „Katholik". Jahrgang 1888. I S. 417—425. Vgl. nunmehr auch Schermann, Ägypt. Abendmahlsliturgie des ersten Jahrtausends, Paderborn 1912, S. 184—187. Die eigentümlichen armenischen Stücke unter dem Namen des Goldmundes sind von G. Aucher *ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ* S. 399—404 ins Italienische übersetzt.

[3] „Die Chrysostomosliturgie und die syrische Liturgie des Nestorios." *ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ* S. 771—857. Im Anschluß an die dort Wort für Wort durchgeführte Vergleichung des syrischen Liturgiedenkmals mit dem Sprachschatze griechischer Liturgie habe ich sodann eine Rekonstruktion des griechischen Originals versucht in meiner Arbeit über „Die konstantinopolitanische Meßliturgie vor dem IX. Jahrhundert" (Lietzmanns Kleine Texte Nr. 35), Bonn 1909.

hin sichtbarer Stelle — im V. Band der Neubearbeitung der Kemptener „Bibliothek der Kirchenväter" S. 199 f. — zum Gegenstand einer scharfen Kritik gemacht, deren Ton ich wohl nicht mit Unrecht als einen verletzenden empfinden dürfte. Indem ich es im folgenden unternehme, diese Kritik mit strengster sachlicher Ruhe zu widerlegen, stelle ich von vornherein fest, daß es sich bei dem Verhältnis des griechischen und des syrischen liturgischen Textes bezw. bei Herkunft und Alter des letzteren um zwei an sich durchaus selbständige und getrennt voneinander zu behandelnde Probleme handelt. Der von mir behauptete Zusammenhang der Chrysostomosliturgie (im folgenden = C) mit einer griechischen Vorlage der Nestoriosliturgie (= N) muß sich erweisen lassen durchaus unabhängig von der Frage eines Zusammenhangs jener Vorlage mit dem Häresiarchen des 5. Jahrhunderts, und für einen solchen Zusammenhang wiederum darf das, wie auch immer beschaffene, Verhältnis der beiden Texte zueinander schon deshalb nicht als Beweis angerufen werden, weil die Chrysostomosliturgie vorerst eine nicht zeitlich fixierbare Größe darstellt.

1. Schermann ist auf den eigentlich springenden Punkt der nahen textlichen Verwandtschaft von C und N und auf die Frage, wie diese Erscheinung zu erklären sein soll, mit keinem Worte eingegangen. Er hat es auch unterlassen seine Leser genau darüber zu unterrichten, in welchem Maß von mir nur das Verhältnis: „C = eine gekürzte Redaktion von N" behauptet wird. Es könnte nach seinen ebenso kurzen, als heftigen Bemerkungen den Anschein haben, als werde jenes Verhältnis von mir auf die beiden Texte in ihrem vollen Umfang ausgedehnt. Eine derartige handgreifliche Torheit hat mir aber selbstverständlich durchaus ferne gelegen.

In der vorliegenden syrischen Gestalt ist N ein nach dem Modell der nestorianischen Normalliturgie „der hl. Apostel Mar(j) und Addai"[1] aufgebautes, also zweifellos nicht schlankweg aus dem Griechischen übersetztes Gebilde. Dieses Gebilde enthält ebenso zweifellos einzelne Gebete, die mit C nicht die leiseste Berührung aufweisen, sondern sich deutlich als syrische Originale zu erkennen geben. Anderseits findet keines der außeranaphorischen Gebete von C ein textlich verwandtes Seitenstück in N. Es kann sich also nur darum handeln, daß den von mannigfachen jüngeren Zutaten umrankten Kern von N die syrische Übersetzung einer älteren Textgestalt der Anaphora von C bildet. Und selbst hier ist sofort zu konstatieren, daß ein wesentlicher Unterschied bezüglich des ersten und des zweiten Teiles der Anaphora besteht. Was nämlich den letzteren anlangt, so muß mit einem auf dem syrischen Boden erfolgten sehr tiefgehenden redaktionellen Eingriff gerechnet werden, weil N im Gegensatz zu schlechthin allen griechischen Liturgieformularen die bodenständig mesopotamischer Liturgie eigentümliche Stellung der Epiklese erst hinter dem großen Fürbittengebet aufweist. Es müßten also mindestens diese beiden Stücke des zugrundeliegenden griechischen Textes ihren Platz vertauscht haben. Ich will sogar unumwunden zugeben, daß im Zusammenhang mit dem fraglichen redaktionellen Eingriff der ursprüngliche Bestand des Textes schwerer beschädigt worden sein mag, als ich es früher annahm, daß mithin mein Versuch, auch für diese Partie das griechische Original wiederzugewinnen, immerhin als gewagt erscheinen kann. Denn es ist jedenfalls in hohem

[1] Bei Brightman S. 245—305.

Grade beachtenswert, wie ungleich seltener hier die wörtlichen Übereinstimmungen zwischen N und C sind als in den von der Umstellung der Epiklese nicht berührten vorangehenden Stücken der Anaphora.

Daß aber in diesen zwischen den beiden Liturgiedenkmälern ein Verhältnis besteht, das sie — eben für diese und vielleicht nur für diese Partie — lediglich als zwei verschiedene Rezensionen eines und desselben Formulares erscheinen läßt, ist eine Tatsache, die durch Verschweigen nicht aus der Welt geschafft wird, sondern gebieterisch eine Erklärung heischt. Es handelt sich hier aber um nicht weniger als das ganze durch das Trishagion geteilte eucharistische Dankgebet, den Einsetzungsbericht und die Anamnese, d. h. an Abendländischem gemessen um die Seitenstücke zur Präfation, den gallisch-spanischen Orationen Post Sanctus, dem Qui pridie und Unde et memores des römischen Meßkanons. Um dem Leser ein selbständiges Urteil zu ermöglichen, muß ich mir erlauben, nochmals neben meine lateinische Übersetzung des syrischen Textes[1] den griechischen zu setzen. In einer dritten Kolumne füge ich, wo C versagt, die Parallelen zu N an, welche auch die griechische Basileiosliturgie (= B) aufweist. Durch Unterstreichung mit geraden Linien werden die N und C, durch solche mit Schlangenlinien die N und B gemeinsamen Textelemente für das Auge hervorgehoben.

N	C[2]	B
Domine, Deus fortis, essentia sempiterne, Pater omnipotens, qui continuo et semper es et es idem atque idem, dignum et decens et iustum est nos te confiteri et adorare et glorificare et exaltare omni tempore et omni hora. Tu enim es Deus verus incomprehensibilis et ineffabilis et inexplicabilis et invisibilis et incompositus et impassibilis et immortalis et cogitatione et intellectu omnium factorum altior et excelsior, qui omni loco es,	Ἄξιον καὶ δίκαιον σὲ ὑμνεῖν, σοὶ εὐχαριστεῖν ἐν παντὶ τόπῳ τῆς δυναστείας σου· σὺ γὰρ εἶ θεὸς ἀνέκφραστος, ἀπερινόητος, ἀόρατος, ἀκατάληπτος, ἀεὶ ὤν, ὡσαύτως ὤν, σὺ καὶ ὁ μονογενής σου Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον.	Ὁ ὤν, δέσποτα, Κύριε Θεέ, Πατὴρ παντοκράτωρ — — —[3]

[1] Näher gelegen hätte wohl ein Vergleich meiner griechischen Textesrekonstruktion mit C. Ich verzichte auf einen solchen aber Schermann gegenüber, weil dieser jene Rekonstruktion als ein bloßes „Trugbild" bezeichnet. Dieselbe ist allerdings gewiß um nichts kühner als die gleich zwei verschiedenen Rekonstruktionsversuche des griechischen Originals, die er selbst „Ägypt. Abendmahlsliturgien" S. 17—20 bezw. S. 28 ff. für das eucharistische Dankgebet der sog. Ägypt. Kirchenordnung bietet. — Durchaus unzuverlässig ist die lateinische Übersetzung von N bei Renaudot Liturgiarum orientalium collectio. Frankfurter Neudruck II S. 620—632.

[2] Brightman S. 321—329 rechte Kolumne.

[3] Ebenda S. 321 Z. 28 f.

tu et Filius tuus unigenitus et Spiritus tuus sanctus. Tu, Domine, da nobis, ut ore aperto loquamur ad offerendum tibi corde contrito et spiritu humili fructus spirituales labiorum nostrorum, ministerium rationale. Tu enim es Deus noster et Pater regis nostri et salvatoris nostri Iesu Christi, spei nostrae, in quo absconditi sunt omnes thesauri scientiae et sapientiae et per eum accepimus scientiam Spiritus sancti, Spiritus veritatis, qui a te, Pater, procedit et natura arcana divinitatis tuae est, per quem omnes naturae rationales, visibiles et invisibiles, confortantur et sanctificantur et absolutae et perfectae redduntur et tibi et Filio tuo unigenito et Spiritui sancto continuam glorificationem absque silentio omni tempore emittunt, quoniam omnia tibi subdita sunt. Tu enim ex nihilo ad exsistendum nos adduxisti et nos constituisti. Cum autem offendissemus et cecidissemus et deperissemus, denuo nos innovasti et erexisti neque desiisti omnia erga nos diligenter facere, donec ad coelum nos eveheres et regnum futurum nobis pro tua clementia dares. Et propter omnia bona,

— — — *σοὶ προσφέρειν ἐν καρδίᾳ συντετριμμένῃ καὶ πνεύματι ταπεινώσεως τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν ἡμῶν.* — — —[1]

— — — *ὁ πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ σωτῆρος, τῆς ἐλπίδος ἡμῶν* — — —[2]

— — — *παρ᾽ οὗ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐξεφάνη, τὸ τῆς ἀληθείας Πνεῦμα* — — —[3]

— — — *παρ᾽ οὗ πᾶσα κτίσις λογική τε καὶ νοερὰ δυναμουμένη σοὶ λατρεύει καὶ τὴν ἀΐδιον ἀναπέμπει δοξολογίαν, ὅτι τὰ σύμπαντα δοῦλα σά.* — — —[4]

Σὺ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς παρήγαγες καὶ παραπεσόντας ἀνέστησας πάλιν καὶ οὐκ ἀπέστης πάντα ποιῶν, ἕως ἡμᾶς εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνήγαγες καὶ τὴν βασιλείαν ἐχαρίσω τὴν μέλλουσαν. Ὑπὲρ τούτων ἁπάντων εὐχαριστοῦμέν σοι καὶ τῷ μονογενεῖ σου Υἱῷ καὶ τῷ Πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ, ὑπὲρ πάντων ὧν

[1] Ebenda S. 322 Z. 7–10.
[2] Ebenda S. 322 Z. 24–27.
[3] Ebenda S. 323 Z. 3 ff.
[4] Ebenda S. 323 Z. 9–14.

quibus nos affecisti, quae novimus et quae ignoramus, aperta et occulta, tibi confitemur. Et propter hoc ministerium tibi confitemur et supplicamus tibi, ut illud de manibus nostris accipias. Quis enim valeat loqui de mirabilibus fortitudinis tuae et auditas facere omnes laudes tuas? Quoniam etiamsi omnes creaturae unum os et una lingua fierent, non satis valerent ad enarrandam maiestatem tuam, quamvis coram Trinitate tua adstent mille milia et myrias myriadum angelorum et archangelorum et omnes una aeque volent et alas moveant neque sileant, sed continuo voce alta absque silentio glorificationem concinant et iubilent et alter ad alterum clament et dicant:

Trishagion.

Et cum his virtutibus caelestibus nos quoque, Domine bone et Pater misericors, clamamus et dicimus: Sanctus es re vera et gloriosus es profecto et exaltatus et omnibus excelsior, qui adoratores tuos terrestres dignos reddidisti, qui glorificatoribus tuis caelestibus similes fierent. Sanctus est autem etiam Filius tuus unigenitus, Dominus noster Iesus Christus, cum Spiritu sancto, qui eadem atque tu natura et factor omnium

ἴσμεν καὶ ὧν οὐκ ἴσμεν, τῶν φανερῶν καὶ ἀφανῶν εὐεργεσιῶν σου τῶν εἰς ἡμᾶς γεγενημένων· εὐχαριστοῦμέν σοι καὶ ὑπὲρ τῆς λειτουργίας ταύτης, ἣν ἐκ τῶν χειρῶν ἡμῶν δέξασθαι καταξίωσον.

Καίτοι σοὶ παρειστήκεισαν χιλιάδες ἀρχαγγέλων καὶ μυριάδες ἀγγέλων, τὰ χερουβεὶμ καὶ τὰ σεραφεὶμ ἑξαπτέρυγα, πολυόμματα, μετάρσια, πτερωτά, τὸν ἐπινίκιον ὕμνον ᾄδοντα, βοῶντα, κεκραγότα καὶ λέγοντα·

Trishagion.

Μετὰ τούτων καὶ ἡμεῖς τῶν δυνάμεων, δέσποτα φιλάνθρωπε, βοῶμεν καὶ λέγομεν· Ἅγιος εἶ καὶ, πανάγιος καὶ ὁ μονογενής σου υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον· ἅγιος εἶ καὶ πανάγιος καὶ μεγαλοπρεπὴς ἡ δόξα σου, ὃς τὸν κόσμον σου οὕτως ἠγάπησας ὥστε τὸν Υἱόν σου τὸν μονογενῆ δοῦναι, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ᾽ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.

— — — τίς ἱκανὸς λαλῆσαι τὰς δυναστείας σου, ἀκουστὰς ποιῆσαι πάσας τὰς αἰνέσεις σου ἢ διηγήσασθαι πάντα τὰ θαυμάσιά σου ἐν παντὶ καιρῷ;[1]

[1] Ebenda S. 322 Z. 13–17.

creaturarum est. Et benedicimus, Domine, Deum Verbum, natum arcenum sinus tui, qui cum in forma tua et splendor substantiae tuae esset, non rapinam arbitratus est tibi aequalem esse, sed se ipsum exinanivit et formam servi assumpsit, hominem perfectum ex anima rationali et intellectu praedita et ex corpore mortali hominum (compositum) et eum sibi adiunxit et secum univit gloria et potestate, passibili illum natura, qui virtute Spiritus sancti formatus erat pro omnium salute, et factus est ex muliere et factus est sub lege, ut eos, qui sub lege erant, redimeret et omnes, qui in Adam moriuntur, vivificaret, et peccatum in carne sua interemit et legem mandatorum mandatis suis sustulit et oculos mentis nostrae, qui caeci facti erant, aperuit et viam salutis nobis stravit et nos lumine scientiae divinae illuminavit. Et eis autem, qui eum susceperant, potestatem dedit, ut filii Dei fierent, et nos mundavit et expiavit per baptismum aquae sanctae et pro bonitate sua nos sanctificavit per donum Spiritus sancti et eos, qui cum ipso per baptismum sepulti sunt, in mortem, erexit et

— — — ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεώς σου φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα σοὶ τῷ Θεῷ καὶ Πατρί, ἀλλὰ Θεὸς ὢν προαιώνιος ἐπὶ γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη καὶ ἐκ παρθένου ἁγίας σαρκωθεὶς ἐκένωσεν ἑαυτὸν μορφὴν δούλου λαβὼν — — —[1]

— — — γενόμενος ἐκ γυναικός, τῆς ἁγίας Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, γενόμενος ὑπὸ νόμον, κατακρῖναι τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, ἵνα οἱ ἐν Ἀδὰμ ἀποθνήσκοντες ζωοποιηθῶσιν ἐν αὐτῷ — — —[2]

[1] Ebenda S. 325 Z. 23–326 Z. 3.
[2] Ebenda S. 326 Z. 13–19.

secum in coelo considere iussit per repromissionem consilii sui et suos, qui in hoc mundo erant, dilexit et usque ad extremum eos dilexit et factus est compensatio retributionis culpae generis nostri et se ipsum pro omnibus morti tradidit, quae super nos regnabat, cuius potestati subiecti eramus, quod per peccatum ei nos vendideramus, et honorabili sanguine suo nos redemit et nos salvavit et in infernum descendit et furores mortis solvit. Et quod fas non erat eum in inferno retineri, primitiae salvationis nostrae, post tres dies a morte resurrexit et factus est primitiae dormientium, ut in omnibus princeps fieret, et ascendit in coelum et consedit a dextera maiestatis tuae, Deus. Et memoriam salvationis nostrae nobis haec mysteria reliquit, quae coram te offerimus. Cum enim tempus advenisset, quo pro vita mundi tradendus erat, postquam secundum legem Moysis Pascha cum discipulis fecit, tum suum Pascha instituit, priusquam moreretur, quo nos, ut ipse nobis tradidit, memoriam eius facimus, donec de coelis manifestus fiet. Pascha enim nostrum Christus est, qui pro nobis mactatus est. Et postquam Pascha legis — —

ὃς ἐλθὼν καὶ πᾶσαν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίαν

— — — ἔδωκεν ἑαυτὸν ἀντάλλαγμα τῷ θανάτῳ, ἐν ᾧ κατειχόμεθα πεπραμένοι ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας, καὶ κατελθὼν διὰ τοῦ σταυροῦ εἰς τὸν ᾅδην, ἵνα πληρώσῃ ἑαυτῷ τὰ πάντα, ἔλυσεν τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου καὶ ἀναστὰς τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ὁδοποιήσας πάσῃ σαρκὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, καθότι οὐκ ἦν, δυνατὸν κρατεῖσθαι ὑπὸ τῆς φθορᾶς τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἡμῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων, πρωτοτόκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα ᾖ αὐτὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι πρωτεύων, καὶ ἀνελθὼν εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης σου ἐν ὑψηλοῖς, ὃς καὶ ἥξει ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ· κατέλιπεν δὲ ἡμῖν ὑπομνήματα τοῦ σωτηρίου αὐτοῦ πάθους ταῦτα, ἃ προτεθείκαμεν κατὰ τὰς αὐτοῦ ἐντολάς· μέλλων γὰρ ἐξιέναι ἐπὶ τὸν ἑκούσιον καὶ ἀοίδιμον καὶ ζωοποιὸν αὐτοῦ θάνατον ἐν τῇ νυκτί, ᾗ παρεδίδου ἑαυτὸν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς — — —[1]

[1] Ebenda S. 326 Z. 30–327 Z. 27.

Moysis comedit, panem super manus suas sanctas et immaculatas et intemeratas assumptum benedixit et fregit et comedit et dedit discipulis suis et dixit: „Sumite, comedite ex eo vos omnes. Hoc est corpus meum, quod propter vos frangitur in remissionem peccatorum.“ Et pariter etiam calicem vino et aqua temperavit et benedixit et confessus est et bibit et dedit discipulis suis et dixit: „Sumite, bibite ex eo vos omnes. Hic est calix sanguinis mei novi testamenti, qui pro multis effunditur in remissionem peccatorum. Ita facietis, donec veniam. Quotiescumque enim comedetis ex hoc pane et ex hoc calice bibetis, mortis meae reminiscemini usque ad adventum meum.“

πληρώσας τῇ νυκτί, ᾗ παρεδίδου ἑαυτόν, λαβὼν ἄρτον ἐν ταῖς ἁγίαις αὐτοῦ καὶ ἀχράντοις καὶ ἀμωμήτοις χερσὶν εὐχαριστήσας καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις εἰπών· Λάβετε, φάγετε· τοῦτ᾽ ἐστὶ τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. Ὁμοίως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτ᾽ ἐστὶ τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης τὸ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Ἀμήν.

Recordati huius mandati, quod pro nostra salute datum est, et omnium, quae pro nobis facta sunt, et ante omnia credentes et confitentes te, Deus, Pater veritatis, et natum aeternum divinitatis tuae, qui est Unigenitus tuus, et cum illa, quae ei tecum est, aequalitate substantiae simul mirabilis quoque administrationis eius recordati, quae pro nobis peracta est, crucis, passionis, sepulcri et resurrectionis triduanae, ascensionis in coelum, sessionis a dextera, alterius ad nos gloriosi adventus

Μεμνημένοι τοίνυν τῆς σωτηρίου ταύτης ἐντολῆς καὶ πάντων τῶν ὑπὲρ ἡμῶν γεγενημένων, τοῦ σταυροῦ, τοῦ τάφου, τῆς τριημέρου ἀναστάσεως, τῆς εἰς οὐρανοὺς ἀναβάσεως, τῆς ἐκ δεξιῶν καθέδρας, τῆς δευτέρας καὶ ἐνδόξου πάλιν παρουσίας — — —

Domini nostri Iesu Christi, per quem iudicaturus est mortuos et vivos retribuens unicuique secundum opera eius, et porro confitentes Spiritum sanctum, Spiritum veritatis, qui a te, Pater, procedit et tecum et cum Filio tuo unigenito aeque adoratur et collaudatur et honoratur — — —

Die aus dieser Gegenüberstellung sich ergebende Sachlage ist also die, daß C und N wesenhaft miteinander identisch sind in dem sich auf Schöpfung und Sündenfall beziehenden Abschnitt des eucharistischen Dankgebetes und der sich daran anschließenden besonders charakteristischen Partie, in der Art, wie nach dem Trishagion der Faden des Gebetes wieder aufgenommen wird, im Einsetzungsbericht abgesehen von dem in C völlig fehlenden Herrenauftrag: „Tuet dies zu meinem Gedächtnis" und in der Anamnese abgesehen von einer eigenartigen trinitarischen Ausweitung, die dieses Stück in N aufweist, und daß sie sich aufs engste auch in der Einleitung des eucharistischen Dankgebets und in der Überleitung zum Trishagion berühren. Quantitativ gestaltet sich das Maß der nicht nur inhaltlich, sondern im strikten Wortlaut zwischen den beiden Formularen bestehenden Übereinstimmung so, daß von 313 Worten, aus denen sich der zum Vergleich herangezogene Teil von C aufbaut, 209 an entsprechender Stelle in der von mir postulierten griechischen Grundlage von N wiederkehrten. Qualitativ wird jener Übereinstimmung dadurch eine besondere Bedeutung verliehen, daß sie sich auf sämtliche positiven Züge erstreckt, die in der verglichenen Partie für C im Gegensatz zu allen anderen griechischen Liturgien bezeichnend sind: den trinitarischen Abschluß der Einleitung des eucharistischen Dankgebetes, die seinen ersten Hauptteil (vor dem Trishagion) abschließenden zusammenfassende Formel vom Dank für alles, den Dank „auch für diese *λειτουργία*", die konzessive Anknüpfung der Trishagionseinleitung, das zusatzlose *σταυροῦ*, das *τάφου* statt *ταφῆς* und das *τῆς ἐκ δεξιῶν* (ohne Angabe, wessen!) *καθέδρας* der Anamnese. Endlich ist zu beachten, daß die den beiden Texten gemeinsamen Elemente des Wortlautes in beiden genau in derselben Reihenfolge auftreten. Nimmt man alles dies zusammen, so kann von einem mehr oder weniger zufälligen Charakter des Befundes nicht die Rede sein, sondern es muß in der einen oder anderen Richtung ein Verhältnis direkter Abhängigkeit zwischen C und N angenommen werden. Denn wollte man hier ein Spiel des Zufalls annehmen, so könnte man mit gleichem Recht auch die genuine und die interpolierte Gestalt der Ignatiusbriefe, die *Διδασκαλία* und die sechs ersten Bücher, die *Διδαχή* und das siebte oder das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen und die sog. Ägyptische Kirchenordnung für voneinander unabhängige Texte erklären, deren anscheinende Verwandtschaft lediglich auf einem zufälligen Zusammentreffen beruhe.

Die Frage ist vielmehr nur die, ob, wie mindestens bei den meisten

der genannten Beispiele, auch hier der ausführlichere Text durch Erweiterung aus dem kürzeren oder umgekehrt dieser durch Kürzung aus jenem entstanden ist. Nun kann auch das zwischen N und B bestehende Verhältnis kein zufälliges sein, weil auch hier fast durchweg die Parallelstellen in beiden Formularen in gleicher Reihenfolge erscheinen. Ist die Anaphora von C die kürzende Redaktion eines ungleich längeren Formulars, das in syrischer Übersetzung vom Anfang des eucharistischen Dankgebetes bis zur Anamnese in N noch vorliegt, so war jenes Formular ein mit B nächst verwandtes. Ist die Anaphora von N umgekehrt als eine erweiternde Bearbeitung derjenigen von C zu begreifen, so muß der Bearbeiter neben C auch B benützt haben, wobei dann seine Tätigkeit entweder auf syrischem oder auf griechischem Sprachboden erfolgt sein müßte. Nun ist in syrischer Übersetzung C ausschließlich bei den Melkiten, B höchstens vielleicht auch bei syrischen Monophysiten im Gebrauch gewesen. Dafür, daß beide Formulare in nestorianischen Kreisen bekannt gewesen wären, fehlt es nicht nur an jedem äußeren Zeugnis, sondern es würde eine dahin gehende Annahme auch jeder inneren Wahrscheinlichkeit so sehr entbehren, daß sie mangels eines solchen Zeugnisses methodisch unzulässig ist. Eine Entstehung der Anaphora von N als eines ausschließlich nestorianischen Formulars aus C und B auf syrischem Sprachboden ist also ausgeschlossen. Wäre aber noch auf griechischem Boden eine Kontamination von C und B zu einem Formulare erfolgt, dessen Übersetzung in breiten Strichen von N vorläge, so würde auf jenem Boden selbst ein derartiges jüngstes Formular byzantinischer Meßliturgie nicht haben absolut spurlos untergehen können. Das eigentümliche Verhältnis von N zu C und B ist also nur bei der Annahme begreiflich, daß die Anaphora von C aus einem N zugrundeliegenden und mit B nächst verwandten griechischen Text durch Kürzung hervorgegangen ist.

Auf die Richtigkeit dieses Ergebnisses läßt sich denn auch noch durch einen bloßen Vergleich von N und C die Gegenprobe machen. Die beiden einzigen Stellen, an denen C in der verglichenen Partie wesenhaft mehr bezw. positiv anderes bietet als N, sind in der Einleitung zum Trishagion und zwischen diesem und dem Einsetzungsbericht. Dort ist die Erwähnung der Cherubim und Seraphim, hier das Zitat von Joh. 3. 16 für den griechischen Text dem syrischen gegenüber charakteristisch. Was das erstere Motiv anlangt, so ist es schlechthin allen griechischen Liturgien gemeinsam, d. h. in späterer Zeit als zum eisernen Bestande des eucharistischen Hochgebetes gehörig empfunden worden. Es ist daher undenkbar, daß ein Redaktor, der C zu N erweitert hätte, es sollte unterdrückt haben, sondern sein Fehlen in N gegen C nur als ein Zeichen hoher Altertümlichkeit begreiflich. Entsprechend muß über das Zitat von Joh. 3. 16 geurteilt werden. Was wir N mehr bieten sahen als C, setzt sich, ob es nun auch in B wiederkehrt, oder nicht, zum allergrößten Teil aus biblischen Zitaten und Reminiszenzen zusammen. Es sind der Reihe nach die Stellen I Petr. 2. 5 in Verbindung mit Hebr. 13. 15, II Kor. 1. 3, I Tim. 1. 1, Kol. 2. 3, Ps. 25. 7, Ps. 105. 2, Hebr. 1. 3, Phil. 2. 6 f., Gal. 4. 4 f., Röm. 8. 3, I Kor. 15. 22, Joh. 1. 12, Ephes. 5. 26, Röm. 15. 16, Joh. 13. 1, I Tim. 2. 6, Röm. 7. 14, Apg. 2. 24, I Kor. 15. 20, Kol. 1. 18, was da zugrunde liegt. Es ist absolut unfaßlich, warum ein so an ein Reden in Bibelworten gewöhnter Autor, wie es demnach ein C zu N erweiternder Bearbeiter gewesen wäre,

das ihm in C schon vorliegende Zitat von Joh. 3. 16 nicht auch benützt, sondern gerade dieses ausgemerzt haben sollte. Dagegen lag es allerdings für einen N zu C zusammenziehenden Redaktor nahe genug, den Inhalt eines langen ganz aus biblischen Reminiszenzen aufgebauten Gebetsstückes auch seinerseits in der Form eines Bibelzitates zusammenzufassen, und zu einer solchen Zusammenfassung eignete sich Joh. 3. 16 in der Tat vorzüglich.

Man kann sich allem dem gegenüber auch nicht etwa darauf berufen, daß an und für sich die Annahme einer kürzenden Redaktion des Zentralstücks orientalischer Meßliturgie innerlich unwahrscheinlich sei. Denn ich unterstelle hier nichts anderes als, was in so und so vielen Fällen handgreifliche Tatsache ist. Zwischen der zweifellos jüngeren spezifisch ägyptischen Basileiosliturgie[1] und B, zwischen dem bohairischen (bezw. griechisch-arabischen) und dem sicher älteren saïdischen Text der ägyptischen Liturgie „des hl. Gregorios von Nazianz"[2], zwischen der handgreiflich sekundären „kleinen" und der auf die griechische Jakobusliturgie zurückgehenden „großen" syrisch-jakobitischen „Liturgie des hl. Jakobus des Gottesbruders"[3], zwischen dem endgültigen Text der nestorianischen „Apostel"liturgie, der nicht über das 7. Jahrhundert hinaufreichen dürfte[4] und den durch Bickell bekannt gemachten Bruchstücken einer altmesopotamischen Liturgie des 5. bis 6. Jahrhunderts,[5] besteht genau dasselbe Verhältnis, das ich für C der griechischen Grundlage von N gegenüber glaube annehmen zu müssen. Immer ist die kürzere Rezension die jüngere, die ausführlichere aber die ältere. So steht denn die Annahme jenes Verhältnisses, von welcher Seite aus man auch immer die Dinge betrachte, in der Tat auf sehr guten Füßen ganz abgesehen von der Frage, ob N mit Recht von der syrischen Überlieferung auf Nestorios zurückgeführt wird.

2. Wird durch N uns mindestens vom Anfang des eucharistischen Hochgebets bis zur Anamnese eine ältere und ausführlichere Textform dessen kenntlich, was später uns als die Anaphora von C entgegentritt, so ist es allerdings von großer Wichtigkeit für die Urgeschichte von C, ob jene Textform sich datieren läßt. Hier erst gewinnt die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Tradition über die Herkunft von N entscheidende Bedeutung.

Auch bezüglich dieser Frage hat Schermann seine Leser über meine Position in durchaus ungenügender, ja in positiv irreführender Weise orientiert. Unbegreiflicherweise beliebt er nämlich die Dinge so hinzustellen, als ob der einzige Zeuge jener Tradition der im Jahre 1318 verstorbene nestorianische Metropolit ʿAbdischôʿ von Sôbâ in seinem metrischen Schriftstellerkatalog wäre.[6] Obgleich nun dieser Katalog selbst schon keineswegs eine so

---

[1] Bei **Renaudot** a. a. O. I S. 1—25. 57—85.

[2] Ersterer bei **Renaudot** a. a. O. I S. 25—37. 85—115, die Fragmente des letzteren bei **Giorgi**, Fragmentum evangelii s. Johannis graeco-copto-thebaicum saeculi IX, Rom 1789, S. 310 ff. und bei **Hyvernat** in der „Röm. Quartalschrift für christl. Altertumskunde und für Kirchengeschichte" II S. 20 ff.

[3] Erstere bei **Renaudot** I S. 126—132, letztere ebenda S. 29—42 bezw. bei **Brightman** S. 83—106.

[4] Über diese Datierung vgl. **meine** Werkchen über „Die Messe im Morgenland", München-Kempten 1906, S. 50 f. und über „Die christlichen Literaturen des Orients", Leipzig 1911, I S. 60.

[5] Bei **Brightman** S. 511—518.

[6] Vgl. über ihn „Die christl. Literaturen des Orients" I S. 51 f., 106. Eine weitgehende kritische Haltung hat der wackere Mann gerade bezüglich der beiden

wertlose Quelle sein würde, wie Schermann anzunehmen scheint, vielmehr sich bei jeder Gelegenheit als eine sehr vertrauenswürdige Urkunde erweist, so habe ich doch schon im Jahre 1908 mich nicht allein, ja nicht einmal in erster Linie auf ihn berufen, und heute bin ich in der Lage, das Zeugnis noch zweier weiterer, erst seither veröffentlichter Quellen anrufen zu können. Ich gebe hier das Bild der Tatsachen, wie es sich seit Hinzutreten dieser beiden neuen Quellen gestaltet.

N ist eines der drei seit unvordenklicher Zeit in der nestorianischen Kirche gebrauchten eucharistischen Formulare und wird in allen echt nestorianischen Handschriften derselben dem Nestorios zugeschrieben.[1] Allerdings sind diese Handschriften verhältnismäßig sehr jung.[2] Aber weit über sie hinauf führt eine Notiz in der neuerdings bekannt gewordenen arabischen sog. „Chronik von Seert" (Kap. 26),[3] nach welcher „der Katholikos Ischô'jab", als er „die Gebete ordnete", den Gebrauch irgendeiner anderen als der fraglichen „drei Liturgien" verboten habe. Jene arabische Welt- und Kirchengeschichte, bezw. ein vielleicht in ihr mir in einer bloßen Übersetzung wiedergegebenes syrisches Original, ist, wie ich[4] gezeigt habe, im 10. oder 11. Jahrhundert, wie seither Seybold[5] dargetan hat, näherhin bald nach 1036 entstanden. Spätestens damals war also N gleich den beiden anderen Formularen schon im Gebrauche. Es ist aber weiterhin nicht abzusehen, warum wir der Angabe mißtrauen sollten, daß ein Katholikos Ischô'jab die ausschließliche Benützung der drei heutigen nestorianischen Liturgien angeordnet habe, so daß vielmehr schon dessen Zeit als äußerster terminus a quo für die Existenz von N in Betracht käme. Gemeint sein könnte Ischô'jab I, von dem eine Reihe u. a. auf die eucharistische Liturgie bezüglicher Kanones in dem großen Buche der nestorianischen Synoden Aufnahme gefunden hat,[6] oder Ischô'jab III, der als der endgültige Organisator des nestorianischen Kultus sattsam bekannt ist. Da in den Kanones des ersteren die in der Chronik von Seert berücksichtigte Bestimmung sich nicht findet, wird man an den letzteren zu denken haben, der 647—658 regierte.[7] Spätestens um die Mitte des 7. Jahrhunderts war also N bereits vorhanden und von solchem

Liturgien eingenommen, die seine Kirche neben derjenigen „der hl. Apostel" benützt. Indem er sich offenbar auf die Verfasserangaben der liturgischen Handschriften seiner Zeit nicht verließ, hat er diejenige „des Theodoros" von Mopsuestia unter dessen Schriften nicht genannt. Wenn er mit N anders verfährt, so beweist dies, daß er für die Autorschaft des Nestorios an diesem Formular noch irgendeine andere Gewähr zu besitzen glaubte. Er wird wohl von der Dichtung des Katholikos Jôchannân oder von Ischô'dad von Merw abhängig sein. Vgl. unten.

[1] Der Autorname fehlt bei dieser wie bei der Theodorosliturgie nur in den uniert chaldäischen Handschriften, wo er sekundär ausgemerzt ist.

[2] Es scheint bislang kein über das 16. Jahrhundert hinaufreichendes Exemplar bekannt geworden zu sein. Vgl. die Zusammenstellungen von Brightman a. a. O. S. LXXIX und von mir *ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ* S. 778 Anm. 5.

[3] Patrologia Orientalis N S. 295.

[4] Oriens Christianus. Neue Serie. I S. 342 f.

[5] Zeitschr. der deutschen Morgenländ. Gesellschaft LXVI S. 742 f.

[6] Deutsch bei O. Braun, Das Buch der Synhados, Stuttgart-Wien 1900, S. 237—272.

[7] Vgl. über ihn und seine liturgiegeschichtliche Bedeutung W. Wright, A short history of Syriac Literature, London 1894, S. 174, G. Diettrich, Die nestorianische Taufliturgie usw., Gießen 1903, S. XV ff. und die beiden oben S. 310 Anm. 4 angeführten Stellen.

Ansehen umkleidet, daß eine Kanonisierung dieses Formulars unter Ausschließung anderer erfolgen konnte.

Daß dieses Ansehen sich auch bereits auf die Tatsache gründete, daß Nestorios als Verfasser galt, ist die natürlichste und nächstliegende Annahme von der Welt. Aber geradezu beweisen läßt es sich nicht. Dagegen wird mindestens rund für die Mitte des 9. Jahrhunderts die Überlieferung von der Autorschaft des Nestorios durch den Evangelienkommentar des Ischôʿdad von Merw bezeugt.[1] Denn hier wird zu Matth. 26. 27 ff. ausdrücklich „Nestorios in seiner Messe" als Zeuge dafür zitiert, daß der Heiland selbst beim letzten Abendmahle von dem konsekrierten Brot gegessen habe, eine Anschauung, die wir tatsächlich in N niedergelegt fanden. N existerte spätestens schon um die Mitte des 7. Jahrhunderts als ein hochangesehenes Meßformular, und es galt spätestens schon um die Mitte des 9. Jahrhunderts als Werk des Nestorios. Im Lichte dieser doppelten Tatsache muß man heute die von ʿAbdîschôʿ von Sôbâ völlig unabhängige, von Schermann aber völlig übersehene Notiz werten, auf die ich schon vor fünf Jahren das Hauptgewicht legte.[2] Sie wird von zwei Handschriften vor dem Text von N geboten und besagt, daß, wie ein Kathalikos Jôchannân in einer episch-didaktischen Dichtung „auf die Väter", d. h. wohl auf Theodoros von Mopsuestia, Nestorios und Diodoros von Tarsos bezeuge, der Katholikos Mâr(j) Abâ I (gest. 552), als er vor seiner im Jahre 536 erfolgten Erhebung zur höchsten Würde der persisch-nestorianischen Kirche im Römerreiche weilte, u. a. „die Messe des hl. Nestorios" „aus dem Griechischen ins Syrische" übersetzt habe. Leider vermag ich auch heute noch nicht einmal vermutungsweise anzugeben, welches der verschiedenen nestorianischen Kirchenhäupter des Namens Jôchannân hier zitiert wird. Aber, wenn es feststeht, daß N rund um 650 nicht nur schon überhaupt existierte, sondern bereits kanonische Geltung erhielt, so ist es gewiß nicht unglaubhaft, daß das griechische Formular, dessen Übersetzung wir mit Sicherheit als Kern des syrischen erkennen konnten, rund um 525 ins Syrische übertragen wurde. Hat es aber mit der Übersetzung durch Mâr(j) Abâ seine Richtigkeit, so wird es auch damit seine Richtigkeit haben, daß bereits der von ihm übersetzte griechische Text den Namen des Nestorios an der Stirne trug. Ein liturgischer Text, der ein Jahrhundert nach dem Ephesinum als eine persönliche Schöpfung des Nestorios gegolten hätte, würde dann aber doch wohl alle Chancen haben, eine solche wirklich gewesen zu sein.

Und das auf Grund der äußeren syrischen Überlieferung gewonnene Resultat ist auch innerlich durchaus glaubhaft. Man beachte! Wie sie das zweite ihrer drei kanonischen Meßformulare auf Nestorius zurückführt, so nennt die nestorianische Kirche als Verfasser des dritten Theodoros von Mopsuestia. Daß sie hier nicht fehl greift, der Mopsuestener vielmehr wirklich eine eucharistische Liturgie verfaßt bezw. redigiert hat, bezeugt Leontios von Byzanz,[3] und niemanden wird es so leicht beifallen, die Zuverlässigkeit dieses

[1] M. Dunlop Gibson, The commentaries of Ishoʿdad of Merv Bishop of Hadatha (c. 850 A. D.) in Syriac and English. Vol. I. Cambridge 1911, S. 105.

[2] Im syrischen Original mit Übersetzung mitgeteilt *ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ* S. 780. Vgl. auch O. Braun a. a. O. S. 96 f. und Wright-Cook, A Catolog of the syriac manuscripts preserved in the library of the University of Cambridge, Cambridge 1901, I S. 284.

[3] Adv. Nestor. et Eutych. III, 19 (Migne, P. Gr. LXXXVI Sp. 1368). Über die absolute Glaubwürdigkeit dieses Zeugnisses vgl. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur III, Freiburg i. B. 1912, S. 321.

(15. 4. 13.)

Zeugen in Zweifel zu ziehen. Ist aber die nestorianische Kirche in ihrer Überlieferung bezüglich der einen der beiden Liturgien im Recht, die sie neben der indigen syrischen „der hl. Apostel Mār(j) und Addai" gebraucht, so steht doch die Wahrscheinlichkeit von vornherein dafür, daß sie es auch bezüglich der anderen ist. Andererseits tritt in dem oben mit C und B verglichenen Zentralstück von N mehrfach eine sehr prononcierte antipneumatomachische Tendenz zutage. Man vergleiche den Anfang des ganzen eucharistischen Dankgebetes, denjenigen seiner zweiten, hinter dem Trishagion einsetzenden Hälfte und die Anamnese. Eine solche Tendenz ist aber nur verständlich, wenn jenes Zentralstück auf einen den pneumatomachischen Wirren noch zeitlich nahestehenden Verfasser zurückgeht. Ich darf wohl angesichts von allem dem nachdrücklich fragen, ob es wahr ist, daß ich an das Zeugnis eines einzigen „spätsyrischen Schriftstellers" des 14. Jahrhunderts nichts anders als ein „wüstes Chaos von Hypothesen" angeknüpft habe. Die Frage stellen heißt sie auch schon beantwortet haben.

* * *

Indem ich meine weiteren Hypothesen — über einen allenfallsigen Zusammmenhang von C mit dem hl. Proklos, die Herkunft der ägyptischen Gregoriosliturgie — zwar nicht preisgebe, wohl aber aufs neue als Hypothesen scharf von dem trenne, was ich für gesicherte Erkenntnis halte, habe ich nochmals und, ohne speziell auf das Zeugnis ʿAbdischôʿs von Sôbâ auch nur das allergeringste Gewicht zu legen, den syllogistisch zwingenden Beweis dafür zu erbringen versucht: 1) daß die Anaphora der byzantinischen Chrysostomosliturgie die gekürzte Bearbeitung eines durch das Medium der syrischen Nestoriusliturgie uns noch greifbar werdenden ungleich umfangreicheren mit der Anaphora der byzantinischen Basileiosliturgie nächstverwandten Formulars darstellt und 2) daß jenes Formular höchst wahrscheinlich eine persönliche Schöpfung des Nestorios, d. h. ein Produkt des ersten Viertels des 5. Jahrhunderts war, die Anaphora der Chrysostomosliturgie also jünger, d. h. keinesfalls wirklich ihrerseits eine persönliche Schöpfung des großen Goldmundes ist. Nun möge Schermann meinen Beweisgang Schritt für Schritt widerlegen. Wenn es ihm gelingt, werde ich gerne und unumwunden gestehen, mich geirrt zu haben. Solange er aber eine solche Widerlegung nicht unternimmt, kann ich nur mein schmerzliches Befremden darüber aussprechen, daß er in seinen Einleitungen zu Rem. Storfs Übersetzung der „Griechischen Liturgien", d. h. an einer Stelle, die strengste Beschränkung auf die Darlegung absolut sicherer Tatsachen und Forschungsergebnisse oder ein rein objektives Referat über fremde Anschauungen erheischte, in temperamentvollem Subjektivismus nicht mit Gegengründen, sondern nur mit harten, kränkenden Worten zu meiner Auffassung Stellung genommen hat.

Ich schließe mit einer Bitte um Entschuldigung dafür, daß ich unsere liturgiegeschichtliche Streitfrage vor das Forum des Leserkreises gerade dieser Zeitschrift gezogen habe. Schermann hat mich an einem Orte angegriffen, der seinem Angriff in weiten Kreisen Gehör sicherte. Deshalb war es für mich geboten, mich an einem Orte zu äußern, an dem das gleiche auch meiner Verteidigung gewährleistet schien.





Zu der Lesart „arietes“ bei Joh. 21, 17.

Von Pfarrer Dr. Jos. Schäfers, Lützen.

Wenn „das Pergamentevangelium der Antonianer Mönche“ zu Joh. 21, 17 die Lesart bietet: „pasce arietes meos“, so mag das immerhin von Interesse sein; ich kann mich aber nicht der Meinung des P. Ferhat anschließen, der uns im 3. Hefte des 5. Jahrg. von „Theologie und Glaube“ damit bekannt gemacht hat, daß die genannte Lesart „sowohl in textkritischer als auch in theologischer Hinsicht von großer Bedeutung“ sei. Einem Codex unbekannter Herkunft aus dem 15. Jahrhundert dürfte man schwerlich ein solches Gewicht beimessen, um an dem πρόβατα bzw. προβάτια des Griech. irgend rütteln zu können. Besonders aber ist gerade die armenische Bibel noch eine so rätselhafte Größe, daß selbst eine viel bessere Bezeugung des „arietes“ auf nur armenischem Gebiete textkritisch belanglos wäre gegenüber dem πρόβατα bzw. προβάτια. Wenn man unter „theologischer“ Bedeutung auch die Bedeutung für die Geschichte der Exegese begreift, so mag man dem „arietes“ immerhin ein Plätzchen gönnen: dogmatische Bedeutung kommt ihm aber nicht zu.

Das nebenbei. Es kommt nun darauf an, die armenische Lesung verständlich zu machen. Der Erklärungsmöglichkeiten bieten sich ungesucht mehrere dar, wovon ich hier nur die mir wahrscheinlichste darstellen will. Auch mir will scheinen, daß „arietes“ syrischer Herkunft ist, wie das P. Isaak Srapian vermutet hat.

Der syrische Text (Peschitta, ed. Lee) bringt an Stelle des zweimaligen agnos meos (V. 15 und 16) und des oves meas (V. 17) der Vulgata drei verschiedene Übersetzungen für die zu weidenden Tiere: nämlich אמרי (V. 15), ערבי (V. 16), נקותי (V. 17), wohl entsprechend griech. ἀρνία μου, προβάτια μου, πρόβατα μου. Schon dieser Umstand hätte den Schreiber des „Pergamentevangeliums“ anregen können, auch seinerseits drei verschiedene Ausdrücke für schafartige Weidetiere zu verwenden.

Für wahrscheinlicher aber halte ich es, daß sich eine Exegese der Johannesstelle im Texte des Armeniers widerspiegelt. Hierher gehörige Erklärungen der Drei- (oder Zwei-) Zahl der Weidetiere gibt's ja aus alter und neuer Zeit in Fülle. „Die Folge ἀρνία, πρόβατα, προβάτια gibt allerdings Gelegenheit einzuteilen in: Kinder, Erwachsene, Anfänger im Glauben und Gereifte (Euth., Theophyl., Lange u. a.), Anfänger, Fortgeschrittene, Vollkommene (Thom.) oder gar Laien und Geistliche (Eus. Emes., Bell.)“ (P. Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Johannes, 587). Zu diesen Deutungen fügen wir hier eine hinzu, die wir für die Entstehung des arietes für ausschlaggebend ansehen.

Der bekannte syrische Gelehrte Bar-Hebräus († 1286), dem Joh. Göttsberger die bewunderungswürdige Arbeit: „Barhebräus und seine Scholien zur Hl. Schrift“

(Bibl. Stud. V. Bd., 4. u. 5. Heft) gewidmet hat, gibt in seinen Scholien zum Johannesevangelium (Gregorii Bar Ebhraya in evangelium Iohannis commentarius. ed. R. Schwartz. Gottingae 1878. p. 24) folgende Auslegung:

(עברא bei Schw. ist Druckfehler!) ואמרא ארז טליא. וערבא

גברא. ונקותא נשא.

d. h. „und אמרא deutet an ‚Jugendliche' und ערבא ‚Männer' und נקותא ‚Weiber'". — Wenn diese Ausdeutung des Bar-Hebräus dem armenischen Schreiber des „Pergamentevangeliums" geläufig war, dann verstehen wir leicht, warum er die Vorstellung „Männer" mit männlichen Tieren verband: „Böcke" ohne nähere Bezeichnung konnte er nicht gut sagen, weil das am ersten an die Bösen, Verdammten erinnert hätte (vgl. die Gerichtsszene bei Matth. 25, 32 ff.), er wählte darum den Ausdruck „Widder", der ja etwas Ehrenvolles bezeichnet („Anführer" u. dgl.). Die von Bar-Hebräus abweichende Anordnung: Lämmer, Schafe, Widder ergab sich unter dem Gesichtspunkte einer Steigerung wie von selbst.

Wenn die hier gegebene Erklärung des arietes im 17. Verse des letzten Johanneskapitels des „Pergamentevangeliums" die Leser dieses Artikels so befriedigt, wie seinen Verfasser, dann dürfte die Lesart für Textkritik und Dogmatik als abgetan gelten.

Herrn P. Ferhat, der uns hoffentlich noch des öfteren mit armenischen Sachen erfreut, möchte ich die Bitte aussprechen, die Transkription des Armenischen nach dem System von Hübschmann, das auch z. B. der Franzose Meillet bis auf Kleinigkeiten befolgt, zu bewerkstelligen, weil es sich in Deutschland — wohl allgemein — eingebürgert hat. Danach wären die von ihm zkhoyssim geschriebenen Worte zu schreiben: zkhois im, bzw. zkhoys im.[1]

Das Ehehindernis des Irrtums.

Ein Fall aus der Praxis.

Von Dr. Johannes Linneborn, Professor der Theologie, Paderborn.

I. Am 2. Januar 1913 wurde von dem Römischen Gerichtshofe der Rota (Act. Apost. Sedis V [1913], S. 44 ff.) in 3. Instanz eine Klage auf Ungültigkeitserklärung einer Ehe aus der preußischen Diözese Limburg entschieden. Der Fall war folgender.

[1] Bei der Korrektur des Druckes des Vorstehenden ist es mir möglich, den (Th. u. Gl. V, 220) zitierten Artikel des P. Srapian der „Handes Amsoreay" im Original einzusehen. Ich hatte das zweite s vor im bei P. Ferhat für einen Druckfehler gehalten, einmal, weil an seiner Stelle ein Zwischenraum zu erwarten war, dann auch, weil keiner der mir zugänglichen Drucke der armenischen Bibel hinter den Akkusativen plur. an unserer Stelle den Artikel s bietet. Ich sehe nun, daß dies zweite s (Artikel) zu Recht besteht; denn P. Srapian notiert als Lesart zkhoiss im. Dies s erscheint mir wichtig. An sich braucht der Artikel hier keine Bedeutung zu haben. Leider kann ich das Faksimile des armenischen Textes zum größten Teile wegen zu großer Kleinheit nicht lesen. Würden aber die Akkusative zgarins im agnos meos V. 15 und zočkhars im oves meas V. 16, wie in den Drucken, auch in dem „Pergamentevangelium" des Artikels s ermangeln, so könnte man den Artikel s bei zkhois also zkhoiss im nicht als ohne bestimmte Absicht gesetzt betrachten. Er würde dann besagen sollen: „diese meine Widder" etwa in dem Sinne — Jesus bildet mit den sechs Jüngern eine Seite (lokal), der Petrus gegenübersteht —: „Weide die hier bei mir stehenden Jünger". Das wäre dann aber wiederum nicht Textüberlieferung, sondern Textdeutung.

Der Katholik Emil Jakob Teichert aus Lorschbach hatte stets, wie er behauptet, den festen Willen gehabt, daß er, falls er einmal heiratete, nur eine Jungfrau heiraten wolle, niemals aber eine Frauensperson, die schon mit einem anderen Manne zu tun gehabt habe. Als er nun im November 1907 wegen Wiederheirat seiner Mutter allein stand und selbst zur Ehe schreiten mußte, wurde ihm ein evangelisches Mädchen, Else Wilhelm, bestens empfohlen; er wußte jedoch, daß sie ein Verhältnis mit einem anderen jungen Manne namens Hahn gehabt hatte, und sagte darum, wie er erklärt, eines Tages zu ihr: „Else, ich werde niemals ein Mädchen heiraten, das schon mit einem anderen fleischlichen Umgang gehabt hat. Hast du den gehabt?" Sie soll geantwortet haben: „Nein, niemals!" Das glaubte der Bräutigam und sprach nicht weiter mehr davon. Am 1. Februar 1908 war die Hochzeit. Aber Ende April erklärte die Frau, daß sie infolge früheren geschlechtlichen Verkehrs mit dem Hahn schwanger sei. Teichert jagte sie darum aus dem Hause und erzielte am 5. Januar 1909 die Zivilscheidung von ihr. Er klagte nun bei dem Bischöflichen Gerichte in Limburg auf Ungültigkeitserklärung seiner Ehe und zwar entweder auf Grund des error qualitatis in personam redundantis oder aber, weil die seinem Konsens beigefügte Bedingung nicht erfüllt worden wäre. Das Limburger Gericht erklärte die Ehe am 7. Oktober 1910 für ungültig; das Freiburger Metropolitangericht entschied anders. Diesem letzten Urteil ist die Rota beigetreten.

II. Die Richter hatten zunächst die Rechtsfrage zu beantworten: wann kann der Irrtum eine Ehe ungültig machen? Zwei dieser Fälle scheiden sofort aus; nämlich 1. der error in persona. Teichert hatte die Ehe mit der Else Wilhelm verabredet und diese Person auch wirklich geheiratet; es war ihm keine andere Person bei der Trauung unterschoben, so daß er jener Frau auch den Ehekonsens gegeben hatte, der er ihn wirklich geben wollte. Ebenso kommt der 2. Fall, wo der Irrtum die Ehe ungültig macht, gar nicht in Frage: der error conditionis servilis, der Irrtum hinsichtlich des Sklavenstandes der Braut. Es bleiben nur die beiden Fälle übrig, zunächst daß ein sogenannter error qualitatis in personam redundans vorlag, ein Irrtum in einer Eigenschaft der Person, welche auf die Person selbst zurückfällt; sodann, daß der Bräutigam das Vorhandensein einer Eigenschaft, in unserem Falle der Virginität, als notwendige Bedingung (conditio sine qua non) für die Abgabe seines Konsenses gefordert hätte.

1. Ist nun wirklich der Mangel der Virginität der Mangel einer Eigenschaft, welche auf die Person selbst zurückfällt? Über eine solche Eigenschaft sagt die bekannte Österreichische Eheinstruktion § 14: „Nur der Irrtum in einer Eigenschaft, welche die einzige Bezeichnung der Person des künftigen Ehegatten ist, fällt auf die Person zurück." Die Eigenschaft muß nach v. Scherer (Kirchenrecht II, 180) ausschließlich und individual als charakteristisches Kennzeichen der zu heiratenden Person erscheinen"; Sch. fügt erläuternd hinzu: „Der Nachdruck ist auf die individuelle, d. i. nur auf eine einzige bestehende Persönlichkeit gehende Bezeichnung zu legen. Reiche, adelige, auch Fürstentöchter gibt es ungezählte, aber auf der ganzen Welt gibt es nur eine erst- oder zweitgeborene Tochter des Fürsten N. und nur einen jüngsten Sohn des Besitzers der Hofmühle in N." Ein derartiger Irrtum bezüglich der fraglichen Eigenschaft wird in der Regel nur vorkommen, wenn der eine Eheteil den anderen vor der Trauung persönlich nicht näher kannte, ihn nur durch jene Eigenschaft gleichsam kennen gelernt und deswegen zur Ehe begehrt hatte. — Um einen solchen Irrtum kann es sich hier gar nicht handeln. Der Teichert hielt irrtümlich seine Braut für eine Jungfrau, täuschte sich also über eine einfache Eigenschaft der-

selben. Aber derartige Irrtümer und getäuschte Erwartungen der Kontrahenten sind unwesentlich für den Bestand der Ehe. „Die Ehe ist vielmehr gültig, wenn irgendeine noch so begehrenswerte Eigenschaft in einem Teile, z. B. die Jungfräulichkeit oder Nichtschwangerschaft von einem dritten in der Braut nicht vorhanden ist, während der andere Teil jene Eigenschaft als sicher vorhanden dachte und voraussetzte" (v. Scherer II, 182). Das vorliegende Urteil der Rota führt eine Reihe anderer Autoritäten wie Reifenstuel, Aichner, Gasparri, Wernz in demselben Sinne an. –

2. Es blieb dem Kläger also nur der Beweis übrig, daß er die Virginität seiner Braut als conditio sine qua non für die Abgabe seines Konsenses gefordert hätte. Und den Beweis hat er zu erbringen versucht; die Untersuchung der Tatsachen hatte sich also auf diesen Punkt zu konzentrieren. Hierbei mußte Teichert jedoch gestehen: 1) daß er vor seiner Hochzeit keinem Menschen gegenüber die Äußerung getan habe, er werde seine Braut nicht heiraten, wenn sie nicht Jungfrau sei; 2) daß er auch nur ein einziges Mal die eben erwähnte Frage nach etwaigem geschlechtlichen Verkehre an seine Braut gerichtet habe, obwohl die frühere Bekanntschaft der Else Wilhelm mit dem Hahn länger als ein Jahr gedauert hatte. Die Frau leugnete zudem, daß Teichert sie nach ihrer Integrität gefragt habe. – Es verblieb dem Kläger als einziges Beweismittel für seine Behauptung nur der Eid. Diesem aber, in eigener Sache nach Anhängigmachung der Klage abgelegt, kommt Beweiskraft nicht zu; „ein von den Gatten abgelegter Eid kann ebensowenig als ihr Geständnis einen Beweis für das Bestehen des Hindernisses herstellen oder ergänzen" (Österr. Instrukt. § 169).

Jakob Teichert hat das Schicksal vieler Brautleute geteilt, welche bei dem anderen Teile begehrenswerte gute Eigenschaften voraussetzen und sich hernach recht enttäuscht sehen. Die Ehe mag dann den Idealen der Brautleute nicht entsprechen, ist darum aber nicht ungültig.





Hartmann Grisar S. I., **Luther.** III. Bd.: Am Ende der Bahn – Rückblicke. 1. u. 2. Aufl. (Freiburg i. Br. 1912, Herder; ℳ 18,60. Gesamtpreis des Werkes ℳ 45.–).

Dem zweiten Bande ist in Jahresfrist der dritte, mehr als tausend Seiten fassende Band gefolgt. Das erste Kapitel, das 29. der ganzen Reihe, schließt sich eng an das letzte des zweiten Bandes an. Es trägt die Überschrift „Ethisches Lehrresultat". Der von Luther statuierte Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium mußte einen durchgreifenden verhängnisvollen Abstand zwischen Religiösität und Moralität schaffen, so daß letztere nicht mehr die ihr eigene Höhe neben dem Glauben behaupten konnte. Anderseits begünstigte Luthers Lehre den Antinomismus Johann Agricolas. Kaspar Schwenckfeld aber gab sie Veranlassung zur Klage über das Ausbleiben der Reformation des Lebens unter den Lutherischen und zu kräftiger Betonung des praktischen Christentums. – Den Höhepunkt der Erfolge Luthers stellen die Jahre 1540 –1544 dar. Trotzdem erfüllten ihn düstere Sorgen wegen der Spaltungen innerhalb seiner Partei. Um dem Zerfall zu wehren, wurden die Konsistorien und der sog. kleine Kirchenbann eingeführt. Luther hatte die Gründung der ersteren nicht angeregt, beförderte sie aber in der Folge. Der letztere erwies sich als wenig praktisch. – Bleibende Verstimmung bemächtigte sich seiner im letzten Dezennium wegen der „Jammergestalt" seines Kirchentums, wie er selbst sich ausdrückt, und wegen des festen Bestandes des Papsttums. Dagegen ließen jetzt die Angstzustände, welche früher aus inneren Vorwürfen sich ergaben, nach. Die steigende Verdüsterung bekundet sich in den häufigen pessimistischen Klagen an seine Freunde, in der Idee, von allen verfolgt zu werden, in abergläubischen Auslegungen der Bibel und der Zeitereignisse, in der exaltierten Erwartung des nahen Weltendes, in dem festausgebildeten System von der Teufelsherrschaft über die Welt im großen und über die verschiedensten Einzeldinge bis ins kleinste. Doch bricht auch noch im Alter der gewohnte Scherz oft bei ihm durch; er ist ihm ein Bedürfnis im Kampfe gegen andere und gegen seine eigenen düsteren Stimmungen. – Die Seelenleiden Luthers (seine „Anfechtungen") traten zunächst am Anfange seiner öffentlichen Tätigkeit sehr lebhaft auf. Sie vermindern sich vor 1525 und erscheinen dann wieder mit größter Heftigkeit im Jahre 1527. Sie wachsen aufs neue während des einsamen Aufenthaltes auf der Feste Koburg 1530 zu großer Höhe an und dauern im allgemeinen bis 1538 fort. Der Verf. bespricht ausführlich die auffallenden Äußerungen: „Auch ich kann nicht so glauben, wie ich predige", „Glauben muß man; aber wir sollen noch könnens nicht gewiß wissen" und ähnliche. Luther wollte sich mit solchen Reden, bemerkt der Verf., nicht als Ungläubigen oder religiösen Skeptiker hinstellen; er fühlte vielmehr schmerzlich, daß die Lebendigkeit und Kraft des Glaubens, wie er ihn selbst als notwendig hinstellte, nicht recht in ihm wohne. Aber solche Äußerungen sind nur erklärlich aus dem Umstande, daß Luther das feste Glaubensfundament, welches die

Kirche gibt, aufgegeben hatte. — Die bevorstehende Eröffnung des Konzils zu Trient veranlaßte Luther zu einer letzten Anstrengung wider das Papsttum in der Schrift „Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet". Der unvollendeten Schrift folgte die Herausgabe einer Anzahl von ihm ausgedachter Holzschnitte, welche von giftigen Spottversen begleitet, in gemeiner Weise das päpstliche Amt verhöhnten. Vergebens hat man Luther wenigstens die direkte Verantwortung für die Bilder absprechen wollen. — Rückblickend auf Luthers gesamte literarische Tätigkeit wirft der Verf. die Frage auf, ob man ihn als auf dem Wege zum dogmenlosen Christentum befindlich bezeichnen könne. Der Verf. glaubt namentlich an der Hand protestantischer Theologen diese Frage bejahen zu sollen. Es schließt mit Harnacks Äußerung: „Die Elemente des Alten, die Luther beibehalten hat, stimmen nicht zu dem Ganzen (seiner neuen Betrachtung des Evangeliums). Das Ganze aber erhebt sich nicht nur über dieses oder jenes Dogma, sondern über das dogmatische Christentum überhaupt", d. h. die christlichen Glaubenslehren sind (in der Konsequenz) als verpflichtend aufgehoben. — Zur Popularisierung der neuen Ideen trugen der Kleine und der Große Katechismus viel bei. Die Sprache ist besonders im Kleinen Katechismus durchgängig ein Muster von einfacher Deutlichkeit; in ihm sind polemische Wendungen gegen die alte Kirche vermieden, während sie im Großen Katechismus sehr reichlich sind. Sehr ausführlich bespricht der Verf. Luthers Bibelübersetzung. In der Übersetzung des Alten Testamentes wurde er von Melanchthon und dem Wittenberger Professor des Hebräischen Matthäus Aurogallus unterstützt. Im Jahre 1539 begann er eine große neue, erst in unserer Zeit näher bekanntgewordene Bibelrevision. Sehr glücklich wählte er sich für seine deutsche Schreibart eine sprachliche Mitte zwischen dem Ober- und Niederdeutschen. Was es aber mit der „sächsischen Kanzleisprache" auf sich hat, bedarf noch näherer Untersuchung. Jedoch ist die Behauptung, daß Luther durch die deutsche Bibel und seine sonstigen Schriften der eigentliche Gründer der neuhochdeutschen Sprache geworden sei, jedenfalls zu weit gegriffen. Aber er hat das Verdienst, zuerst bei einer Verdeutschung die neuen philologischen Pfade eingeschlagen zu haben. Reichlich kommt in seiner Bibelübersetzung, in den von ihm mit derselben vereinigten Glossen und in den Vorreden zu den einzelnen Büchern sein theologischer Standpunkt zur Geltung. Anlangend die Benutzung älterer deutscher Vorlagen, so scheinen sowohl jene zu weit zu gehen, welche annehmen, Luther habe dieselben nicht benutzt, als auch jene vereinzelten Stimmen, welche behaupten, er verdanke den besten Teil seiner Leistung den früheren deutschen Übersetzern. Große Bedeutung legte er dem deutschen Kirchenliede bei. Die Gesamtzahl seiner eigenen Lieder ist siebenunddreißig. — In einem recht umfangreichen Kapitel bespricht der Verf. Luthers soziale und kulturelle Stellung. Zwei Momente mußten einem günstigen sozialen Einflusse sehr hinderlich werden: die zu starke Trennung von Kirche und Welt und das Fehlen einer geistlichen Regierungsgewalt in seiner neuen Kirche. Als Folge des zweiten Momentes ergab sich zuletzt die Staatskirche. Viel weniger die Volksschulen, als die Lateinschulen erregten sein Interesse. Ihren Zweck faßte er zu eng als Vermittlung religiöser Bildung. Man wird nicht behaupten können, daß Luther eine wesentliche Besserung der Lateinschulen erzielt habe. Was später erreicht wurde, war in erster Linie das Verdienst Melanchthons. Erst seit der Mitte des Jahrhunderts trat bei einigen protestantischen Universitäten eine Steigerung der gesunkenen Frequenz ein. Der freiwilligen Liebestätigkeit hat Luther durch seine Lehre von den guten Werken tiefe Wunden geschlagen; und auch von einer Begründung der staatlichen Armenfürsorge durch Luther oder den Protestantismus darf man nur in einem sehr beschränkten Sinne sprechen. Die pessimistischen Anschauungen, welche er über ver-

schiedene Lebensstände, wie den Bauern- und Kaufmannsstand, hatte, mußten eine dieselben fördernde Wirksamkeit von seiner Seite ausschließen oder wenigstens stark einschränken. — Das 36. Kapitel behandelt die Nachtseiten des Seelenlebens und die Krankheiten. Es ist eine bloße Vermutung, daß Luther an Epilepsie gelitten habe. Mit seinen beiden hauptsächlichen Leiden, den Angstzuständen und der Nervosität, verbanden sich verschiedentlich andere leibliche Übelstände. Einen selbständigen geistigen Charakter besitzen die Anfechtungen oder Gewissenskämpfe. Überzeugung des Schülerkreises war es, daß Luther durch außerordentliche jenseitige Erscheinungen heimgesucht wurde, eine Überzeugung, welche sich von seinen Reden herleitete. Die Offenbarung, die Luther sich zuschrieb, war durchgängig als eine wahre unmittelbare Mitteilung von oben gedacht. Eine Gemütskrankheit bis zu dem Grade einer Psychose ist für keine Zeit seines Lebens anzunehmen. — Phantasievoller Umdichtung durch den alternden Luther unterlagen namentlich sein Klosterleben und sein Abfall. Die Skrupelhaftigkeit suchte ihn wahrscheinlich nur sehr kurze Zeit in der allerersten Periode des Klosterlebens heim. — Die Augsburgische Konfession gibt als Kennzeichen der Kirche die reine Lehre und die richtigen Sakramente an. Luther betonte noch gern ihre Heiligkeit. Die Kirche, deren Unsichtbarkeit und reine Geistigkeit er so gerne hervorhob, gestaltete sich mit der Zeit immer mehr zu einer sichtbaren und konkreten. — Luther starb am 18. Febr. 1546 zu Eisleben in Gegenwart seiner Freunde, allem Anschein nach an einem Schlaganfalle. Kaum zwanzig Jahre später bildete sich bereits in gewissen Kreisen seiner Gegner die Legende von einem Selbstmord. Faßt man die verschiedenen Auffassungen, welche Luther im Laufe der Jahrhunderte unter den Protestanten gefunden hat, zusammen, so ergibt sich, daß man dem richtigen Bilde seiner Person noch am nächsten kommt, wenn man die neueste Ansicht von der großenteils mittelalterlichen Stellung Luthers mit der überlieferten orthodoxen Inanspruchnahme einer angeblichen Gottessendung vereinigt. — Im 41. Kapitel gibt der Ordensgenosse Grisars P. Sinthern eine sehr nützliche Jahresfolge der Schriften Luthers und der Hauptereignisse. Das Schlußkapitel enthält eine Reihe von Nachträgen zu dem Gesamtwerke, namentlich solche, zu denen die Äußerungen der Kritiker Anlaß gegeben haben.

Das hinsichtlich des Wertes der beiden ersten Bände, des Inhaltes und der kritischen Behandlung, Gesagte (s. diese Zeitschr. 1912, S. 847—851) gilt voll auch von dem vorliegenden dritten Bande. Das Werk ist mit seinen 2583 Seiten jetzt die umfangreichste aller Lutherbiographien. Alle irgendwie bedeutenden Luther betreffenden Fragen sind in ihm sach- und fachgemäß behandelt worden; es stellt ein wahres Arsenal für die Lutherforschung dar. F. Tenckhoff.





Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Wie uns mitgeteilt wird, arbeitet Herr W. Nijhoff, Haag (Holland), seit Jahren an einer Bibliographie Niederländischer Postincunabula (Drucke von 1500–1540). Da er jetzt den Artikel Bibeln (Alte und Neue Testamente, Psalter, Episteln usw.) in Bearbeitung genommen hat, wäre er für Angabe aller Bibeln und Teile derselben, in Holland und Belgien zwischen den Jahren 1500 und 1540 gedruckt, sehr dankbar. Eventuell stellt er gerne eine gedruckte Liste der von ihm beschriebenen und unbeschriebenen Ausgaben zur Verfügung.

Bibeln usw. in holländischer Sprache auswärts (Basel, Cöln usw.) gedruckt, interessieren ihn ebenfalls.

Zwei Ergänzungen zu den Darstellungen der Einleitung ins A. T. ihrer Verfasser bringen die Streitschriften H. Cornills-Halle (**Zur Einleitung in das A. T.** Tübingen 1912, Mohr; ℳ 3,–) und E. Sellins-Rostock (**Zur Einleitung in das A. T.** Leipzig 1911, Quelle und Meyer; ℳ 2,80). Des letzteren Einleitung ins A. T. von 1910 bedeutete einen starken Vorstoß gegen die Vorherrschaft der nach dem Namen Wellhausens benannten Richtung der protestantischen alttestamentlichen Exegese. Dieses Buch faßte der erstere, der trotz seiner Selbständigkeit im einzelnen und seiner verhältnismäßig nach rechts orientierten Haltung, die er in seiner heute in 6. Aufl. verbreiteten Einleitung ins A. T. einnimmt, doch den Exegeten jener Richtung beigezählt werden muß, als persönlichen Angriff auf und schrieb dagegen die genannte Schrift. Ihr größter Teil ist der Polemik gegen Sellins Darstellung der Pentateuchfrage gewidmet, während anderes (Is., Jer., Os., Am., Mi., Soph., Job, Ps., Spr., Chron.) kürzer behandelt ist. Sellin geht die einzelnen Punkte allesamt durch und verteidigt sich geschickt und, abgesehen von einigen Punkten von untergeordneter Bedeutung, auch mit gutem Erfolge. Der Raum verbietet dem Ref. ein Eingehen auf die Einzelheiten dieser „introductio militans" einzugehen. Dieselbe hat vor allem das Verdienst, den grundsätzlichen Gegensatz der zwei Gelehrten und damit zweier Richtungen in der protestantischen Bibelwissenschaft geklärt zu haben. Dieser Gegensatz ist aber keineswegs der historischer Anschauung und aprioristisch-dogmatischer Betrachtung aus dem „Phantasielande des Deuteronomisten und des Chronisten" (Cornill). Es ist vielmehr der Gegensatz der Methode bezüglich der größeren bzw. geringeren Achtung vor dem Apriorismus der Gesamtanschauung der entwicklungsschematischen Schule. Im einzelnen zeigt sich der Gegensatz besonders: 1. in der hier bevorzugten älteren, dort der jüngeren Ansetzung der Teile des alttestamentlichen Schrifttums, 2. in der geringeren bzw. größeren Zahl literarkritischer Ausscheidungen, 3. in der niedrigeren bzw. höheren Wertung der einseitigen literarkritischen Quellenkritik, 4. in der

stärkeren bzw. geringeren Berücksichtigung des außerisraelitischen altorientalischen Stoffes, 5. in der Anerkennung bzw. Verwerfung der Echtheit der Heilsweissagungen in den alten Propheten. Daß Ref. den Anschauungen Sellins näher steht, als denen Cornills, ist bekannt.

M. Flunk-Innsbruck, **Prophetismus in Israel populo Dei electo** (Innsbruck 1912, F. Rauch; ℳ 1,30), gibt seinen Zuhörern eine Einleitung in die prophetischen Bücher des A. T. überhaupt (1. origo et evolutio prophetismi in Israel, 2. munus propheticum), die Einleitung zu den 12 kleinen Propheten mit einer synchronistischen Geschichtstabelle von 933—168 v. Chr., endlich die Einleitung zu Osee.

Um die so wertvollen aramäischen Urkunden aus Elephantine auch weiteren Kreisen der Wissenschaft zugänglich zu machen, hat W. Staerk, **Alte und neue aramäische Papyri** (Bonn 1912, A. Marcus u. E. Weber; ℳ 2,—. Kl. Texte H. 94) eine Übersetzung und Erklärung „aller einigermaßen lesbaren und verständlichen Schriftstücke in kommentierter Übersetzung herausgegeben". Besonders werden Studierende, die sich in diesen Zweig der Papyrusforschung einarbeiten wollen, dem Autor für sein Schriftchen dankbar sein. Von den Achitarfragmenten ist abgesehen, ebenso von der Dariusinschrift.

Von dem in dieser Zeitschrift 1911, S. 315—17 angekündigten Werke **Die Schriften des Alten Testaments** in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht) liegen zwei neue Lieferungen vor. Die 19. Lieferung enthält S. 65—144 des Bandes **Das Judentum** von M. Haller; sie bringt Zach. 1—7, Mal., „Tritojesaja" und den Anfang von Neh. Die 20. Lieferung enthält S. 1—80 von H. Greßmanns Band **Die Anfänge Israels.** In der Einleitung gibt G. eine Zeittafel (1260 Moses, 931 Reichsspaltung), einen Überblick über die älteste Geschichte Palästinas und Israels, über „die Sagenwelt Israels" und über den Text. Dann folgt in neuer, literarkritisch erarbeiteter Anordnung Ex. 1—16. „Wunder sind nach G. niemals und nirgendwo geschehen" (S. 53).

Von Pfarrer G. Richter-Gollantsch ist in den Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie (XVI, 2) **Der ezechielische Tempel** zum Gegenstand tieferen Studiums gemacht (Gütersloh 1912, Bertelsmann; ℳ 1,80). Verf. gibt eine Übersetzung und einen umfassenden Kommentar von Ez. 40—42; 43, 13—17; 46, 19—47, 12. Gr. („sec. exemplar Vaticanum, Amsterdam 1725") kommt gegenüber MT zu seinem Recht. Außerdem arbeitet Verf. stark mit freier Konjektur und mußte es bei der Art der Textesüberlieferung dieser Partien. Er gesteht übrigens unbefangen auch bezüglich der Übersetzung Luthers zu: „Seine Übersetzung beruht viel mehr, als die meisten Bibelleser ahnen, auf freien Konjekturen."

Apologeten finden über einen viel mißverstandenen Punkt treffliches Material bei Dr. Dienemann-Ratibor, **Israels Erwählung** (Korrespondenz-Blatt des Verb. d. deutschen Juden, Juni 1912, S. 1—9) und bei E. König-Bonn, **Biblische Heilsgeschichte und Israels Erwählung** (Neue Kirchl. Zeitschr. 1912, S. 148—69, 201—23).

W. Caspari beantwortet die Frage **Was stand im Buche der Kriege Jahwes?** (Zeitschr. f. wiss. Theol. S. 110—58) auf Grund der gesammelten Spuren dieser Quellenschrift dahin, „daß es die Verherrlichung jener kriegerischen Krisen und Erfolge vereinigt hat, durch welche die Israeliten Herren in ihrem eigenen Hause geworden sind".

L. Köhler-Langnau-Zürich macht sehr verständige Vorschläge **Zur Weiterführung des alttestamentlichen Wörterbuches** (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 1912, S. 1 ff.), das bei Durchführung derselben freilich zu einem Thesaurus anschwellen wird. Am wichtigsten und am notwendigsten ist die Einarbeitung der seither vorgeschlagenen „Konjekturen" und der auf Grund der alten Übersetzungen und der philologischen

Konjektur gewonnenen, im massorethischen Text des A. T. nicht enthaltenen hebräischen Wörter, überhaupt der durch M. T. nicht überlieferten, aber durch die Forschung erarbeiteten Wörter.

E. König=Bonn, **Der Evaspruch in Gen. 4, 1** (ebendas. S. 22–32), vertritt die alte Übersetzung: „Ich habe einen männlichen Sproß mit Jahwes Hilfe hervorgebracht."

N. Peters.

Neues Testament.

La Théologie de Saint Paul par F. Prat S. I. Deuxieme Partie (Paris, Beauchesne & Cie.; Fr. 7,50). Die Biblische Theologie hatte sich bis jetzt keiner besonderen Pflege seitens der kath. Theologen zu erfreuen. War doch die „Theologie des hl. Paulus" von Simar (1. Aufl. 1864, 2. Aufl. 1883, 284 S.) wohl die einzige bedeutendere kath. Arbeit auf deutschem Boden. Das hat sich seit der Aufforderung Pius' X., der Bibl. Theologie mehr Zeit und Studium zu widmen, geändert. Ein erfreulicher Beweis dafür ist die groß angelegte Arbeit von Prat. Der uns vorliegende II. Band behandelt die Theologie des hl Paulus systematisch, während der I. Band (IV, 604), von der Kritik günstig aufgenommen, über die historische Entwicklung der P. Th. handelt. Ein solches Werk, das eine gründliche Auseinandersetzung mit der negativen Kritik nicht scheut, war auf kath. Seite ein Bedürfnis, zumal da die negative Theologie, von Chr. Baur bis heute sich des Apostels in eifrigster Forschung annimmt, um ihn und seine Theologie in Gegensatz zu Christus zu bringen. – Nach einer kritischen Übersicht über die Entwicklung in der Auffassung der Person und Lehre Pauli seitens der neg. Theologie von Baur bis Harnack, Wrede, J. Weiß, und die älteren und neueren Arbeiten über die Theol. d. hl. Paulus in Kap. I, gibt Prat in Kap. II eine Definition des „Paulinismus", d. h. der Lehre Pauli, ihrer charakteristischen Besonderheit und ihres organischen Zusammenhangs. Während vielfach die Grundidee der P. Theologie in eine zu enge Formel gepreßt wird, faßt P. das Paul. Ev. in die weitere These: Der Heiland Christus verbindet jeden, der da glaubt, durch ein mystisches Band mit seinem Tode und seinem Leben (S. 55). Die Theologie des P. ist also im wesentlichen eine Soteriologie. Hiernach zerfällt das Werk in funf größere Teile, die wieder in eine Reihe von Unterabteilungen zerlegt werden. I. Die Vorgeschichte der Erlösung. II. Die Person des Erlösers. III. Das Erlösungswerk. IV. Die Kanäle der Erlösungsgnade. V. Die Früchte der Erlösung. Prat gibt zunächst in knapper und doch gut lesbarer Form eine erschöpfende Entwicklung der Anschauungen Pauli über die wichtigsten Fragen, wobei die Erörterung von Nebenproblemen ausgeschlossen wird. Die eingehendere Behandlung exegetischer Fragen, sowie die Auseinandersetzungen mit anderen Anschauungen werden in Exkurse verwiesen, die den einzelnen Abteilungen folgen und einen Einblick gewähren in das reiche theologische Wissen, den kritischen Scharfsinn und die genaue Bekanntschaft des Verf. mit der einschlägigen profanen und theologischen Literatur des In= und Auslandes. Diese Exkurse bilden eine wesentliche Ergänzung zur vorhergehenden Darstellung. Gute Wort= und Sachindizes schließen das Werk. Die kath. Theologie darf sich dieser Arbeit freuen.

Das Johannesevangelium als einheitliches Werk. Geschichtlich erklärt von B. Weiß=Berlin (Berlin, Trowitzsch u. Sohn; ℳ 10,–). Der gelehrte Berliner Theologe, der zwischen den Streitern in dieser und anderen Fragen einen vermittelnden Standpunkt einnimmt, setzt sich in dieser scharfsinnigen und gründlichen Arbeit mit der Kritik über die Einheitlichkeit und den historischen Charakter des

Joh.-Ev. auseinander. Gegenüber Baur und seinen Nachfolgern ist er der Ansicht, daß das Joh.-Ev. zu viel echt historisches Gestein bietet, als daß es sich in ideelle Bildungen auflösen ließe. Aber auch die Geschichte der quellenscheidenden Kritik hat gezeigt, daß sie sich auf völlig unsicherem Boden bewegt. Freilich, auch die apologetische Richtung hat keinen durchgreifenden Erfolg erzielt. W. verteidigt die Einheitlichkeit des Ev., aber nicht in dem Sinne, als ob wir hier eine fortlaufende pragmatische Geschichte des Lebens Jesu hätten, sondern insofern, als er für die ersten 20 Kap. einen Verfasser, den Lieblingsjünger, annimmt, der ausgewählte Ereignisse aus dem Leben Jesu, und zwar die Höhepunkte desselben, zu erbaulichen Zwecken zu einem fortlaufenden Ganzen verbinde. Kap. 21 ist Nachtrag des Herausgebers. W. glaubt, die Beobachtung gemacht zu haben, daß die Wiedergabe der Reden und Taten Jesu nicht buchstäblich genau, sondern in freier Weise geschehen sei, was sich durch die lange Zeit zwischen Erlebnis und Darstellung, sowie die theologische Entwicklung des Verfassers erklären lasse. Diese These sucht W. durch das ganze Evangelium exegetisch nachzuweisen, unter steter Auseinandersetzung mit seinen Gegnern. Wir haben im Joh.-Ev., wie W das psychologisch aus der täglichen Erfahrung und aus dem Charakter der ältesten Überlieferung und der Evangelien zu erklären sucht, eine Mischung der geschichtlichen Vergangenheit mit der Vorstellung von dem Geschehenen, d. h. ideelle Geschichte. W. will den Schleier heben, den die Auffassung des Verf. über die geschichtliche Gestalt der Taten und Reden Jesu gebreitet hat, auf Grund der alten Überlieferung; der Erwägung, was in dem uns bekannten Rahmen der Geschichte Jesu möglich oder unmöglich ist und dessen, was sich aus dem Prologe und einem Briefe als Lehre und Ausdrucksweise des Evangelisten feststellen läßt. Er will ferner darlegen, wie sich die Auswahl des Erzählten und die Art, wie es dargestellt ist, aus dem Zwecke des Evangelisten erklärt. Der Zweck des Ev. ist nach W., die Leser im Glauben zu stärken, aber nicht, wie die gewöhnliche „dogmatistische Auffassung“ meint, im Glauben einer Lehre über Christus, sondern im Glauben an die Gewißheit der Tatsache, daß in Jesu Christo die letzte und höchste Gottesoffenbarung erschienen ist. Die Vorstellung eines im irdischen Leibe umherwandelnden Gottes sei dem Ev. völlig fremd. Trotz mancher Resultate, die der kath. Theologe nicht akzeptieren kann, bietet das Buch eine Fülle von Belehrung, besonders in den Auseinandersetzungen mit den Gegnern, speziell mit der quellenscheidenden Kritik.

Kommentar zum Evangelium des hl. Lukas mit Ausschluß der Leidensgeschichte von F. X. Pölzl. Zweite umgearbeitete Auflage von Professor Theod. Innitzer-Wien (Styria; ℳ 6,–). Der mit Recht beliebte Kommentar zum Lk.-Ev. ist in zweiter Auflage von Innitzer bearbeitet. Die Bearbeitung ist eine ziemliche Umarbeitung geworden, wie schon die Vermehrung des Umfangs (mehr als fünf Bogen), zeigt. Diese Vermehrung kommt aber dem Buche wirklich zugute, indem sie in höchst dankenswerter Weise zum großen Teile der Darstellung des historischen Hintergrundes gewidmet ist und ferner die Verweise der ersten Auflage auf das Mt.-Ev. von P. durch selbständige Erläuterungen ersetzt. Im übrigen ist die Anlage dieselbe, wie in der 1. Auflage. Das Evangelium ist sehr übersichtlich in kleine Abschnitte zerlegt, die gut und genau übersetzt sind und deren Inhalt sorgfältig paraphrasiert wird. Zahlreiche Erklärungen, sowie ein kurzer textkritischer und philologischer Apparat, sind in Anmerkungen unter dem Strich angebracht. Der K. ist für angehende Theologen geeignet; er bietet auch dem Katecheten und Homileten gutes Material.

H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Den **Ligurinus**, ein deutsches Heldengedicht zum Lobe Kaiser Friedrich Rotbarts, macht J. Sturm zum Gegenstande einer erneuten Untersuchung (Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte, VIII. Bd., 1. u. 2. Heft. Freiburg 1911, Herder; ℳ 5,–). Seit der letzten Schrift A. Pannenborgs (1883) galt der Zisterziensermönch Gunther von Pairis im Oberelsaß als der Verfasser des Ligurinus. Im ersten Teile seiner Schrift sucht Sturm zu beweisen, daß Gunther nicht der Verfasser sei. Das ist ihm allerdings zuzugeben, daß der Name Gunther nicht in der von Konrad Celtes benutzten Handschrift gestanden habe. Wenn er aber sagt, daß die Parallelen zwischen dem Ligurinus und der von Gunther verfaßten Historia Constantinopolitana (der Geschichte des Kreuzzuges von 1204) auf gemeinsame Schulbildung und Benutzung ersterer Schrift durch letztere zurückzuführen seien, so lassen doch anderseits eben jene Parallelen auch jetzt noch die Möglichkeit der Autorschaft Gunthers hinsichtlich des Ligurinus bestehen. In dem umfangreichen zweiten Teile vergleicht der Verfasser Zug um Zug den Ligurinus mit seiner Vorlage, den Gesta Friderici Ottos von Freising und Rahewins. Im dritten Teile gibt der Verfasser eine Charakteristik des Autors. Auch er weist ihn der Baseler Gegend zu, hält ihn aber für einen Weltgeistlichen. Allerdings sah der Autor sein Hauptziel in der metrischen Behandlung des Stoffes, doch findet sich bei ihm auch eine stattliche Reihe von sachlichen Bemerkungen, die er der Vorlage hinzufügte. An dichterischer Begabung fehlte es ihm nicht. Die Schrift Sturms ist eine tüchtige Leistung und ein wertvoller Beitrag zur mittelalterlichen Quellenkunde und Literaturgeschichte.

Einen wertvollen Beitrag zur Geschichte des Großen Kurfürsten bietet Arnold Räber in seiner Schrift: **Der Kampf um das Herrenmeistertum des Johanniterordens (1641–1652).** Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Grafen Adam und Johann Adolf zu Schwartzenberg (Würzburger Studien zur Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit, hrsg. v. A. Chroust, Heft 5. Würzburg 1911, H. Stürtz A.-G.; ℳ 4,–). Auf Grund der im Königl. Geheimarchiv zu Berlin aufbewahrten reichen urkundlichen Bestände über den Johanniterorden der Ballei Brandenburg schildert der Verf. die erfolgreichen Bemühungen des derzeitigen Herrenmeisters Adam von Schwartzenberg um die Wahl seines Sohnes Johann Adolf zum Koadjutor und Successor in dieser Würde (gewählt am 24. April 1640). Doch versagte der junge Kurfürst Friedrich Wilhelm nach dem Tode Adams von Schwartzenberg († 14. März 1641) dessen Sohne die Anerkennung als Herrenmeister. Elf Jahre nun kämpfte Johann Adolf, der aus der Mark entflohen war, unterstützt durch den Kaiser Ferdinand, dessen Interzession er angerufen hatte, um die Durchsetzung seiner Ansprüche auf das Herrenmeistertum und die Hinterlassenschaft seines Vaters. Nur im letzteren Punkte gab der Kurfürst zum Teil nach. Doch besetzte er in jenem Zeitraum das Herrenmeisteramt auch nicht anderweitig, da er einerseits vermeiden wollte, daß dasselbe zur Sinekure herabsinke, er es anderseits mit seinem gewaltigen Güterbesitz nicht zu irgendwelcher politischen Bedeutung kommen lassen wollte. Erst am 15. Juni 1652 ließ er den Statthalter von Kleve, Johann Moritz von Nassau, zum Herrenmeister wählen. Das verwendete Aktenmaterial läßt uns tiefere Einblicke in die Regierungsweise der Kurfürsten Georg Wilhelm und Friedrich Wilhelm und in die Handlungen der beiden Schwartzenberg tun.

Der erste Teil des **Handbuchs der Kirchengeschichte** für Studierende, welches Gustav Krüger in Gießen in Verbindung mit anderen Gelehrten herausgibt, das Altertum, ist von Erwin Preuschen und Gustav Krüger bearbeitet (Tübingen

1911, Mohr [Siebeck]; ℳ 5,–). Die Verfasser bemessen das Altertum bis zum Anfange des achten Jahrhunderts und machen den Haupteinschnitt vor der Regierung Diokletians. Den ersten Zeitraum behandelt Preuschen, den zweiten Krüger. Bezüglich der äußeren Anordnung des Stoffes vgl. das in der Besprechung des dritten Teiles in dieser Zeitschr. 1911, S. 323 Gesagte. Bemerkt sei noch, daß von den zwei Wegen, welche Krüger für gangbar hält, um zur Einheitlichkeit in der Rechtschreibung der Eigennamen zu gelangen, der philologischen Genauigkeit und der Einkleidung in deutsches Sprachgewand, der letztere ihm der grundsätzlich richtigere zu sein scheint. Doch gesteht er, auch diesen nicht bis in die letzten Konsequenzen haben verfolgen zu können. Die Literatur ist wieder sehr sorgfältig angegeben. Der Text gibt eine zusammenhängende, lichtvolle Übersicht über den Gang der Ereignisse, die ausführenden Anmerkungen enthalten die Einzelheiten in reichster Fülle und orientieren über die verschiedenen Auffassungen (namentlich katholische und protestantische) und über die Kontroversen. Kaum ist eine bedeutendere Frage unerörtert geblieben. Das Ganze ist sehr exakt gearbeitet und die Drucklegung sehr sorgfältig. Dem neuen Handbuch ist ein hervorragender Platz unter den kirchengeschichtlichen Hand- und Lehrbüchern gesichert.

Im 97. Hefte der Historischen Studien veröffentlicht F. Lundgreen eine Abhandlung: **Wilhelm von Tyrus und der Templerorden**, mit sechs Abbildungen, fünf Stammtafeln und einer Tafel der nachweisbaren Templermeister bis 1182 (Berlin 1911, Ebering; ℳ 6,–). Indem der Verfasser die Berichte der Historia rerum in partibus transmarinis gestarum Wilhelms von Tyrus Zug um Zug mit denen der andern abendländischen und namentlich morgenländischen Quellen vergleicht, kommt er zu einem für die Berichterstattung Wilhelms ungünstigen Resultate. Was Wilhelm über die Entstehung des Ordens berichtet, ist dürftig und lückenhaft, vielfach unklar und nicht selten falsch. Man erkennt, daß er kein Freund der Templer ist. Auch seine weiteren Nachrichten über den Orden sind lückenhaft, bisweilen entstellt oder gar falsch. Nur widerwillig erwähnt er, was an den Templern zu loben ist, verweilt dagegen gern bei ihrem Tadel. Seine Voreingenommenheit rührt nicht daher, daß er Häresie oder auch nur Keime von Häresie im Orden gekannt hätte, sondern daher, daß ihn als Staatsmann die von weltlicher Macht unabhängige Macht des Ordens befremdete, ihn als Bischof die Freiheit der Templer erbitterte, der immer mehr auf Kosten der Weltgeistlichkeit wachsende Reichtum des Ordens Mißstimmung hervorrief und Wilhelm mit seinem Zeitgenossen, dem Templermeister Odo von St.-Amand, in Feindschaft lebte. Immerhin hat Wilhelm manche wertvolle Tatsachen überliefert. In der Beilage I. sucht der Verfasser den Inhalt der ursprünglichen Templerregel zu fixieren. Als solche erscheint ihm nicht die französische, sondern die lateinische Fassung; allerdings ist die uns vorliegende lateinische Fassung bereits überarbeitet. Sehr willkommen ist auch als Ersatz für eine mangelnde Quellenkunde der Kreuzzüge das dreißig Seiten umfassende Verzeichnis der benutzten Quellen und der benutzten Literatur. F. Tenckhoff.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Die unter dem Titel **Religion, Christentum, Kirche** von Prof. Dr. G. Esser-Bonn und Prof. Dr. J. Mausbach-Münster herausgegebene Apologetik, über deren 1. Band wir im vorigen Jahrgang (S. 421) berichteten, war auf zwei Bände berechnet. Wohl infolge der Fülle des noch zu behandelnden Stoffes, der sich in einem Bande nicht unterbringen ließ, findet das Werk jetzt seine Fortsetzung und seinen Abschluß in zwei weiteren Bänden, welche gleichzeitig erschienen sind (Kösel, Bd. 2 u. 3,

je M 4,—). Im 2. Bande behandelt zunächst Prof. Dr. Tillmann-Bonn die außerbiblischen und biblischen Quellen des Lebens Jesu unter besonderer Berücksichtigung der synoptischen und johanneischen Frage. Sodann rollt G. Esser die Christusfrage auf, indem er einen Überblick über die tausendfältig gespaltene und nur in der Negation der Gottheit Christi einige liberal-protestantische Kritik gibt, um dann die heute nach Lage der Dinge entscheidende Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu von seiner messianischen Sendung und seiner wesentlichen Gottessohnschaft zu beantworten. E. schließt seinen Beitrag mit der Behandlung der Wunder, der Heiligkeit und der Lehrweisheit Jesu. Den Schluß des 2. Bandes bildet die Abhandlung „Die Kirche als Stiftung Jesu“ von Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J. Im einzelnen behandelt er: die Botschaft vom Reiche Gottes und die Idee der Kirche, die Rechtstitel des Apostolates und des Primates, den inneren Aufbau der Kirche, die Geschichte der ältesten Kirchenregierung, die Lebenskräfte der Kirche sowie den göttlichen und menschlichen Faktor in der Kirche. Im 3. Bande läßt uns zunächst Prof. Dr. J. P. Kirsch-Freiburg in der Geschichte der Kirche ein Zeugnis ihrer höheren Sendung finden. Die Kirche im Kampf mit dem Heidentum, ihre Ausbreitung über die ganze Erde, die Entwicklung der Glaubenslehre, die Kirche als Mutter der Heiligen und als Lehrmeisterin der Nächstenliebe, die Kirche in ihrem Verhältnis zum Leben der Völker, zu Kunst und Wissenschaft, sowie gegenüber den häretischen Bewegungen und den nichtkatholischen Religionsgemeinschaften, das sind die Gesichtspunkte, von denen aus K. seine Ausführungen unternimmt. Den Abschluß des 3. Bandes bildet ein Beitrag von J. Mausbach: Die Kirche und die moderne Kultur. M. erörtert nach einleitenden Ausführungen über das grundsätzliche Verhältnis von Kirche und Kultur und über die Kulturstellung der katholischen und protestantischen Völker die formalen Prinzipien (Beharrung und Fortschritt, Entfaltung der Persönlichkeit, Autorität und Freiheit) und die Einzelgebiete der Kultur. Das treffliche Werk bedarf kaum einer Empfehlung. Jeder Geistliche muß es besitzen zum eigenen Studium und um es anderen empfehlen zu können. Hierbei ist namentlich an akademisch Gebildete zu denken.

Dictionnaire Apologetique de la Foi Catholique, herausgegeben von A. D'Alès, Prof. am Institut Catholique zu Paris (Paris, Gabr. Beauchesne). Heute liegt uns die 8. Lieferung (à Fr. 5,—) dieses von uns wegen seiner wissenschaftlichen Gediegenheit wiederholt wärmstens empfohlenen apologetischen Nachschlagewerkes vor. Sie reicht von dem Artikel Gouvernement ecclésiastique (Fortsetzung) bis zu dem aktuellen Artikel Immanence. Hervorgehoben seien insbesondere die Artikel: Grégoire (Saint), Guérisons miraculeuses, Homme, Honorius (la question d'), Hypnotisme, Idéalisme und Immanence (Doctrine d') und Méthode de.

Das Wunder. Eine dogmatisch-apologetische Studie von D. Dr. A. W. Hunzinger, o. Universitätsprofessor in Erlangen (Leipzig 1912, Quelle u. Meyer; M 3,—). In der religiösen Krisis der Gegenwart spielt die Frage des Wunders eine große Rolle. Nicht nur die katholische, sondern auch die positiv gerichtete protestantische Theologie hält angesichts der Wunderscheu des Zeitgeistes an der Möglichkeit und Tatsächlichkeit des Wunders fest. Gleichwohl ist die Auffassung vom Wunder auf seiten des positiven Protestantismus von der katholischen Lehre grundverschieden, wie die vorliegende Schrift eines positiven Protestanten wiederum beweist. Verf. will eine mit moderner Methode erarbeitete systematische Behandlung der Wunderfrage bieten. Nach einleitenden Ausführungen über die Geschichte der Lehre vom Wunder geht er auf das Wesen und die Bedeutung des Wunders ein. Als äußeres Beglaubigungsmittel der Göttlichkeit der Offenbarung, wie dies die katholische Apologetik festhält, kann

ein Wunder niemals dienen. Das Wunder ist unter allen Umständen ein subjektives Erlebnis. Daß der Wunderglaube das Moment des Selbsterlebens einschließe, scheint ihm Gemeingut der Theologie geworden zu sein. Als subjektives Erlebnis steht es aber im organischen und zentralen Zusammenhang mit dem Heilsglauben des einzelnen. Im Wunder vollzieht sich die unmittelbare Offenbarung Gottes an den einzelnen Menschen, es ist die innere Erfahrung, das Erlebnis Gottes, welches im Menschen den Glauben hervorruft. Wenn aber die Bedeutsamkeit des Wunders in seinem gegenwärtigen Erlebtwerden beruht, so fragt sich, welche Bedeutung die der Vergangenheit angehörigen Wunder der Bibel noch haben können. Verf. beantwortet diese Frage in einem besonderen Kapitel dahin, daß gewisse Tatsachen des Lebens Jesu den Charakter von gegenwärtigen Wundern anzunehmen vermögen. Das Kreuz und die Auferstehung Jesu insbesondere sind Tatsachen, die durch das Medium des Zeugnisses der Gemeinde im Menschen der Gegenwart lebendig werden können, so daß das Erleben von heute mit der Offenbarung Gottes in der Vergangenheit zusammenfließt. Eine genaue Abgrenzung solcher Tatsachen ist nicht möglich. Die einzelnen Wunder Jesu, die offenbar mit seinem Berufe, Gott zu offenbaren, im Zusammenhang stehen, muß der Glaube anerkennen. Das schließt aber nicht aus, daß die Bibel viele Wundererzählungen enthält, die unmöglich für den Glauben verbindlich gemacht werden können. In zwei weiteren Abschnitten sucht Verf. den Wunderglauben von seinem Standpunkte aus vor dem Forum der Naturwissenschaft und der Geschichtswissenschaft zu verteidigen.

Das henologische Prinzip, nach welchem zwei Dinge, die in bezug auf irgendein Merkmal einander ähnlich sind, dieses Merkmal einem einheitlichen Ursprunge verdanken, behandelt in interessanten Ausführungen August Deneffe S. I. (Stimmen aus Maria-Laach 1912, II, 423–437). Verf. zeigt mit Leichtigkeit die vielfach falschen Anwendungen des richtigen Grundsatzes in der Religionsgeschichte und auf dem Gebiete der Abstammungslehre und betont den hohen Wert des Prinzips, welcher darin beruht, daß es, richtig angewendet, unfehlbar zur Erkenntnis Gottes führt.

Ein anonymer Artikel der Historisch-politischen Blätter untersucht **das innere „Erleben" des Glaubensinhaltes nach seinem apologetischen Werte** und kommt zu dem Resultate: Ein inneres Erleben kann selbständige Beweiskraft für den Glauben haben nur in dem Ausnahmefalle, daß mit ihm eine außerordentliche Wirksamkeit für die Seele und in der Seele sich verknüpft, und dann existiert diese Beweiskraft nur für das erlebende Subjekt selbst. (1912, Bd. 150, S. 208–218.)

A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Der Modernismus, dargestellt und gewürdigt von Dr. A. Gisler, Prof. der Dogmatik in Chur (2. Aufl. Einsiedeln, Benziger; ℳ 6,40). „Es soll hier nicht nur der eigentliche Modernismus, sondern es sollen auch dessen Vorläufer und Grenznachbarn, sowie die Keime gezeichnet werden, aus denen er hervorwuchs: der Amerikanismus und die neue Apologetik" (Vorw.). Vom Amerikanismus wird gehandelt S. 1–222; von der modernen Apologetik S. 223–298; vom Modernismus S. 300–686. Überall sind die Urteile der Gegner aus deren eigenen Büchern und Zeitschriften belegt. Einzeln werden sie vorgeführt und charakterisiert. Freilich stimmen sie in der Hauptsache überein, aber jeder hat doch auch wieder seine eigene Ansicht vom Christentum und Katholizismus und durch Klarheit und Konsequenz zeichnet sich keiner vor dem anderen aus, selbst Loisy nicht. Es liegt am Stoff, daß der Amerikanismus mehr historisch, die Erörterung über die moderne Apologetik mehr psychologisch, die

Darstellung des Modernismus dagegen philosophisch-dogmatisch gehalten ist. Der Amerikanismus heftet sich an den Namen des Konvertiten Hecker, wird aber erweitert zu einer Geschichte des Katholizismus in den Vereinigten Staaten. Sein Wesen? Die katholische Religion muß amerikanisch werden, dann wird sie vollkommen. Er wurde von Leo XIII. verworfen. Die neuere Apologetik ist Immanenzapologetik. In ihrer Einseitigkeit ist sie sicher falsch. Als Ergänzung der alten Apologetik mit ihren vom Vatikanum betonten äußeren objektiven Gründen hat sie Berechtigung. Schiebt man die Gründe des Verstandes in den Vordergrund, dann mag man auch die des Herzens, des Gemütes, des religiösen Bedürfnisses, des sozialen Gefühles usw. kräftig ausnützen. In dem dritten Teile wird der dogmatische Standpunkt des Modernismus geprüft. Hier gibt es schwere Gänge mit den Modernisten in bezug auf die philosophischen Grundlagen. Sein Hauptfehler wie sein Hauptbollwerk ist der Agnostizismus. Daher war eine kurze prinzipielle Darlegung des Kantianismus, den der Modernismus übrigens noch überbietet, notwendig. Dann werden die Grundlinien des echten Idealismus gezogen, wie er sich in der Scholastik findet. Ein besonderes Kapitel verteidigt die alten Gottesbeweise. Als zweites Bollwerk war die „Immanenzlehre" der Modernisten zu erstürmen (nicht zu verwechseln mit der Immanenzapologetik) d. h. die Lehre, daß das ganze religiöse Leben im Ursprunge (Offenbarung), Fortsetzung und Vollendung rein immanent verläuft. Näherhin: die Religion entsteht im eigenen Ich, im Unterbewußtsein, ihr Motiv sind die seelischen Bedürfnisse, und ihr Grundakt ist kein erkenntnismäßiger, sondern ein gefühlsmäßiger, ein emotioneller Akt. Diesen Thesen stellt Gisler die seinige entgegen: „Die modernistische Immanenzlehre ist unhaltbar wegen ihrer Folgen." Sie zerstört den Begriff der Übernatur, den katholischen Offenbarungsbegriff der äußeren Mitteilung an den Gläubigen, den Glaubensbegriff, den Begriff des Dogmas und seiner Entwicklung. Ein Schlußkapitel behandelt die Lage: „Nach der Enzyklika". Aus dieser Übersicht geht hervor, daß Gisler den Modernismus nicht so sehr in seinen geschichtlichen Einzelirrtümern bekämpft als vielmehr in seinen philosophischen Grundlagen durch Zurückweisung des Agnostizismus und Immanentismus. Dabei fällt natürlich auch Licht auf die Einzelheiten, wie Kirche, Lehramt, Sakramente. Doch ruht der Akzent auf dem philosophischen Modernismus, nicht auf dem historischen. Letzterer kann u. E. nur in historisch-kritischer Weise geschehen. Gislers großangelegtes Werk wird seine Leser in allen katholischen Schichten finden, unter Laien wie im Klerus. Es ist klar und schwungvoll geschrieben, übersichtlich geordnet, besonnen im Urteil und in philosophischer Hinsicht erschöpfend, im Preis sehr niedrig.

Philosophie und Theologie des Modernismus. Eine Erklärung des Lehrgehaltes der Enzyklika Pascendi, des Dekretes Lamentabili und des Eides wider den Modernismus. Von Jul. Beßmer S. J. (Freiburg, Herder; ℳ 7,–). Mit Gislers „Modernismus" erscheint Beßmers gleichzeitig auf dem Plane. „Ein Blick in die beiden Werke", sagt Beßmer, „zeigt eine solche Verschiedenheit nach Inhalt, Form und Methode, daß beide ihre Daseinsberechtigung haben und Nutzen schaffen können" (Vorw.). Dem ist zuzustimmen. Gisler geht mehr prinzipiell vor, gräbt die Wurzeln der Gegner auf, Beßmer betrachtet, wie auch der Untertitel sagt, die modernistischen Behauptungen im einzelnen und zwar einfach an der Hand der dagegen gerichteten päpstlichen Dokumente. Erstmalig veröffentlichte Beßmer seine antimodernistischen Kritiken in den Laacher Stimmen (1907, 1908, 1911). Daran erinnert noch der etwas flotte populärwissenschaftliche Stil des Buches. Um das Buch weiter formell zu kennzeichnen, so werden zuerst die verworfenen Sätze des Modernismus wörtlich angeführt; darauf ihre Autoren und deren Schriften, wobei neben Tyrell,

Le Roy, Programma dei modernisti meist Loisy und seine Schrift Autour d'un petit livre, das Kompendium des französischen Modernismus, berücksichtigt werden. Darauf folgt dann eine kurze Kritik, meist vom dogmatischen nicht historischen Standpunkte aus. Doch werden auch Schrift- und Väterzitate angeführt. Auffallenderweise werden aber die Fundorte dafür nicht genannt, was heute doch allgemein üblich ist. Dies Verfahren dürfte sich für eine Neuauflage durchaus empfehlen, wenn auch das Buch „für Seelsorgspriester und gebildete Laien" geschrieben ist. Aus dem manchfachen Inhalte etwas hervorzuheben, reicht hier kaum der Raum: Die Profanwissenschaften haben am Glauben nur eine negative Norm. Der Glaubensgehorsam erstreckt sich weiter als der eigentliche Glaubensakt. Man soll sich auch mit weniger ernsten als Kathedralentscheidungen zufrieden geben und nicht immer letztere verlangen, wie die Reformer tun. Bei Dekreten der Kongregationen gilt bezüglich der inneren Zustimmung stets der Vorbehalt: „Falls sich nicht später das Gegenteil als richtig herausstellt." Vgl. den Galileifall. Es wird also „keine absolute, irreformable und jeden Zweifel ausschließende Zustimmung gefordert wie bei den unfehlbaren Lehrentscheidungen". Die Schrift ist irrtumslos. Sie will aber keine Naturwissenschaft, Kosmogonie, Astronomie, Botanik, Zoologie bieten, sondern handelt nur nebenher populär und zeitgemäß von diesen Dingen, darf also auch nicht mit den modern wissenschaftlichen Maßstäben dieser Disziplinen gemessen werden. Auch die Geschichte wird nach der Darstellungsweise der Alten erzählt. Es wird nicht gesagt, „der Heiland habe Wort für Wort die Reden so gehalten, wie das Johannesevangelium sie berichtet". Johannes gibt den Kern der Herrensprüche, folgt aber „im übrigen der ihm eigenen Darstellungsweise in den einzelnen Redewendungen, Ausdrücken und Verknüpfungen". Beßmer bemerkt einmal: Man müßte ganze Bücher schreiben, um alle Irrtümer der Modernisten zu widerlegen. Man darf also keine Widerlegung in monographischer Ausführlichkeit von ihm erwarten. Der Hauptwert des Buches liegt in den kurzen gesunden Urteilen, womit die neuen Angriffe abgewehrt und die alten kirchlichen Positionen erklärt und gerechtfertigt werden.

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

A. Lehmkuhl S. I. charakterisiert in dem catalogus scriptorum, den er seiner Theologia moralis (II[11], 1910, 840 sqq.) beifügte, das von dem Redemptoristenpater Jos. Aertnys herausgegebene Werk **Theologia moralis** secundum doctrinam s. Alfonsi de Ligorio, doctoris Ecclesiae als ein „opus dilucide et moderate compositum, dignum, quod cum magna laude commemoretur". Aertnys Werk liegt nunmehr bereits in 8. Auflage vor (Schöningh; 2 Bände ℳ 10,–). Das ist ein Zeichen seiner Beliebtheit und Brauchbarkeit. Es bringt den Stoff, den die lateinischen Handbücher der Moral durchschnittlich bringen, also auch die ziemlich ausführliche Lehre von den Sakramenten und von den Kirchenstrafen. Aertnys ist überzeugter Äquiprobabilist; dadurch ergibt sich eine gewisse Verschiedenheit bei der einen oder anderen Entscheidung für den, der sich auf den Probabilismus stützt. Die Neuauflage wird ihre Freunde und Leser finden. Es wird übrigens allmählich Zeit, die durch Pius X. erfolgte Neuordnung des Breviers einzuarbeiten!

Von dem **Lehrbuch der Moraltheologie**, das Hofrat Prof. Dr. Franz M. Schindler bei Ambr. Opitz Nachf. (Wien VIII, Strozzigasse) erscheinen ließ, ist der 1907 zuerst veröffentlichte erste Band nunmehr in zweiter, „vielfach umgearbeiteter" Auflage erschienen. Es kam dem Verfasser in dieser Neuauflage darauf an, sein Hauptbestreben, „den christlichen Moralgrundsätzen eine gute spekulative Begründung

beizufügen", noch mehr zur Geltung kommen zu lassen. Die Empfehlung dieses moraltheologischen Lehrbuches, die wir in dieser Zeitschrift 1910, S. 509 f. (vgl. S. 250) bereits ausgesprochen haben, geben wir gern auch der Neuauflage mit auf den Weg. Es ist sowohl dem Theologiestudierenden wie dem Geistlichen ein guter Berater.

Professor Franz Walter (München), der Verfasser des schönen Buches Aberglaube und Seelsorge, hat sich der dankenswerten Mühe unterzogen, das seit längerer Zeit auf dem Büchermarkte vermißte Werk des im Jahre 1909 gestorbenen Bischofes Wilhelm Schneider von Paderborn, **Der neuere Geisterglaube. Tatsachen, Täuschungen und Theorien** in dritter, „verbesserter und bedeutend vermehrter Auflage" herauszugeben (Schöningh; ℳ 10,–). Der Bearbeiter der Neuauflage hat Anlage und Charakter des Buches gewahrt, dabei aber neuere Forschungen auf spiritistischem und okkultistischem Gebiete nachgetragen. Schneiders Standpunkt in der Spiritismusfrage ist bekannt. „Was . . . diejenigen Phänomene des Spiritismus betrifft, deren Tatsächlichkeit füglich nicht rundweg kann bestritten werden, so fühlen wir uns nicht genötigt oder geneigt, in allem nur Teufelsspuk zu erblicken. Jedenfalls haben die Medien den hervorragendsten Anteil daran. Manche auf den ersten Blick auffallende Erscheinungen lassen sich auf natürliche Weise erklären oder auf unerforschte Naturkräfte zurückführen . . . Vorgänge, die hergebrachten Theorien einen hartnäckigen Widerstand entgegensetzen, werden sich vielleicht einer späteren unterwerfen. Und selbst wo sich solche Aussicht auf ein Minimum oder gar auf Null reduziert, was ja auch bei manchen Erscheinungen des abnormen Schlaf- und Traumlebens der Fall, ist es weniger das rätselhafte Geschehnis an sich, welches einen Appell an außernatürliche Kräfte rechtfertigt, als vielmehr die moralische Qualität und Tendenz desselben" (S. 20 f.). „Jeder gläubige Christ muß das spiritistische Treiben in gleichem Maße perhorreszieren, als er dasselbe kennen lernt, und dabei seines Glaubens von Herzen froh werden. Der Glaube allein vermag den Aberglauben zu überwinden" (S. 599). – Die vielen Freunde Schneiders werden sich freuen, eines der Hauptwerke des heimgegangenen gelehrten und feinsinnigen Bischofes in trefflicher Neuausgabe wieder zu erhalten.

Bischof Dr. P. W. von Keppler konnte seine Arbeit über **Das Problem des Leidens** jüngst in 4. und 5. Auflage veröffentlichen (Herder; ℳ 1,20). Möge das schöne Buch zu den alten Freunden sich neue erwerben. Vgl. die kurze Inhaltsangabe in dieser Zeitschrift 1912, S. 68.

Die staatliche Reglementierung der Prostitution und ihre Reform behandelt Generalsekretär J. Weydmann in der Sozialen Kultur 1913, H. 1, S. 24–32. „Alle die schwächlichen Nützlichkeitsgründe, die gewöhnlich zugunsten der Reglementierung ins Feld geführt werden, nämlich daß dadurch das Laster eingedämmt und die Gefahr der Ansteckung verringert werde, wir müssen sie mit aller Entschiedenheit verwerfen, denn nach den Erfahrungen, die seit Jahrzehnten von Autoritäten auf diesem Gebiete gesammelt worden sind, dürfen wir sie ruhig als von sehr zweifelhaftem Werte bezeichnen." „Die Bordelle sind als hygienische Schutzvorrichtung wertlos und an sich eine stete Gefahr für die öffentliche Sittlichkeit der betreffenden Stadt . . . Die Erfahrung hat . . . längst bewiesen, daß überall nur ein kleiner Bruchteil (etwa ein Zehntel) der gewerbsmäßige Unzucht treibenden Frauenspersonen bei der Polizei eingeschrieben ist, der weitaus größte Teil aber sich jeder . . . Kontrolle entzieht und auch jederzeit zu entziehen wissen wird . . . Es ist statistisch nachgewiesen, daß in den Städten, in welchen Bordelle neu eingeführt wurden, die Zahl der Prostituierten wie der geschlechtlichen Erkrankungen nicht nur nicht gesunken, sondern gewachsen

ist." Es ist eine Instanz nötig, die einerseits den Mädchen, die sich eintragen lassen wollen oder sollen, mit Rat und Tat an die Hand geht und sie warnt, „anderseits ihnen heraushilft aus der sozialen und moralischen Not, ihnen neue Wege ehrlichen Erwerbs weist". Diese Instanz kann nur eine Frau sein. Es muß hier allerdings „reinlich geschieden werden . . . zwischen der Beamtin und der Fürsorgedame – und zwar so geschieden, daß schon die gleichmäßige Bezeichnung der beamteten wie der nichtbeamteten Helferin als Polizeiassistentin vermieden werden muß". „Weg mit der ganzen staatlichen Reglementierung!"

Dem Trierer Domvikar P. Weber sind wir dankbar dafür, daß er **Das Buch der Frau**, das der geistreiche französische Schriftsteller Paul Combes († 1909) s. Z. veröffentlichte, in deutscher Übersetzung und Bearbeitung unseren christlichen Frauen, namentlich unseren Müttern, dargeboten hat (Saarlouis, Franz Stein Nachfolger Hausen u. Co.; Pappband M 3,50). „Das Buch der Frau" will „ein Handbuch für christliche Frauen in ihrer Stellung als Gattin, Hausfrau, Mutter und Erzieherin" sein. Mit diesem Untertitel ist die Einteilung des Buches angedeutet, dessen vier Abschnitte in einer Reihe von Kapiteln behandelt werden. Die klar und gut disponierten Unterweisungen sind voll von feinen psychologischen Beobachtungen und Beurteilungen. Es steckt viel Lebensweisheit und Lebensernst in ihnen. Das Buch dient seinem Zwecke gut. H. Müller.

Kirchenrecht.

D. Erich Foerster, Entwurf eines Gesetzes betreffend **die Religionsfreiheit im preußischen Staate** mit Einleitung und Begründung (Tübingen 1911, J. C. B. Mohr; M 1,50). „Die Parole ‚Trennung von Staat und Kirche', aufgestellt durch den Vorgang der französischen Gesetzgebung 1905, die so oft schon auf das deutsche Rechtsleben anregend gewirkt hat, fängt an, ernsthaft aufgenommen zu werden." Damit hat F. nicht ganz unrecht. Die Zeichen der Zeit dieserhalb sind ernst genug. Und darum kann das Studium dieses Entwurfes eines Trennungsgesetzes nur empfohlen werden zur Rüstung auf den Kampf, der wohl nicht ausbleiben wird. Daß katholische Volksvertreter nicht ohne weiteres ihre Zustimmung geben können zur Trennung der Schule von der Kirche, zur Einstellung der auf anerkannten, rechtlichen Verpflichtungen beruhenden Staatsbeihilfen für die Kirche usw., ist auch F. klar.

Wilhelm Börner, **Das Verbrechen der Gotteslästerung und die Freiheit der religiösen Kritik** (Neuer Frankfurter Verlag, M 0,60). Der Verf. gibt einen Bericht über seine durch ein Prager Gericht erfolgte Verurteilung wegen einer Rede in einer Freidenker-Ferrer-Versammlung. Die Verurteilung erfolgte, weil er in seinen Äußerungen über Christus die Grenzen einer erlaubten, rein wissenschaftlichen Behandlung überschritten hat (auf Grund des § 122a Österr. St.G.).

Max Fischer, **Die Abschaffung des Eideszwanges.** Ein Beitrag zur Eidesfrage. (Stuttgart, Chr. Belser; M 1,–.) Der Verf. spricht für die Abschaffung des Eides. „Ob es möglich wäre, besonders wichtige Fälle auszuscheiden und in diesen ihrer Zahl nach äußerst zu beschränkenden Fällen einen Geistlichen zuzuziehen, könnte untersucht werden" (S. 34).

A. Bouché-Leclercq, professeur à la Sorbonne, membre de l'Institut, **L'intolérance religieuse et la politique** (Paris 1911, Ernest Flammarion). Der Verf. will, um die Beziehungen der Politik zur Religion zu kennzeichnen, ein Beispiel herausgreifen, welches in seinem historischen Verlaufe völlig überschaut werden

könne: Das Christentum und der heidnische Staat unter den römischen Kaisern. Die intolerante Religion ist hier das Christentum. Dem Vorwurfe, daß er als „Verteidiger der Tyrannen" auftrete, sucht der Verf. von vornherein zu begegnen. Literaturbelege sind nicht gegeben; die Behauptungen müssen einzeln nachgeprüft werden. Bei der Verfolgung unter Nero kommt Verf. zu der Ansicht, daß einzelne Christen, in der Annahme, daß unter Nero der Widerchrist gekommen sei und das Ende sich nahe, tatsächlich schuldig geworden seien usf.

Hans Alfons Simon, **Die Verfassung des geistlichen Fürstentums Fulda** (Fulda 1912, Aktiendruckerei; ℳ 1,50). Die Schrift stützt sich zumeist auf nachgelassene Schriften des fuldaischen Staatsmannes Eugen Thomas (1758–1813) und berücksichtigt mit nur knappen historischen Rückblicken die Organisation des Fürstentums um 1802 und skizziert den Umfang des Reichsgebietes, die Rechte des Staatsoberhauptes, der Landstände und des Kapitels, der Untertanen und die Rechtsbeziehungen zu Kirche und Staat. Verf. glaubt zuletzt doch von dem Staatengebilde den alten Spruch über das „gute Wohnen unter dem Krummstab" wiederholen zu können. – Die Entwicklung der Landeshoheit des Fürstentums ist etwas knapp gezeichnet (S. 22, 76 ff.). Welche Theorien darüber bestehen, erläutert zusammen da die fleißige Schrift von Jos. Hellermann, **Die Entwicklung der Landeshoheit der Grafen von Hoya** (Hildesheim 1912, August Lax; ℳ 2,80). Für die kirchliche Rechtsgeschichte sei hingewiesen auf das 6. Kap.: Die Erwerbung und Eingliederung der Klostervogteien in die landesherrliche Gerichtsbarkeit.

Karl Henkel, **Die kirchliche Organisierung des Pfarrklerus der Diözese Hildesheim in den letzten 150 Jahren** (Pfarrzirkel- und Dekanats-Ordnung) (Hildesheim 1912, August Lax; ℳ 2,80). Den Lesern dieser Zeitschr. ist der Hauptinhalt der Abhandlung bekannt durch einen Aufsatz des Verf. (IV [1912], S. 303 ff.). Sie ist ein dankenswerter Beitrag zur geistlichen Verfassungsgeschichte des Hildesheimer Bistums. Die Bedeutung der Archidiakone ist auch für die spätere Geschichte der Diözese doch wohl höher einzuschätzen, als H. das S. 2 f. tut.

J. Loserth, **Das Kirchengut in Steiermark im 16. und 17. Jahrhundert** (Graz u. Wien 1912, Styria; ℳ 3,40). Verf. will durch seine Schrift einem dem steirischen Adel gemachten Vorwurfe begegnen, als habe dieser die Reformation für eigennützige Zwecke, um die Güter der Kirche an sich zu reißen, gefördert. Er hat damit gewiß recht, daß schon vor dem Eindringen der Reformation Kaiser Maximilian Amortisationsgesetze erließ, daß schon 1524 die Terz, 1534 die Quart vom Gesamteinkommen erhoben und 1526 sogar die Kirchenkleinodien – zum großen Schaden der Kunstgeschichte – eingezogen wurden. Die Klöster, „welche vornehmlich zur Erhaltung des christlichen Glaubens gestiftet seien", mußten zur Bekämpfung der Fürstennot überaus schwere Lasten tragen.

W. Wolff, **Die Säkularisierung und Verwendung der Stifts- und Klostergüter in Hessen-Kassel unter Philipp dem Großmütigen und Wilhelm IV.** (Gotha 1913, Friedr. Andr. Perthes; ℳ 7,–). Das Resultat seiner überaus dankenswerten und eindringenden Untersuchung hat der Verf. in einer Tabelle zusammengefaßt: etwa 59 % der säkularisierten Güter wurden verwendet zu rein kirchlichen, kirchlich-wissenschaftlichen und speziell wohltätigen Zwecken, 3 % zur Belohnung treuer Dienste, und 38 % zu den Aufgaben der Hof- und Landesverwaltung. Da der Verf. zugleich bei den einzelnen Instituten weiter ausholt, ist die Schrift auch ein wertvoller Beitrag zur Ordensgeschichte und kirchlichen Statistik.

M. Tournier, **Droits des catholiques sur les églises et les objets mobiliers en dependant** (Alliance des catholiques de la Haute Garonne. Toulouse

1912). In einem für Massenverbreitung geeigneten Heftchen stellt der Verf. sehr praktisch auf Grund von 87 bereits ergangenen Gerichtsentscheidungen die Rechte zusammen, welche nach dem Gesetze v. 2. Jan. 1907 (art. 5 § 1) von den Katholiken an den Kultusgebäuden und dem zugehörigen Inventar geltend gemacht werden können.

U. Lampert, **Die kirchlichen Stiftungen, Anstalten und Körperschaften nach schweizerischem Rechte** (Zürich 1912, Art. Inst. Orell Füßli; Fr. 5,–). Für das Recht der kirchlichen Stiftungen in der Schweiz, wo die Einführung des neuen Zivilgesetzbuches noch manche Zweifel beließ, wirkt die Schrift überaus klärend, und sie wird allen Instituten unentbehrlich sein. Aber auch das gemeine Kirchenrecht wird durch die bestimmten Ausführungen, z. B. zum Begriffe der juristischen Person, der juristischen Persönlichkeit der einzelnen kirchlichen Gebilde, viel Anregung gewinnen.

Julius Schockherr-Karl M. Müller, **Kirchenpatronat und Kirchenkonkurrenz in Österreich.** Mit Besprechung der Vogtei und des Schulpatronats. Handbuch für Kirchen- und Schulpatrone, Großgrundbesitzer, Benefiziaten, Orts- und Pfarrgemeinden, Kirchenkonkurrenzausschüsse, dann für Domänenbeamte und Kirchenrechnungsführer (Wien 1912, Wilhelm Frick; Kr. 16,–). Daß viele der im Titel genannten Interessenten das Buch mit Nutzen gebrauchten, beweist die 3. Aufl. Sie ist wertvoll wegen der Einfügung der neuen Judikatur des Verwaltungsgerichtshofes. Für Preußen fehlt ein solches Buch. J. Linneborn.

Homiletik.

Ehret die Ehe. Predigten, gehalten beim akademischen Gottesdienst im Straßburger Münster von Karl Boeckenhoff (Straßburg, Herder; ℳ 1,50). In 16 kurzen, aber gehaltvollen praktischen Predigten mit manchem originellen Gedanken behandelt B. die Ehe. In der Form könnten die Predigten etwas schwungvoller sein.

Alban Stolz, **Predigten.** Erster Band Predigten, Frühreden und Ansprachen. 2. u. 3. Aufl. Herausgegeben von Prof. Dr. Julius Mayer (Freiburg, Herder; ℳ 3,80). Stolz selbst hat die Predigten nicht für die Veröffentlichung bestimmt, aber man hat sie zum hundertsten Geburtstag des unvergeßlichen Volksschriftstellers herausgegeben, weil sie, wie Jakob Schmitt im Vorwort sagt, „schon wegen der prächtigen, in ihnen niedergelegten Gedanken, der kraftvollen Sprache und der musterhaften Popularität" der Publikation würdig sind.

Gute Marienpredigten bietet der Domdekan und Prof. Dr. Joseph Selbst in **Ave Regina Coelorum**, Predigten und Skizzen zu Ehren Unserer Lieben Frau (Mainz, Kirchheim; ℳ 3,–).

Empfehlend sei hingewiesen auf die **Homiletischen und katechetischen Sonntagspredigten** in vier Bänden von Prälat Dr. A. Keller, nach dessen Tode herausgegeben von Dr. Klemens Keller. Erster Band: „In jener Zeit", Sonntagsgedanken meist im Anschluß an die Evangelien (Limburg, Steffen; ℳ 4,80).

In seinem sonst recht brauchbaren apologetischen Predigtzyklus **Warum glauben wir an einen Gott?** (Dülmen, Laumann; ℳ 1,–) hat Rektor M. Stugin das übernatürliche Glaubensmotiv wohl zu sehr ausgeschaltet. Auch in apologetischen Predigten dürfen die Vernunftbeweise nicht vorherrschend sein.

Auf folgende gute Werke der homiletischen Literatur, die in neuer Auflage, bzw. in Fortsetzung erschienen sind, sei kurz hingewiesen: Abraham a Santa Clara, **Blütenlese** aus seinen Werken. Von Dr. Karl Bartsche. 1. Bändchen, 3. u. 4. Aufl. (Herder; ℳ 3,60). **Predigten** auf die Sonntage des katholischen Kirchenjahres von Fürstbischof Dr. H. Förster. 2 Bände, 7. u. 8. Aufl. (Regensburg, Manz;

ℳ 5,20). **Die Sonntagsevangelien** von Dr. Joseph Ries. 2 Bände, 3. Aufl. (Paderborn, Schöningh; 1. Bd. ℳ 6,40; 2. Bd. ℳ 6,–). **Predigten auf die Festtage** von August Perger. 2. Aufl. (Paderborn, Bonifaciusdruckerei; ℳ 4,–). **Frohe Botschaft in der Dorfkirche** von Dr. Karl Rieder. (1. Aufl. 1911) 4. u. 5. Aufl. (Freiburg, Herder; ℳ 3,–). **Ansprachen** für christliche Müttervereine von Dr. Anton Leinz. 2. Aufl. (Freiburg, Herder; ℳ 2,80). **Unseres göttlichen Erlösers Testament.** Sieben Fastenpredigten von J. Em. Veith, neu bearbeitet von Pfarrer Michael Schüten (Essen, Fredebeul; ℳ 1,–). **Predigten und Ansprachen** zunächst für die Jugend gebildeter Stände von Msgr. Dr. Paul Baron de Mathies. 4. Band: Advents- und Fastenpredigten, akademische Ansprachen und Gelegenheitsreden (Freiburg, Herder; ℳ 5,30).

Dr. L. Baur und A. Remmele: **Charakterbildung.** Vorträge (Freiburg, Herder; ℳ 1,50). Die Vorträge sind entstanden aus Konferenzreden, welche die beiden Verfasser in der Akademikerkongregation zu Tübingen gehalten haben. Die Vorträge sind sehr verständlich und praktisch. Die Vorträge sind gehalten im Anschluß an den Jakobusbrief, sodaß sie gewissermaßen Homilien sind. Sie sind ein vortreffliches Hilfsmittel für Predigten über den Jakobusbrief.

Praktische und solide **Marienpredigten** werden uns geboten in dem 2. Bande der **Predigten** weiland Sr. Exzellenz des hochwst. Herrn Dr. Simon Aichner, die nach dessen Tode P. Thomas Villanova Gerster herausgibt (Brixen, Verlagsanstalt Tyrolia; ℳ 3,20).

Kanzel-Vorträge von Dr. Matthias Eberhard, weiland Bischof von Trier. Hrsg. von Dr. Ägidius Ditscheid, Domkapitular in Trier. Sechster Band. Predigten und Betrachtungen über Sonn- und Festtagsevangelien. 4. Aufl. (Freiburg, Herder; ℳ 5,50). Wie alle Predigten Eberhards, so zeichnen auch diese sich aus durch die Fülle und Tiefe praktischer Gedanken, die in schwungvoller Rede, die dabei aber doch populär ist, vorgetragen werden; die hervorstechendste Eigenschaft ist indes der enge Anschluß an die hl. Schrift, deren Aussprüche der Verfasser nicht nur als Schmuck, sondern wirklich als Stoffquelle benutzt. Die angefügten Betrachtungen hat E. als Regens des Priesterseminars in Trier gehalten; es sind aber mehr Anreden als eigentliche Betrachtungen.

Marienpredigten von Dr. Valentin Thalhofer, weiland päpstl. Hausprälat und Dompropst in Eichstätt. Hrsg. von Dr. Andreas Schmid (Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz; ℳ 3,60). Die Predigten sind hauptsächlich dogmatischen Inhalts, gut durchgearbeitet, die Liturgie ist sehr fleißig verwandt, die Sprache anschaulich und lebendig. An praktischen Momenten könnten die Predigten reicher sein, die Einleitungen sind häufig sehr lang und stehen bisweilen mit dem Thema in zu losem Zusammenhang. Da die Predigten bei besonderen Gelegenheiten in den verschiedensten Kirchen gehalten sind, so kommen nicht selten Wiederholungen vor, Predigten sogar mit der gleichen Disposition.

Solide und brauchbare Marienpredigten für den Maimonat bietet F. W. Boser in seinem **Maimonat** zur Förderung unserer Liebe und Andacht zur heiligen jungfräulichen Gottesmutter sowie zur Nachahmung ihres Tugendlebens. Dritte, verbesserte Auflage, besorgt von Georg Böhm (Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz; ℳ 3,60).

Von P. Augustin Scherers **Bibliothek für Prediger** ist der siebte Band: Die Feste der Heiligen in 5. Auflage erschienen, durchgesehen von P. Johannes Baptist Lampert (Freiburg, Herder; ℳ 10,–).

Eucharistische Predigten. Die hl. Eucharistie, das Geheimnis des Glaubens und der Liebe. Von Dr. Johannes Katschthaler, Kardinal-Fürsterzbischof von Salzburg. 2. Aufl. (Linz a. d. Donau, Kath. Preßverein; Kr 1,80, Porto 20 h). In acht Predigten sucht der Verf. die Gläubigen von neuem von der Wahrheit der heil. Eucharistie zu überzeugen und die Liebe des eucharistischen Heilandes zu den Gläubigen zu schildern. In erhabener aber doch leicht verständlicher Sprache werden daher im ersten Teile die Beweise für die Eucharistie eingehend und anschaulich behandelt, im zweiten Teil redet der Verf. begeistert von der Liebe des Heilandes, wie sie sich manifestiert im Wohnen im Tabernakel unter Brotsgestalt, im Opfer und in der hl. Kommunion.

Empfehlenswert sind die unter dem Titel Venite ad me omnes von Hieronymus Bayer herausgegebenen eucharistischen Predigten (Dülmen, Laumannsche Buchhandlung; ℳ 2,–). Es sind alles praktische Gedanken, die in lebendiger, anschaulicher Sprache geboten werden. Bisweilen sind aber wohl zu abseitsliegende Gedanken hineingezogen; die Gliederung könnte besser sein.

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.

Katechetik.

Lehrbuch der katholischen Religion auf Grundlage des in den Diözesen Breslau, Ermland, Fulda, Hildesheim, Köln, Limburg, Münster, Osnabrück, Paderborn und Trier eingeführten Katechismus. Zum Gebrauch an Lehrer- und Lehrerinnen-Seminarien und anderen höheren Lehranstalten, sowie zur Selbstbelehrung. Von Martin Waldeck, Geistl. Seminar-Oberlehrer. Elfte und zwölfte vielfach verbesserte Auflage (Freiburg, Herder; ℳ 5,40). Im Gegensatz zu manchen anderen Lehrbüchern für Seminarien hält sich vorliegendes Lehrbuch streng an den Katechismus, ohne jedoch eine Erklärung des Katechismus zu sein. In präziser, leicht verständlicher und gut gegliederter Form wird eine korrekte Vertiefung der Katechismuslehren geboten. Von Auflage zu Auflage hat der Verf. nach Inhalt und Form das Lehrbuch verbessert, die aktuellen Verhältnisse und die neuen kirchlichen Verordnungen stets berücksichtigend (z. B. tägliche Kommunion, Erstkommunion, Nüchternheit vor der Kommunion, Verordnungen betr. Verlöbnis und Eheschließung). Da W. darauf ausgeht, auch Gemüt und Willen wirksam zu beeinflussen, was nicht in allen derartigen Büchern geschieht, so ist Waldecks Lehrbuch für die Seminarien wirklich bestens zu empfehlen.

Aus Sage und Geschichte. Eine Sammlung von geschichtlichen Darstellungen, Erzählungen, Beschreibungen, Legenden, Sagen, Märchen, Parabeln, Gedichten und Statistiken, zunächst zum Gebrauch im Religions-Unterricht der Fortbildungsschule zusammengestellt. Herausgegeben von Dr. J. S. Schwab, Priester der Diözese Regensburg (Donauwörth, Auer; geb. ℳ 4,50). Der Untertitel der Schrift gibt den reichen Inhalt hinlänglich an. Es sind nicht nur religiöse Stoffe, die der Verf. bietet, aber doch alles Stoffe, die im Religionsunterricht gut verwertet werden können. Das Buch ist für die Hand des Katecheten, nicht für die Schüler bestimmt. Es bietet Material für Vorträge und Katechesen; die Stoffe können aber auch als Lesestücke im Anschluß an den Unterricht verwendet werden. Die Auswahl der Stoffe ist sehr sorgfältig getroffen. Es ist nicht zu bezweifeln, daß wie des Verfassers Katechesen für die Fortbildungsschule, so auch sein „Aus Sage und Geschichte" bald bei den Katecheten an Fortbildungsschulen sich großer Beliebtheit erfreuen wird.

Schröders **Hilfsbüchlein zum kleinen Katechismus,** zunächst der Diözese Paderborn, neu bearbeitet von J. Gründer, Kgl. Seminar-Direktor. Fünfte, verbesserte

Auflage (Paderborn, Junfermannsche Buchhandlung; geb. M 3,75). Das Büchlein hat eine wesentliche Verbesserung gegenüber den früheren Auflagen erfahren; es bietet eine anschauliche, praktische, auch auf das Gemüt wirkende Erklärung des kleinen Katechismus. Der Verf. hat besonders die Verordnungen der Kirche betr. die erste hl. Kommunion der Kinder berücksichtigt und durch häufige Hinweise auf die hl. Eucharistie darauf hingearbeitet, möglichst früh das Verständnis dieses hehren Geheimnisses den Kindern zu vermitteln. Er hätte indes die Katechesen namentlich in der zweiten Hälfte noch mehr diesem Zwecke dienstbar machen können. Wegen Zeitmangel konnte der Verf., wie er im Vorwort sagt, das Büchlein nicht so gründlich durcharbeiten, wie er selbst es wünschte; er stellt diese Durcharbeitung für eine neue Auflage in Aussicht. Dann wird der Verfasser die einzelnen Pensen sicherlich auch mehr auf biblische Grundlage stellen.

Pfarrer Joseph Hanß bringt **Kurze und packende Beispiele zum Einheitskatechismus** (Regensburg, Pustet; geb. M 2,80). Der ganze Katechismus wird geboten, und die Beispiele werden an passenden Stellen zwischen die Antworten des Katechismus eingeschoben. Das Buch wird dem Religionslehrer bei seiner Vorbereitung ohne Zweifel gute Dienste leisten.

Jakob Lindens S. J. **Die Wahrheit der katholischen Religion.** Grundlehren und Unterscheidungslehren dargestellt für die heranwachsende Jugend (Paderborn, Bonifatius-Druckerei; M 0,20) ist eine kurze, gediegene, populäre Apologetik, sehr geeignet für den Gebrauch in Fortbildungsschulen.

Bei den Protestanten, namentlich unter den Lehrern, macht sich eine starke Strömung gegen den Katechismusunterricht geltend; man will den Katechismus aus der Schule verbannen, nur im Konfirmandenunterricht soll er behandelt werden. In den Streit greift der Seminardirektor Otto Eberhard ein mit seiner Schrift **Der Katechismus als pädagogisches Problem** (Berlin-Lichterfelde, Runge; M 0,60). Er untersucht die gegenwärtige Sachlage, wobei er feststellt, daß auch viele und zwar bedeutsame Stimmen für die Beibehaltung des Katechismus sind; er zeigt wie die alte (text)analytische Methode den Katechismusunterricht in Mißkredit bringe, und tritt für den synthetischen Aufbau und vor allem auch für den praktischen Charakter des Katechismusunterrichts ein. Neues bietet E. uns nicht, aber man freut sich doch, beim Verf. dieselben Gedanken zu finden, für die man auch auf unserer Seite im letzten Jahrzehnt nicht ohne Erfolg eingetreten ist.

Kurzer Abriß der Katechetik für theologische und pädagogische Lehranstalten. Von Anton Ender, Dekan in Dornbion. Dritte und vierte, verbesserte Auflage (Freiburg, Herder; M 0,85). Der Abriß scheint mir doch zu kurz zu sein, als daß man ihm besondere Bedeutung beilegen oder ihn gar an theologischen Lehranstalten den Vorlesungen zugrunde legen könnte.

Von den Katecheten wurden immer sehr geschätzt die **Katechetischen Elementarkatechesen** von Dr. Theodor Dreher. Der dritte Teil derselben, Die Gnadenmittel sind jetzt in fünfter, vermehrter Auflage erschienen (Freiburg, Herder; M 1,50).

Lehrbuch der Religion. Ein Handbuch zu Deharbes katholischem Katechismus und ein Lehrbuch zum Selbstunterrichte. Von W. Wilmers, Priester der G. J. Siebte Auflage, neu bearbeitet von Jos. Hartheim, Priester der G. J. Vierter Band. Von der Gnade und den Gnadenmitteln (Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung; M 9,50). Mit dem vorliegenden Bande ist das treffliche Werk nun vollständig in der Neuauflage erschienen. Was von den ersten Bänden zur Empfehlung gesagt wurde, gilt auch von dem vorliegenden Bande. Auf S. 181 Z. 27 von oben muß es „der übernatürlichen" statt „der natürlichen Ordnung" heißen.

Handbuch für den Unterricht in der **Biblischen Geschichte.** Zum Gebrauch in Präparandenanstalten bearbeitet von K. Keller, Pfarrer und Präparandenanstalts-Vorsteher in Langenhorst. Altes Testament. Mit drei Karten (Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung; ℳ 2,40). Was das Buch vor allem wertvoll macht, ist der Umstand, daß K. die biblische Geschichte besonders als Geschichte auffaßt; er sucht in der Vermittelung des Verständnisses und in der Vertiefung den Charakter des A. B. als des Erziehers zu Christus besonders hervortreten zu lassen und zeigt daher, welche Stellung die einzelnen Personen, Tatsachen und Einrichtungen des A. T. im göttlichen Heilsplan einnahmen. Schätzenswert ist ferner der Rückblick auf den göttlichen Heilsplan am Schlusse der einzelnen Abschnitte. Die Benennung der ersten Stufe als Vermittelung des Verständnisses würde ich nicht gewählt haben. Ich würde lieber die Terminologie von Willmann angenommen haben, nach der die Vermittelung des Verständnisses der zweiten Stufe zufällt. Doch beeinträchtigt dies den Wert des Hilfsmittels nicht.

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.

Christliche Kunst, Archäologie.

Murillo. Des Meisters Gemälde in 287 Abbildungen. Herausgegeben von August L. Mayer (Klassiker der Kunst in Gesamtausgaben Nr. XXII. Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt; geb. ℳ 12,–). Wer das Gesamtwerk eines Künstlers kennen lernen will, muß zu den „Klassikern der Kunst" greifen, welche alle irgendwie erreichbaren Werke der großen Meister zusammenstellen. Eine absolute Vollständigkeit ist allerdings nicht immer und ist auch im vorliegenden Bande nicht erreicht worden, da es manchmal an dem nötigen Entgegenkommen der Besitzer der Bilder fehlt. Etwa zwei Drittel der hier gegebenen Bilder behandeln religiöse Stoffe, es folgen dann Genrebilder, Bildnisse und eine größere Reihe zweifelhafter und zu Unrecht Murillo zugeschriebener Werke. Von besonderem Werte sind die wiedergegebenen Bildnisse, weil sie zum größten Teil erstmalig publiziert werden und Murillos Bedeutung auch auf dem Gebiete der Porträtmalerei dartun. In seinem einleitenden Text gibt der Herausgeber einen Überblick über Leben und Schaffen des Meisters. In der Einschätzung des letzteren hält er sich ebenso fern von der zeitweise herrschenden übertriebenen Hochschätzung wie von der neuerdings Mode gewordenen Geringschätzung. Am Schlusse des Bandes werden noch kurze Erläuterungen zu einzelnen Bildern, sowie ein chronologisches Verzeichnis der Werke, eine Übersicht über die Besitzer und Aufbewahrungsorte und endlich ein systematisches (nach den Gegenständen der Darstellung) geordnetes Verzeichnis gegeben.

Murillo. Von Dr. Adolf Fäh (Die Kunst dem Volke, Nr. 10 u. 11, Allg. Vereinigung für christliche Kunst, München, Karlstr. 33). Das vorliegende Doppelheft (ℳ 1,60, bei Partiebezug ℳ 1,–) bietet mit seinen 83 zum großen Teil ganzseitigen Abbildungen eine treffliche Auswahl aus dem Lebenswerke des liebenswürdigen Meisters. Wie alle seine Vorgänger verdient es wärmste und uneingeschränkte Empfehlung. Es liegt nahe, die Abbildungen des vorliegenden Heftes mit denjenigen des oben angezeigten Klassikerbandes hinsichtlich der Güte der Reproduktion zu vergleichen. Und da kann dann nur konstatiert werden, daß sie diese in ganz auffälligem Maße übertreffen. Immer wieder zeigt es sich, daß die Heftfolge „Die Kunst dem Volke" ganz konkurrenzlos dasteht. Ein solcher Erfolg wurde freilich nur dadurch möglich, daß die Allg. Vereinigung für christliche Kunst rein ideale Interessen verfolgt und auf jeden Geschäftsgewinn verzichtet. Es erscheint deshalb auch als selbstverständliche Pflicht, das Unternehmen nach Kräften zu unterstützen.

Der Kirchenbau des Protestantismus des 17. und 18. Jahrh. im Bergischen. Von Dr. Albert Braselmann (Düsseldorf 1912, Schwann; ℳ 3,–). Nach der regen Bautätigkeit des katholischen Mittelalters sah sich der Protestantismus lange Zeit hindurch nur selten in die Notwendigkeit versetzt, neue Kirchenbauten auszuführen. Die Änderung in Lehre und Liturgie führte jedoch vielfach zu einer anderen Einrichtung der überkommenen Kirchen und allmählich auch im Falle von Neubauten zur Entwicklung eines der protestantischen Auffassung entsprechenden Kirchentyps. Insbesondere die großen Choranlagen, welche dem Klerus reserviert gewesen waren, kamen infolge der veränderten Auffassung vom Priestertum in Wegfall. Die Betonung der Predigt führte dazu, die Kanzel über dem Altar aufzubauen, und allmählich wurde auch die Orgel in das Angesicht der Gemeinde gestellt und mit Altar und Kanzel zu einem organischen Ganzen verbunden. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts geriet dann der evangelische Kirchenbau infolge der romantischen Bewegung unter die Herrschaft der Gotik und verlor damit wieder seine spezifische Eigenart, sofern die gotischen Bauten des Mittelalters, welche man nachahmte, auf den katholischen Kultus zugeschnitten waren. Erst in den letzten Jahrzehnten besann man sich wieder der protestantischen Eigenart, namentlich seit Erscheinen der ersten großen historischen Behandlung des protestantischen Kirchenbaus durch K. E. O. Fritsch (Der Kirchenbau des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart, Berlin 1896). Die vorliegende Schrift bietet eine Ergänzung zu dieser und anderen größeren Arbeiten über den protestantischen Kirchenbau. Sie behandelt den speziellen Typ der protestantischen Kirche im Bergischen, in dem Bezirke des ehemaligen Herzogtums Berg. Neben acht aus katholischer Zeit stammenden Kirchen, die nur hinsichtlich der inneren Einrichtung in Betracht kommen, werden 12 Kirchen aus dem 17. und 35 aus dem 18. Jahrhundert behandelt. Von wenigen Ausnahmen abgesehen handelt es sich hier um schlichte Saalkirchen, meist ohne besondere Choranlage. Das Innere zeigt zumeist die Vereinigung der drei Prinzipalstücke (Altar, Kanzel und Orgel) im Angesichte der Gemeinde. Typisch ist auch die Anordnung von Holz-Emporen mit amphitheatralisch aufgestellten Bänken.

Roma. Die Denkmale des heidnischen, unterirdischen, neuen Rom in Wort und Bild. Von Dr. P. Albert Kuhn (Benziger, 18 Lieferungen à ℳ 0,80). Von der neuen 7. Auflage des prächtigen Werkes liegen uns heute die Lieferungen 3 bis 6 vor. Sie behandeln „das alte Rom in seinen Trümmern", und zwar im einzelnen: die Tempel, Basiliken, Thermen, Theater, Amphitheater, den Zirkus, die Triumphbögen, Standbilder, Denksäulen und Obelisken, die Wasserleitungen, die Gräber, das Forum, das Kapitolium und den Palatin. Hieran schließt sich ein Rundgang durch die verschiedenen Kunstsammlungen (die vatikanischen Museen, die kapitolinische Antikensammlung, die Antikensammlungen im Lateran und in den Villen, das Museo nazionale delle Terme), in welchem vornehmlich die Werke der Plastik des heidnischen Rom Aufstellung gefunden haben. Überall zeigt sich die vorliegende Auflage den vorausgegangenen überlegen. Das gänzlich neue, reiche Illustrationsmaterial ist vorzüglich.

Vom Wesen christlicher Kunst. Von C. Th. Kaempf (Historisch-polit. Blätter 1913, I. S. 1–10). Verf. läßt die christliche Kunst in zwei scharf geschiedene Epochen zerfallen. Der ersten eignet die Verwendung der germanischen Formenwelt, sie gipfelt in der Gotik und endet im Barock. Die zweite entwickelt sich in bewußter Ablehnung der heimischen Formenwelt und in Anlehnung an die Formengebung der Antike, sie umfaßt die Kunst der Renaissance, teilweise des Rokoko, des Empire, des Zopf und des Eklektizismus. Diese undeutsche, dem Volke stets fremde Kunst hat

ihre Wurzel in der Reformation. Wir können uns dieser schiefen Auffassung unmöglich anschließen, die einerseits die Barockkunst von der Renaissance und anderseits das Rokoko (teilweise!) vom Barock loslöst, obwohl diese drei Stile eine geschlossene Entwicklungsreihe bilden. Das Eindringen der Renaissance in Deutschland ist auch keineswegs auf die Reformation zurückzuführen.

Ebenda (1913, I, S. 205–218) veröffentlicht ein Anonymus beachtenswerte **Bemerkungen zur modernen Kunst** unter besonderer Berücksichtigung der christlichen Kunst der Gegenwart.

Aus dem laufenden Jahrgang der Zeitschrift „Die christliche Kunst" (München, Gesellschaft für christliche Kunst, jährlich ℳ 12,–) seien hervorgehoben ein Artikel S. Staudhamers über den Aachener Bildhauer **Karl Burger** (Heft 3) und der Bericht über **Die Ausstellung für kirchliche Kunst in Wien 1912** (Heft 4).

A. Fuchs.

Philosophie.

Die rühmlich bekannten „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters" (Münster i. W., Aschendorff) brachten im letzten Jahre 1912 bemerkenswerte Publikationen. An erster Stelle ist zu nennen: Dr. Baur, **Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln,** Band IX, ℳ 30,–. Grosseteste, der berühmte Lehrer Roger Bacons, gehört unbestritten zu den führenden Geistern der mittelalterlichen Philosophie. Trotzdem harrte der größte Teil seiner Werke bislang noch der kritischen Herausgabe. Bei der nicht leichten Zugänglichkeit der einzelnen Handschriften und bei deren textkritischen Schwierigkeiten ist das freilich nicht zu verwundern. Es ist nun mit Freude zu begrüßen, daß endlich Dr. Ludwig Baur mit Unterstützung der Görresgesellschaft dies große Werk unternommen und glücklich durchgeführt hat. Der stattliche Band zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil „Prolegomena" gibt zuerst eine orientierende Bibliographie der philosophischen Schriften G.s und behandelt dann G. als Kommentator und weiter als selbständigen philosophischen Schriftsteller; das letztere Kapitel erhält einen sehr weiten Rahmen, indem nicht nur die echten, sondern auch die unechten und nicht nachweisbaren Schriften G.s eingehend besprochen werden. Endlich folgt dann noch eine Beschreibung der Handschriften und eine Abhandlung über das Verwandtschaftsverhältnis der Handschriften untereinander. Der zweite Hauptteil bringt darauf die Texte selbst von 39 Schriften und schließt mit einem langen Variantenkatalog, einem Autorenverzeichnis der Prolegomena und Namenverzeichnis für die Grosseteste-Schriften. Das Ganze ist ein wahres Musterstück exakter und erschöpfender Forschung und ein Glanzstück in der Sammlung „Texte und Untersuchungen". Der gelehrte Verf. wird sein Werk krönen, wenn er in Bälde, wie er hofft, diesem Textband die Darstellung der Philosophie G.s folgen lassen wird; die Befähigung dazu hat er offenbar, wie kein zweiter.

Eine weitere Publikation ähnlicher Art aber kleineren Umfanges enthält Band VIII Heft 4. P. Petrus Blanco Soto O. E. S. A. veröffentlicht zum erstenmal eine Handschrift aus der königl. Bibliothek des alten Klosters Escorial (San-Lorenzo-el-Real in Spanien): **Petri Compostellani de consolatione rationis libri duo.** (ℳ 5,–.) In der Einleitung beschreibt der Herausgeber, demselben Kloster angehörend, zunächst die alte Handschrift, die er der zweiten Hälfte des 12. oder dem Anfang des 13. Jahrhunderts zuweist. Dann zeichnet er als Untergrund, von dem sich das Werkchen abhebt, mit einigen großen Strichen ein Bild der damaligen spanischen Kultur. Über den Verfasser der libri duo, Peter von Compostella, läßt sich leider mit Sicherheit Bestimmtes nicht feststellen. Der Inhalt der zwei Bücher

bietet in dem Gewande einer großartigen im Schlafe erfaßten Allegorie eine offen zutage liegende Analogie mit Isidor, Augustinus und namentlich Boethius (de consolatione philosophiae): hinsichtlich der Form fällt das damals wenig gebräuchliche Reimgedicht auf. Nach Erörterung aller dieser Punkte folgt dann der kritisch sorgfältig geprüfte Text. Im Anhang werden zahlreiche Parallelen zwischen Peter von Compostella und Augustinus nachgewiesen.

In Band X Heft 6 behandelt Dr. Franz Baeumker **Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit** (ℳ 2,75). In den ersten drei Kapiteln: der Wille im allgemeinen, die Wahlfreiheit und die Begründung der Wahlfreiheit wird die Lehre Anselms klar dargestellt und am Ende kurz und treffend in den Hauptsätzen zusammengefaßt, das vierte Kapitel dient der Würdigung der dargestellten Lehre in ihrem Charakter, in ihrer historischen Bedeutung und in ihrem sachlichen Werte. Man muß sowohl die Darstellung wie auch die Würdigung als zutreffend anerkennen. Es muß besonders hervorgehoben werden, daß Ans. sehr stark das negative Moment der Willensfreiheit hervorkehrt, das positive dagegen weniger zu seinem Rechte kommen läßt. Es begreift sich das freilich um so leichter, wenn man die von dem hl. Lehrer sich selbst positiv gesetzte, spezielle Aufgabe – wie man das bei Anselm immer tun muß – in Betracht zieht. Auch darf man hier die durchaus teleologische, schon von Augustinus formulierte Auffassung des menschlichen Willens, wie das auch der Verf. richtig hervorhebt (vgl. S. 24 ff.), nicht außer Ansatz lassen.

Band XI Heft 1 Dr. Theodor Steinbüchel, **Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino** (ℳ 5,50). Der Verf. will den Zweckgedanken als Grundgedanken der thomistischen Philosophie in seinen Konsequenzen für die gesamte Philosophie des Aquinaten verfolgen und tut das so überzeugend, daß man ihn tatsächlich als den großen fundamentalen Träger des ganzen Systems anerkennen muß. Bei der Korrelation zwischen Zwecksetzung und Vernunft ist damit auch die theistische Weltanschauung gründlich fundamentiert, so daß das Werk auch noch einen speziellen apologetischen Wert hat. Von welcher Bedeutung die hier behandelte Lehre des hl. Thomas ist, zeigt eine Mitteilung, welche „der größte Jurist der Neuzeit Rudolf von Ihering" in einem Briefe vom 30. Januar 1884 an den damaligen Kaplan W. Hohoff (jetzt Pfarrer a. D.) machte: „Ich erhielt gestern Ihre Besprechung meines Werkes (Der Zweck im Recht) und kann nicht umhin Ihnen erkennen zu geben, wie sehr ich mich über sie gefreut habe. Die Zitate, die Sie aus Thomas von Aquin mitteilen, haben mich mit wahrem Staunen erfüllt; ich könnte mich ihrer als Motto für die Hauptsätze meiner Theorie bedienen" (Hohoff, Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik, S. 20). In der zweiten Auflage des genannten Werkes, S. 161 Anm., schreibt der gelehrte Jurist in Anknüpfung an die Hohoffsche Belehrung dann weiter: „Staunend frage ich mich, wie war es möglich, daß solche Wahrheiten, nachdem sie einmal ausgesprochen waren, bei unserer protestantischen Wissenschaft so gänzlich in Vergessenheit geraten konnten. Welche Irrwege hätte sie sich ersparen können, wenn sie dieselben beherzigt hätte, denn die Grundgedanken, um die es mir zu tun war, finden sich schon bei jenem gewaltigen Denker in vollendeter Klarheit und prägnantester Fassung ausgesprochen."

Auf ein anderes Gebiet in der thomistischen Philosophie lenkt im folgenden 2. Hefte unsere Aufmerksamkeit Dr. Matthias Meier durch seine Studie **Die Lehre des Thomas von Aquino** de passionibus animae **in quellenanalytischer Darstellung** (ℳ 5,50). Der Zweck der Arbeit ist nicht die Darstellung und Wertung der Lehre des Aquinaten über die passiones, sondern, wie der Titel andeutet, der Nachweis der Quellen, aus denen der hl. Lehrer geschöpft hat. Als solche werden, von

minder bedeutenden aus der griechischen und römischen Dichter-, Redner- und Schriftstellerwelt abgesehen, überzeugend nachgewiesen namentlich Aristoteles, Augustinus, Boëthius, Nemesius, Avicenna, Dionysius Areopagita und Johannes von Damaskus. Als weiteres Resultat ergibt sich: Bei eigener Form und selbständiger dialektischer Darstellungsweise ist Thomas in seiner Passionen-Lehre vollinhaltlich von seiner gelehrten Vorwelt abhängig, des Aquinaten Verdienst bleibt die kluge dialektische Benutzung und vollendete dialektische Systematisierung des überkommenen Stoffes. Dabei findet sich nicht nur keine Erstarrung bei der Aufnahme der Sätze der philosophischen Vorgänger, sondern vielfach eine recht wertvolle, sinngemäße Fortbildung und Weiterentwicklung der übernommenen Keime" (S. 156 f.).

B. Funke.

Soziale Frage.

Wir eröffnen die diesmalige Rundschau mit einem kurzen Hinweis auf das bekannte Werk von P. Biederlack, **Die soziale Frage** (Innsbruck 1913, Rauch; ℳ 2,55), das soeben in 8. Aufl. erschienen ist. B.s Stärke ist die philosophische Erörterung der Grundlagen des soz. Lebens; die praktische (sozialpolitische) Seite tritt dagegen ziemlich zurück. Die neue Aufl. ist wieder vermehrt, vor allem durch Einbeziehung der Frauenfrage; es geht aber wohl nicht gut an, sie der Agrar- und Arbeiterfrage zu koordinieren, wenn man nicht lediglich die Stellung der arbeitenden Frauen behandeln will.

Den **Grundriß einer Geschichte der Volkswirtschaftslehre** bietet Eug. Fridrichowicz (Leipzig 1912, Duncker u. Humblot; geb. ℳ 6,—). Er betont im Vorwort, daß er sich besonders um kurze und präzise Ausdrucksweise bemüht habe. Das trifft im allgemeinen zu, und insofern könnte das Buch gut als Übersichtswerk benutzt werden. Ich befürchte aber, daß es über die Kreise der Nationalökonomen hinaus wenig Anklang findet. Es liest sich nicht gerade leicht vor allem wegen der gar zu starken Gliederung des Stoffes; finden sich doch manche Paragraphen mit wenigen Reihen Text. Die Anordnung ist recht eigenartig; etwa die Hälfte des Buches wird eingenommen durch Behandlung des volkswirtschaftlichen Rationalismus, worunter der Verf. alle Lehrsysteme zusammenfassen will, die deduktiv vorgehen, im Gegensatz zur historischen Schule. Es ist nicht möglich, hier näher darauf einzugehen; aber m. E. wird auf diesem Wege nur Verwirrung geschaffen, da ganz verschiedenartige Lehren in einen Topf geworfen werden. Zudem hat die historische Schule genau so gut ihre „principles" und Voraussetzungen, wie der „Rationalismus"; und der „sozialistische Rationalismus" z. B. nimmt ebensogut wie jene die Geschichte für sich in Anspruch („historischer Materialismus"); das Einteilungsprinzip muß daher enger gefaßt werden. — An Einzelheiten wäre manches zu beanstanden: so die ziemlich oberflächliche Behandlung des Mittelalters (S. 12—14), die ganz unzureichende Würdigung der katholisch und auch der evangelisch Sozialen; Ketteler wird nur mit Namen genannt; über Pesch weiß er nicht mehr, als daß sein Lehrbuch von der kathol. Kirche approbiert ist; von Wichern und Pfr. Todt liest man nichts; das von ausgesprochen sozialistischem Standpunkt aus geschriebene Werk von Erdmann wird als die beste Darstellung der christl. Arbeiterbewegung bezeichnet usw.

Die **„Sozialen Briefe"** des Mainzer Pfarrers Forschner, von denen mir zwei neue Hefte vorliegen, haben großen Anklang gefunden ob der überaus verständlichen und ruhigen Darstellungsweise; er bemüht sich, alle wichtigeren sozialen Probleme, die besonders dem praktischen Seelsorger begegnen, dessen Verständnis auf leichte Weise nahe zu bringen. Außerdem bietet er zahlreiche Vorträge für Vereine, die

sich durch echte Volkstümlichkeit auszeichnen; bis jetzt liegen 10 Bändchen vor (Mainz, Kirchheim; je *M* 1,50), darunter 5 mit Vorträgen, 2 über Jugendfürsorge. Das 9. Bändchen (Fürsorgeerziehung) berücksichtigt die preußischen Verhältnisse nicht ausreichend. Die Bemerkung (S. 123): „In Westfalen zahlt 1/3 der Kosten die Provinz, 2/3 der Staat", ist nicht recht verständlich; es muß heißen: In Preußen tragen die Kommunalverbände (Provinzen) die Kosten; der Staat gibt einen Zuschuß in Höhe von 2/3.

Über Bischof von Ketteler haben wir aus Anlaß des 100jährigen Geburtstages schon mehrere neue Biographien erhalten (Forschner, Mundwiler). Jetzt ist auch noch eine solche von Karl Köth S. I. dazugekommen (**Wilh. Em. Frhr. v. Ketteler.** 276 S. Mit 29 Abbild. Herder, *M* 3,–). Es sei gern zugegeben, daß sie prächtig, oft geradezu spannend geschrieben ist; aber eine selbständige Bedeutung kann und will das Buch wohl nicht beanspruchen, da es recht eng an das große Werk von Pfülf sich anlehnt. Wegen seiner schönen Sprache wird es von weiteren Kreisen gern gelesen werden. Die Bilder führen fast alle bedeutenden Köpfe des kathol. Deutschlands um die Mitte des letzten Jahrhunderts vor.

Von den **„Charakterbildern der kathol. Frauenwelt"** (Paderborn, Schöningh) liegt ein neuer Band vor, der erste in der ganzen Reihe. Er behandelt **Charakterbilder der biblischen Frauenwelt** und entstammt der Feder des hochwürdigst. Bischofs von Speyer Dr. Mich. Faulhaber (283 S. *M* 2,40). Wer zum erstenmal hineinschaut, wird vielleicht verwundert sein ob mancher kühner Bilder (S. 49: Mirjam, das Fräulein mit ausgesprochenem Persönlichkeitsbewußtsein, die Primadonna des Frauenchores; – S. 133: Jephtes Tochter, ein tapferes Soldatenblut usw.). Aber noch mehr wird er gefesselt werden durch die lebensfrische, stellenweise dramatische Darstellung (vgl. besonders S. 139 ff.: Die Königin Respha). Wahrlich, langweilig ist nichts im ganzen Buche; der Verf. weiß auch spröde Stoffe zu meistern. Behandelt werden hauptsächlich Rachel, Maria, Debora, Dalila, die Makkabäermutter, dann die Frauen des Evangeliums und der apostolischen Gemeinde, endlich in prächtig erhabener Sprache die Königin der biblischen Frauenwelt: Maria, die Mutter des Herrn. Wirklich gebildeten Frauen – aber wohl auch nur solchen – mögen die Seelsorger das Buch warm empfehlen.

Die Gefahr, welche allmählich auch unseren Frauen von der Sozialdemokratie droht, zeichnet J. Joos in **„Die sozialdemokratische Frauenbewegung"** (M.-Gladbach 1912, Volksv.; 88 S., brosch. *M* 1.–). Sowohl in der Parteiorganisation (130370 Frauen gegenüber 840000 Männern) wie in den Gewerkschaften (191330 gegenüber 2,13 Mill.) spielen die Frauen schon eine erhebliche Rolle; und sie sind es gerade, die immerfort die schärfere Tonart hineintragen, so daß selbst manchen Männern es zu arg wird. Besonders sind sie auch in religiös-sittlicher Hinsicht am „fortschrittlichsten" und „aufgeklärtesten"; die fürchterliche Zetkin mit ihrer „Gleichheit" sorgt schon dafür. Die Hauptzentren der soz. Frauen sind Berlin, Hamburg, Schleswig-Holstein, Königr. Sachsen; allein auch das Westfäl. Industriegebiet und der Niederrhein sind schon stark gefährdet.

Dr. W. Liese.





Deutschland.

Modernistische Kämpfe in der evangelischen Landeskirche Preußens. Das gefahrdrohende Gewölk des Modernismus hat sich am wenigsten über der katholischen Kirche Deutschlands entladen können; und heute sind alle Wolken verweht. In der evangelischen Landeskirche Preußens aber werden erbitterte Kämpfe, die sich auf lange Jahre erstrecken, für und gegen die modernistischen Lehren geführt. Für die Beurteilung unserer katholisch-konfessionellen Verhältnisse, die uns hier interessieren, ist es von Bedeutung, auch die Lage der Umwelt nicht ganz aus dem Auge zu lassen. Einmal ist es ja notwendig, in dieser Umgebung unsere eigenen religiösen Anschauungen festzuhalten und zu verteidigen, sie gegenüber den nichtkatholischen religiösen Lehren in ihrer Eigenart scharf zu charakterisieren, um eine Vermischung der verschiedenen Anschauungen zu vermeiden. Dann aber sind die Gesamtverhältnisse religiöser Art als das „Milieu" zu betrachten, auf dessen Betrachtung keine einzige Konfession verzichten kann, wenn sie eine gründliche Beurteilung ihrer spezifischen Lehr- und Lebensäußerungen ermöglichen will. Wir beschäftigen uns hier also mit jenen Verhältnissen nur um unserer eigenen Konfession willen.

Die heutige verworrene Lage in der evangelischen Landeskirche Preußens ist die erst spät erfolgte Auswirkung des dem Protestantismus zugrunde liegenden Prinzips, daß die Bibel die alleinige Glaubensquelle und zugleich Glaubensregel ist. Nun ist aber die Bibel ein Buch, das nur subjektiv erfaßt werden kann. In Wirklichkeit ist also nicht die Bibel selbst, sondern die subjektive Auffassung der Bibel die Glaubensregel. Die Vorstellung der ersten Urheber der neuen Lehre, als ob der Hl. Geist jedem Leser den rechten Sinn der Bibel eingäbe, wurde durch die Tatsache der historisch sich entwickelnden verschiedenen Auffassungen widerlegt und dürfte ernstlich heute von niemand mehr vertreten werden. So wie die Einzelvernunft die jeweiligen Lehren der Bibel auffaßt, so sind sie zu verstehen. Dieses Prinzip des Protestantismus führte zu Rationalismus und Subjektivismus. Mit dem extremen Subjektivismus aber ist der Begriff einer sichtbaren Kirche nicht vereinbar. Der Adlerblick eines Bossuet hat die kirchenzerstörende Wirkung jenes protestantischen Prinzips klar erkannt und seinem Werke den Titel histoire des variations des églises protestantes gegeben. Nun hat aber jenes Prinzip sich nicht geradlinig auswirken können, weil schon bald in den Bekenntnisschriften nachträgliche Korrektur eintrat. So ist es gekommen, daß erst in unseren Tagen der Kampf zwischen Subjektivismus und Kirchenbegriff sich lebhaft gestaltet hat. Dieser Kampf gehört eigentlich an den Anfang der protestantischen Kirche, weil er aber dort nicht zum Austrag gekommen ist, so mußte er in der Folgezeit entbrennen, und er wird als Prinzipienkampf erst dann

(17. 4. 13.)

seine Erledigung gefunden haben, wenn das eine oder andere der beiden gegnerischen Prinzipien den definitiven Sieg errungen haben wird. Das wird aber in absehbarer Zukunft kaum der Fall sein können.

Der sogenannte „kirchliche Liberalismus" vertritt mit aller Energie das Prinzip der freien Forschung. In jahrzehntelanger Arbeit war er so weit gekommen, daß er zum puren Rationalismus sich entwickelt hatte, dessen Programm „das Wesen des Christentums" von Harnack wurde. Alles Übernatürliche war aus dem Gebiete der religiösen Überzeugung ausgemerzt worden. Da aber in dieser Verbannung des Übernatürlichen das wesentliche Merkmal des Modernismus besteht, so dürfen wir Liberalismus und Modernismus als gleich setzen. Gehen die Anschauungen der Modernisten auch in den Einzelfragen oft sehr weit auseinander, in der Leugnung des Übernatürlichen finden sie sich alle wieder zusammen. Dieser Zusammenhang von Liberalismus und Modernismus wurde in weiten orthodoxen Kreisen der evangelischen Landeskirche empfunden und war Anlaß, daß aus ihnen heraus Stimmen sich hören ließen, welche zu dem Kampf des Papstes gegen den Modernismus sich zustimmend aussprachen und es auch wohl bedauerten, daß in der evangelischen Landeskirche eine gleich kräftige Aktion sich nicht geltend machte. Nun hatte man aber in Preußen das Spruchkollegium in Berlin seit dem Jahre 1909 eingerichtet und Harnack selber war für dasselbe eingetreten.

Das erste Opfer des Spruchkollegiums wurde der kürzlich verstorbene Pfarrer Jatho aus Köln. Das Verfahren wegen Irrlehre stützte sich auf gewichtige Tatsachen. Jatho leugnete alles Übernatürliche: die Erkennbarkeit Gottes, Offenbarung, Erlösung, Gottheit Christi. Das Spruchkollegium sprach ihm die Fähigkeit ab, Pfarrer der Landeskirche zu bleiben. Ein großer Sturm der Entrüstung erhob sich in den liberalen Kreisen, die Fehde wurde nicht nur auf die Zeitschriften und Zeitungen beschränkt, sondern auch in die Versammlungen übertragen. So maßlos waren die Vorwürfe gegen das Spruchkollegium, daß die Allg. ev.-luther. Kirchenztg. (Nr. 31, 1911) schrieb: „Es kann nicht weitergehen mit der gegenwärtigen kirchlichen Anarchie, die so maßlos, wie sie der Fall Jatho entfesselte, seit den Tagen der Reformation nicht erhört ist."

Der Hauptrufer im Streit gegen das Spruchkollegion war der Pfarrer Traub von der Reinoldikirche zu Dortmund. Er war Verteidiger Jathos gewesen, und seine religiösen Anschauungen deckten sich im wesentlichen mit jenen seines Klienten vor dem Spruchkollegium. Gleich nach dem Urteilsspruch schrieb er ein „protestantisches Bekenntnis" unter dem Haupttitel: „Staatschristentum oder Volkskirche." Darin finden sich auf der ersten Seite folgende Sätze:

„Was glaube ich? Vor mir liegt das sogenannte Apostolische Glaubensbekenntnis. Ich lehne dieses Bekenntnis der katholischen Reichskirche vollständig ab. Ich höre das Wort von der Dreieinigkeit. Ich benutze es nie. Man hält mir die sogenannten Heilstatsachen (Jungfrauengeburt, Auferstehung, Himmelfahrt) entgegen. Ich kenne nur geschichtliche Tatsachen, zu deren geduldiger Erforschung uns der Geist des Verstandes gegeben ist, und in welchen wir das Walten eines allumfassenden Geistes ahnen. Heilstatsachen, wie sie sich die Theologie zurechtgelegt hat, sind mir fremd. Man erinnert mich an die Sakramente. Ich feiere keine Sakramente . . ."

Was Traub einmal ergriffen hat, das läßt er nicht leicht wieder los. In ihm, dem württembergischen Demokraten, hatte die preußische Orthodoxie einen Gegner gefunden, welcher an rücksichtsloser Offenheit, wie obiges Zitat dartut, nichts zu wünschen übrigläßt. Schon seit Jahren führte dieser Feuerkopf alle ähnlichen Kämpfe

in Verbindung mit dem „Verein der Freunde evangelischer Freiheit", die Kämpfe um die Repräsentanten-Wahl der Reinoldigemeinde in Dortmund verliefen zugunsten des Liberalismus. Aber nicht nur lokale Fragen spielen bei ihm eine Rolle. Als der Prediger der Markusgemeinde in Berlin, Pastor Fischer, die Gottheit Christi leugnete, und der Oberkirchenrat seine Mißbilligung darüber ausgesprochen hatte, ohne ihn jedoch aus dem Amte zu entfernen, wurde in Dortmund der „Fall Fischer" auf die Tagesordnung gesetzt und das Verhalten des Oberkirchenrats mißbilligt. Noch mehr Aufsehen erregte die Stellungnahme Traubs zugunsten des wegen seiner Probepredigt in Remscheid bekannten Liz. Römer. Das Konsistorium in Coblenz hatte diesem die Bestätigung versagt, weil er die Geburt Jesu von Maria durch Wirkung des Hl. Geistes als Analogon zu der sagenhaften Geburt des Herkules von Zeus und menschlicher Mutter hingestellt hatte. Traub aber machte die Remscheider scharf gegen die Entscheidung, „um die Kirchenbehörden in die Enge zu treiben".

Mittlerweile wurde in der Reinoldigemeinde in Dortmund der Pfarrer César aus dem Weimarischen gewählt. Das Konsistorium in Münster lud ihn zu einem Kolloquium ein. In diesem stellte sich heraus, daß er an fundamentale Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses sich nicht binden wollte. So lehnte er das „Geboren aus Maria, der Jungfrau" und die „Auferstehung des Fleisches" ab. Das Konsistorium in Münster versagte ihm deshalb die Bestätigung, gegen welchen Entscheid Eingaben an den Oberkirchenrat und den König nichts fruchteten.

Als nun das Pronuntiamento Traubs gegen die Entscheidung des Spruchkollegiums erschien, glaubte man allgemein, jetzt würde Traub ebenfalls wegen Irrlehre diesem Glaubensgericht verfallen. Das geschah jedoch nicht. Das Spruchkollegium schien am „Fall Jatho" alle Lust verloren zu haben für ein weiteres Einschreiten. Das bezeugt auch sein Verhalten im Falle Heyn, der zum Pfarrer der Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis-Kirche in Berlin gewählt war, und gegen den die Orthodoxen wegen seiner Leugnung der übernatürlichen Heilstatsachen Protest erhoben hatten. Das Spruchkollegium lehnte ein Einschreiten aus formalen Gründen ab.

Aber auf disziplinarem Wege kam es zum Prozeß. Der Oberkirchenrat sprach die Amtsentsetzung über Traub aus. In dem Streit, der sich an dieses Verdikt anschloß, wurde auch Harnack genötigt, seine Stimme zu erheben. In einer Broschüre[1] gibt er zu, daß der Oberkirchenrat recht hat, wenn er Traub schwere Verstöße gegen die Disziplin vorwirft. Dennoch findet er das Urteil zu hart, weil die Agitation Traubs nicht „vom Zaune gebrochen" wäre. Man dürfe nicht vergessen, daß das Spruchkollegium etwas Neues und nicht tadellos sei, daß zunächst noch viele dagegen seien, daß Traub nach der Absetzung Jathos habe reden müssen. Wenn auch eine „maßlose Kritik" und „anfechtbare Kampfesmittel" vorlägen, so hätte der Oberkirchenrat doch unter Berücksichtigung aller obwaltenden Umstände nicht zu dem harten Urteil kommen dürfen, um auch den Schein der „Parteilichkeit" und des „Rechtsbruchs" zu vermeiden.

Demgegenüber sucht das Mitglied des Ev. Oberkirchenrats D. Möller[2] in ruhiger, sachlicher Besprechung aller von Harnack vorgebrachten Argumente, die äußerst wirksam erscheinen muß, den Spruch der Kirchenbehörde zu rechtfertigen.

Harnack ist in eine heikle Situation geraten, die an das Bild vom Setzen zwischen zwei Stühle erinnert. Offenbar hat er die modernistische oder liberale Be-

[1] Die Dienstentlassung des Pfarrers Lic. G. Traub. 2°. Leipzig 1912, Hinrichs. ℳ 0,50.

[2] D. Harnack und der Fall Traub. Berlin 1912, Warneck. ℳ 1,–.

wegung mächtig gefördert. Aber er ist kein Draufgänger und scheut sich, die letzten Konsequenzen zu ziehen. In schwierigen Situationen, wo es sich um Ja oder Nein handelt, sucht er durch Aufstellung eines Mittelbegriffs sich aus der Verlegenheit zu winden. Handelt es sich um die Frage, ob Christus von den Toten auferstanden ist, so unterscheidet er zwischen Osterbotschaft und Osterglaube, gibt die erstere preis, um den letzteren zu behalten, obwohl der Osterglaube der Bibel doch gerade die Osterbotschaft vom auferstandenen Christus zum Inhalt hat. Handelt es sich um das Dilemma: Ist Christus Gott oder bloßer Mensch, wie Jatho es aufstellt, so antwortet Harnack mit dem Mittelgliede „Messias und Herr", obwohl dieser Mittelbegriff biblisch doch nur einen Sinn hat, wenn Christus Gott ist. Und das leugnet Harnack, die Zweinaturenlehre ist nach ihm „unhaltbar". Fleht ihn Jatho an, die „Freiheit der Wissenschaft nicht zu gefährden", so findet er diese Bitten „unmotiviert und ungerechtfertigt", weil sie auf einer „Verwechslung der Bedürfnisse der Wissenschaft und der Bedürfnisse der Landeskirche" beruhen. „Die Wissenschaft freilich kann nicht nur, sondern sie muß unbekümmert um alles Seelenheil forschen und fragen; aber die Kirchen haben nicht nur das Recht, sondern sie haben die Pflicht, die Eigenart und Kraft der christlichen Religion aufrechtzuerhalten." Diese Lösung des Problems von Glauben und Wissen ist gar keine Lösung, das Problem bleibt genau als Problem bestehen, es wird nur umschrieben. Im Grunde genommen vermeidet Harnack in allen angezogenen Fällen das konsequente philosophische Denken, er begnügt sich mit Halbheiten und ausweichenden Antworten. Freie Forschung und Spruchkollegium sind unvereinbare Gegensätze, eine doppelte Wahrheit kann es nicht geben.

Es läge nahe, noch die verschiedensten „Fälle" heranzuziehen, es ist jedoch nicht nötig, weil alle in derselben Form verlaufen. Und die Zukunft bringt solcher Fälle immer noch mehr. Es geht eben nicht wie in der katholischen Kirche. Das Roma locuta, causa finita läßt sich nicht auf das Spruchkollegium übertragen. Das Prinzip der freien Forschung führte zum Subjektivismus, und der Subjektivismus streitet wider den Begriff der sichtbaren Kirche mit Lehrauktorität. Darum bleibt der Streit bestehen; es mögen Zeiten kommen, in welchen er nicht in so schroffen Formen sich vollzieht, bestehen wird er trotzdem. Und jede etwaige spätere Entscheidung des Spruchkollegiums wird feindliche Lager in Aufregung bringen: die Vertreter des Prinzips der freien Forschung als Gegner, die Vertreter der Kirchenauktorität als Freunde der Entscheidung.

Zu diesem Gesichtspunkte gesellt sich sofort ein anderer. Das Kirchenprinzip und das Gemeindeprinzip streiten ebenfalls miteinander. Wenn alle Funktionen des Pfarramts von der Gemeinde übertragen werden, die Gemeinde aber als ihren Vertreter einen liberalen Pfarrer wählt, wie kann dann beim Weiterbestehen des Gemeinderechts die Kirchenbehörde eingreifen? Der Titel der angezogenen Traubschen Broschüre ist in dieser Beziehung sehr lehrreich.

Für den Katholiken ist ein Blick auf die Vorgänge im Nachbarhause sehr bedeutsam. Mit freudiger Begeisterung wird er sich seiner Kirche freuen, er wird im Glauben an die göttliche Stiftung und Einrichtung der katholischen Kirche bestärkt. Alle Probleme liegen in dieser Kirche klar, und es liegen keine Vergreifungen in den Prinzipien vor. Was Menschenwerk ist, zeigt sich in seiner menschlichen Unzulänglichkeit und bedarf der Verbesserungen. Endlich, nach fast 400 Jahren der Bekämpfung des Lehramts der Kirche, gibt man dem Prinzip des kirchlichen Lehramts recht, indem man ein Spruchkollegium einsetzt. Aber mit ihm kann man die Geister nicht bannen, es ist eben auch eine rein menschliche Institution, während das Lehramt in der katholischen Kirche der übernatürlichen Ausrüstung seine Unfehlbarkeit verdankt.

Als die Reformation ausbrach, konnte man die geschichtlichen Erfahrungen mit der alten Kirche benutzen, um die neue Kirche zu bauen. Man war also in einer günstigeren Lage, als die katholische Kirche gewesen war. Man brachte die Landeskirche und die Sekte als Formen der sichtbaren Kirche hervor. Weitere Formen sind überhaupt nicht möglich. Beide haben sich nicht bewährt und erscheinen auch vom rein natürlichen Standpunkt aus als minderwertig und widerspruchsvoll gegenüber der großen katholischen Kirche.

Auch die praktische Frage bezüglich der eventuellen Taufe von Evangelischen, welche katholisch werden, wird wieder aufgeworfen. Und wenn wieder Klage geführt werden sollte über „Wiedertaufen", dann dürfte es sich empfehlen, auf die Schrift Traubs zu verweisen: „Ich höre das Wort von der Dreieinigkeit. Ich benutze es nie." „Man erinnert mich an die Sakramente. Ich feiere keine Sakramente."

Paderborn. A. J. Rosenberg.

Palästina und Nachbarländer.

Obschon Palästina zu dem nun so viele Monate in Kriege verwickelten türkischen Reiche gehört, so ist doch von den Kriegswirren im allgemeinen hier wenig zu bemerken gewesen. Manche schlimme Folgen blieben natürlich im Hl. Lande nicht aus; es wurde z. B. alles teurer, viele Arbeiten stockten, und der Ausländer, der von größeren Ortschaften und vom Verkehre entfernt in Zurückgezogenheit und Stille seine Äcker bebaute, konnte anfangs selbst etwas in Sorge geraten und sich auch später noch verschiedentlich ärgern über solche, die miternten wollten, wo sie nicht gesäet; doch größere Unfälle oder Verwicklungen sind, Gott sei Dank, nicht zu verzeichnen, und nur die italienischen Unternehmungen kamen nicht so gut davon.

Im übrigen konnte jeder auf seinem Posten weiterarbeiten, und wer sich gerade um diese Zeit studienhalber in Palästina aufhielt, brauchte nicht einmal auf die für die Erweiterung der Kenntnisse so unbedingt notwendigen Reisen zu verzichten. Man konnte den äußersten Süden Judäas aufsuchen, weite Strecken des Ostjordanlandes durchstreifen, ja von der Bibelschule der Dominikaner in Jerusalem wurde eine Studienreise zur Sinaihalbinsel veranstaltet, zu der sich ungefähr zehn Teilnehmer einfanden; das Programm war in seinen Hauptpunkten wie folgt: von Suez aus auf Kamelsrücken zum Berge Sinai, darauf zur Ruinen- und Gräberstadt Petra und über Ma'ân nach Jerusalem, eine Reise von ungefähr 40 Tagen. –

Die wissenschaftlichen Arbeiten in Jerusalem nahmen ihren gewöhnlichen Verlauf; die sehr beliebten öffentlichen populärwissenschaftlichen Vorträge bei den Dominikanern von St. Stephan wurden abgehalten wie immer; zu bedauern ist nur, daß die Dominikaner, nachdem sie zwei Jahrgänge veröffentlicht, im Jahre 1912 wieder darauf verzichtet haben, die „Conférences de Saint-Étienne" in Separatausgabe erscheinen zu lassen. Außer diesen in französischer Sprache abgehaltenen Vorträgen (Mittwochs um 3½ Uhr) veranstaltete an einigen Montagabenden das deutsche evangelische Institut für Altertumswissenschaft solche in deutscher Sprache, und dieses Jahr wollten die Engländer nicht länger zurückbleiben, und so bot das amerikanische Institut für biblische Altertumskunde gleichfalls zwei lehrreiche Vorträge über die geologische Gestaltung Palästinas und über die Schlangen des Heil. Landes. – –

Nachdem Friede zwischen Italien und der Türkei geschlossen war, konnte auch der neue Kustos des Hl. Landes (der Obere der Franziskaner Palästinas und der

von Palästina abhängenden Klöster in den benachbarten Ländern; er muß immer Italiener sein, seine Amtsdauer ist auf sechs Jahre beschränkt) ernannt werden. Der Rmus Honoratus Carcaterra aus Neapel ist schon in früheren Jahren im Scholastikat der Franziskaner zu Bethlehem als Professor der Philosophie tätig gewesen und kennt so in etwa seinen neuen Wirkungskreis. Am 16. Januar hielt er seinen feierlichen Einzug in die hl. Stadt, wobei türkische Kavallerie ihm das Geleite gab. — —

Wer nur einen vorübergehenden Besuch im hl. Lande macht und von allen Seiten mit guten Ratschlägen bedacht wird über das, was er zur Erhaltung seiner Gesundheit tun und lassen muß, kann Jerusalem für eine sehr ungesunde Stadt halten. Dem ist aber nicht so, obschon beim Pilger die Vorsicht sehr am Platze ist. Jerusalem ist im allgemeinen eine gesunde Stadt im Frühling und Winter; unangenehmer sind Sommer und Herbst, besonders auch für die ärmeren Kreise der städtischen Bevölkerung schon deshalb, weil dann der Wasservorrat in den Zisternen zur Neige geht. Zu den hauptsächlichsten Krankheiten gehört zweifellos die Malaria, weshalb es sehr erfreulich ist, daß man im letzten Jahre begonnen hat, gerade gegen diese Krankheit vorzugehen und zwar mit allen modernen Mitteln exaktwissenschaftlicher Forschung.

Die Leitung der von J. M. der Kaiserin Auguste Viktoria angeregten Malaria-Kommission hatte Prof. Dr. Mühlens vom Tropeninstitut in Hamburg. Vor allem wurde mit der bakteriologischen Untersuchung von ungefähr 3000 Blutproben begonnen und festgestellt, daß auf 100 Fieberkranke 60 Malariafälle kamen, ja nahezu 20% der Untersuchten hatten Malariaparasiten im Blute, obschon kein Fieber an ihnen wahrgenommen wurde. Neben der Anopheles-Mücke soll auch die von Auge und Ohr kaum bemerkbare sog. Sandfliege, die man bei längerem Aufenthalte in Jerusalem mehr als jene Mücke fürchten lernt, zur Verbreitung der Malaria beitragen. — Nach den notwendigen Vorarbeiten entschloß man sich zur Gründung eines internationalen bakteriologischen Institutes. Zu diesem Zwecke war Geheimrat Dr. Pannwitz aus Berlin für einige Zeit nach Jerusalem gekommen. Das neue Institut ist berufen, die Malariastudien fortzusetzen, bestimmte Fälle genauer zu beobachten und der Obrigkeit praktische Vorschläge zur Bekämpfung der Malaria zu unterbreiten. Zugleich hat man begonnen, die so häufig auftretende ägyptische Augenkrankheit oder Trachoma zum Gegenstande besonderen Studiums zu machen. Selbst Fälle von Tollwut will dieses neue Gesundheitsamt behandeln, so daß es nicht mehr nötig sein wird, solche Kranke erst nach Ägypten (Kairo) zu schicken, wo für manchen die Hilfe zu spät kam. Während der Abwesenheit des Professor Mühlens vertritt seine Stelle Dr. Huntemüller vom Institut Robert Koch in Berlin, dem der jüdische Bakteriologe Dr. Brünn zur Seite steht. Von der Wichtigkeit dieses ganzen Unternehmens kann man sich erst dann einen annähernden Begriff machen, wenn man bedenkt, daß die Malaria mit aufgezählt wird unter den Ursachen, die einer dauernden und zugleich erfolgreicheren Seßhaftmachung der Kreuzfahrer im Wege standen. — —

Zum Schluß sei noch hingewiesen auf die sehr interessante Broschüre „Das katholische Deutschtum in Palästina von P. Ernst Schmitz C. M., Direktor des St. Paulushospizes in Jerusalem" (28 Seiten mit 12 Abbildungen, gr. Lex. 8⁰), erschienen in Freiburg im Breisgau (Caritas-Buchhandlung).

Theux (Belgien). P. A. Dunkel.

Missionswesen.

Bezüglich des heimatlichen Missionswesens sind diesmal zwei bedeutsame Kundgebungen zu verzeichnen. Die erste entstammt der Feder des Hl. Vaters selbst und betrifft zunächst das italienische Missionswesen. In einem eigenhändigen Schreiben an die Direktoren der italienischen Missionshäuser sagt Se. Heiligkeit (Köln. Volksztg. Nr. 174, 27. Febr. 1913): „Es ist für uns selbst schmerzhaft, konstatieren zu müssen, welch kleinen Anteil Italien an dem Evangelisationswerk unter den Heiden nimmt, obgleich es der Sitz des Katholizismus ist. Es ist schon richtig, ehrwürdige Brüder und liebe Söhne, daß ihr in der uns übermittelten Adresse als Hauptgrund hierfür die völlige Unwissenheit angeführt habt, die unter uns über die Pflicht herrscht, daß jeder in seiner Art mitzuwirken hat, namentlich durch Gebet und Almosen, um unter denen, die ihn noch nicht besitzen, den unendlichen Schatz des Glaubens zu verbreiten . . . Die Mehrzahl vergißt, daß es sich gerade hier um Anwendung des großen Gebotes der Caritas handelt, aber da man sich von der Ausdehnung desselben keinen entsprechenden Begriff macht, bezieht man es meistenteils auf nächststehende Personen und auf Bedürfnisse, die wir gerade vor Augen haben." Dann ermahnt der Papst die Direktoren, „den Eifer noch zu verdoppeln zum Nutzen dieser Heidenvölker, indem ihr veranlassen wollt, soweit dies in eurer Macht steht, diesen noch zahlreiche Freunde und Wohltäter in Italien zuzuführen. Um zu diesem Ziele zu gelangen, ist von großem Nutzen die Mitwirkung der Bischöfe, deren Liebe und Eifer, wie wir wissen, in großherziger Weise über die Grenzen ihrer Diözesen hinausgehen". Den italienischen Orden und Missionsseminaren ist infolge der älteren geschichtlichen Entwicklung eine verhältnismäßig große Zahl von Missionen anvertraut, aber mit dem Nachwuchs des Personals und der Beschaffung der finanziellen Mittel ist es schlimm bestellt. Es gibt mehr als eine italienische Mission, die lange Jahre hindurch keinen einzigen neuen Missionar erhielt. Augenscheinlich hat aber die neuere Missionsbewegung ihre Wellen nun auch nach Italien hinübergetragen, und man darf die freudige Hoffnung hegen, daß auch in Italien unter der Führung des Papstes durch die von ihm geforderte Aufklärungs- und Werbearbeit sowohl der Missionsgesellschaften wie auch des heimatlichen Klerus ein neues Missionsleben erblühen wird.

Die zweite für unser Vaterland wichtige Missions-Kundgebung ist der vom hochwürdigsten Episkopat und angesehenen Katholiken aller Parteien erlassene Aufruf für eine Nationalspende zum Kaiserjubiläum für die deutschen Kolonialmissionen. Es heißt darin u. a.: „Das Wirken unserer katholischen Missionen zur Verbreitung des heiligen Glaubens ist bisher von der nachhaltigen und tiefgehenden Begeisterung der deutschen Katholiken getragen worden. Diese Begeisterung hat durch Spenden des katholischen Volkes unseren Missionen die Mittel geboten zu erfreulichem Aufschwung. Große Aufgaben aber mußten noch ungelöst bleiben. Das Regierungsjubiläum des Kaisers bietet uns die Gelegenheit, durch eine Spende unseren Missionen zu helfen und damit zugleich ein nationales Interesse zu fördern. Möge auch jetzt die Opferwilligkeit sich bewähren und der Größe des Bedürfnisses wie dem hohen Zweck entsprechen." Die letzten Worte verdienen besondere Beachtung. Es handelt sich um eine Jubiläumsspende für unseren Kaiser. Die Festgabe muß des Kaisers und der Bedeutung des deutschen Katholizismus würdig sein. Zu gleicher Zeit stiften auch die protestantischen Mitbürger eine Jubiläumsspende zugunsten ihrer Kolonialmissionen. Es ist also Ehrensache für die deutschen Katholiken, dafür zu sorgen, daß ihre Spende nicht hinter der der Protestanten zurück-

steht. Dies läßt sich erreichen, wenn 1. eine möglichst allgemeine Beteiligung der Katholiken, 2. eine regere Beteiligung der vermögenderen Katholiken veranlaßt wird. Gerade bei den letzteren wird es sich empfehlen, die nationale und kulturelle Bedeutung der Missionen gebührend hervorzuheben. „Die Missionen", so schreibt sehr zutreffend die Köln. Volksztg. (Nr. 140, 16. Febr. 1913), „haben auch eine hohe nationale Bedeutung für die Vertretung deutscher Kultur in den fernen Weltteilen, mittelbar daher auch für die Weltmachtstellung des Deutschen Reiches. Dieser Gesichtspunkt muß nachdrücklich hervorgehoben werden, weil er bei uns bisher in manchen Kreisen viel zu wenig beachtet worden ist. Gerade manche einflußreiche Kreise in Deutschland glauben vielfach, es genüge schon, wenn man den Missionen nur keine wesentlichen Schwierigkeiten mache. Schon vom patriotischen Standpunkt aus hätten diese Kreise die Pflicht, die Missionen mit aller Kraft zu fördern."

Wie in Italien, so läßt auch in England der Missionseifer zu wünschen übrig. Obwohl das Bedürfnis gerade nach englischen Missionaren so brennend ist, bleibt die Zahl der Missionsberufe beschämend gering. Auf dem Katholikenkongreß zu Norwich (5. Aug. 1912) erhob der Rektor des Missionshauses St. Peter in Freshfield schmerzliche Klage darüber, daß mit einer Ausnahme die eigentlich britische Millhiller Missionsgesellschaft seit ihrer Gründung von den nicht wenigen durch Welt- und Ordenspriester geleiteten Schulen und Kollegien keinen einzigen Missionskandidaten erhalten habe (Annals of the Propagation of the Faith 1912, 217). Offenbar hat es auch hier an der erforderlichen Aufklärungsarbeit gemangelt, die aber hoffentlich bald energischer einsetzen wird.

Nach dem mir freundlich zugesandten Jahresbericht 1911 der Apostol. Präfektur Windhuk in Deutschsüdwestafrika zählte die Eingebornen-Mission der Hünfelder Oblaten am 1. Januar 1912 1244 Getaufte und 500 Katechumenen. Mit Einschluß der südlichen Präfektur der Oblaten von Marienberg, die 1300 Katholiken zählt, ergibt sich für die ganze Kolonie eine Anzahl von mehr als 2500 eingebornen Katholiken. Da die Mehrzahl der Schwarzen schon unter dem Einfluß der 60 Jahre älteren protestantischen (Rheinischen) Mission steht, ist die Stellung der katholischen Mission recht schwierig. Ihre Haupthoffnungen stützen sich auf die Okawango-Stämme im Norden der Kolonien, wo die Missionstätigkeit indes auch nicht ohne Hemmnis ist. „Das ungesunde Klima, die große Entfernung von Grootfontein (400 km), die 150 km lange Durststrecke, die jedesmal bei 80 Zentner schwerer Wagenfracht auf tiefsandigem Wege durch Dorngestrüpp hindurch zurückgelegt werden muß", alles das läßt sich nicht ohne unsägliche Strapazen überwinden. Ein Trost der Missionare auf den älteren Stationen ist der Eifer der Eingebornen im Empfang der Sakramente. Sie „betrachten die Übung der häufigen Kommunion als etwas Selbstverständliches, als eine natürliche Folgerung aus der Lehre vom Himmelsbrot . . . nach dem Tage der Erstkommunion sieht man die Erstkommunikanten unaufgefordert einigemal in der Woche oder doch wenigstens jeden Sonntag an der Kommunionbank knieen. Wir Missionare stehen allgemein auf dem Standpunkt, daß wir ohne die Sakramente der Buße und des Altares lieber heute als morgen die Tätigkeit unter den Eingebornen Afrikas aufgeben würden." In der Jugenderziehung sehen die Oblaten zielbewußt darauf, die 267 Kinder ihrer 12 Volksschulen und die 45 Zöglinge ihres Internats für Mischlingskinder mehr zur praktischen Arbeit als zu einer Schulbildung zu erziehen, die den Verhältnissen noch nicht entspricht und direkte Gefahren für die Charakterbildung mit sich bringen würde. Zumeist ist der Morgen dem Unterricht, der Nachmittag der Handarbeit gewidmet. Mit großer Treue nehmen sich die Patres

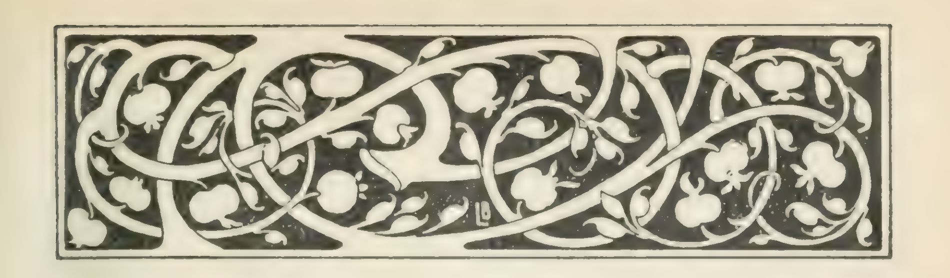
auch der leider nur zu weit zerstreuten 1537 Katholiken an, und dank der jedes Jahr weiter ausgebreiteten Organisation darf man Hoffnung hegen, daß der Kampf gegen die religiöse Gleichgültigkeit mancher weißen Ansiedler langsam, aber sicher ein regeres kirchliches Leben herbeiführen wird. Dazu soll auch das im vergangenen Jahr neu herausgegebene Familienblatt beitragen.

Die kirchliche Organisation in **Afrika** hat in letzter Zeit wieder weitere Fortschritte gemacht. In Deutschostafrika, das nunmehr schon sieben Vikariate umfaßt, wurde das Vikariat Kiwu von Süd-Nyanza, im britischen Nord-Rhodesia das Vikariat Bangweolo von Nyassa abgetrennt. Die neuen Vikariate sind den Weißen Vätern verblieben. Die französischen Kapuziner haben die neu errichtete Präfektur Kaffa, die vordem einen Teil des Vikariats Gallaland bildete, an das Turiner Missionsseminar abgetreten. Die Turiner bearbeiten seit 1902 das südlich angrenzende Vikariat Kenia in Britisch-Ostafrika, sind also insofern für die Übernahme des neuen Gebiets, das großenteils auch bereits unter britischer Flagge steht, schon vorbereitet.

Steyl, Anfang März 1913. F. Schwager S. V. D.



(19. 4. 13.)



Neuere Sammelwerke und Catholica.

Von Prälat Dr. Paul Maria Baumgarten, Rom.

Wer nur einigermaßen den modernen Betrieb der Wissenschaft in ihren synthetischen Zusammenfassungen verfolgt, muß staunen, was auf diesem Gebiete geleistet wird. Es ist ein Wettstreit entstanden, der zu erfreulichen Ergebnissen geführt hat, indem nach und nach mit großer Mühe und außerordentlich großen Kosten Orientierungswerke ans Licht getreten sind, die man nicht mehr missen möchte. Und verwundert mag sich mancher fragen, wie ist die Wissenschaft vergangener Tage ohne solche überaus bequeme Behelfe fertig geworden.

Wenn auf der einen Seite die Freude an dem Vorhandenen groß ist, so sieht der Gelehrte mit positiv christlicher oder gar katholischer Weltanschauung nicht ohne Betrübnis, wie durch nicht wenige Aufsätze mancher Sammelwerke nicht der objektiven Erkenntnis der Wahrheit, sondern der Parteilichkeit oder der Herabsetzung katholischer Dinge gedient wird. Mit Erstaunen stellt man fest, daß die herangezogene Literatur einseitig ausgewählt ist, wobei ich in manchen Fällen den Verfasser insofern entlasten zu können glaube, als ihm aus den benutzten Hilfsmitteln das Vorhandensein einer umfangreichen katholischen Literatur nicht bekannt geworden ist. Schon oft haben wir uns Katholiken gegen diese wohlfeile Methode des Totschweigens gewehrt und hier und da hat es genutzt; aber durchgedrungen sind wir mit unseren Klagen noch lange nicht. Ich möchte gelegentlich der Durchsicht einiger großen Werke einige Bemerkungen machen, die für weitere Kreise nicht ohne Interesse sein dürften.

Paul Herre hat unter Mitwirkung von 42 Fachgenossen die Dahlmann-Waitzsche Quellenkunde der Deutschen Geschichte in achter Auflage (1912) neu herausgegeben. Auf XX und 1290 Seiten ist der gewaltige Stoff verarbeitet worden. Das dreispaltige Register umfaßt nicht weniger als 310 Seiten, woraus man sich einen annähernden Begriff von dem Inhalte des äußerlich unförmlichen Bandes machen kann. Dort stehen nämlich nur die Namen der Verfasser und Herausgeber mit den entsprechenden Hinweisen aufgeführt. Es liegt also eine Riesenleistung vor.

Wenn man von den Werken des Franzosen Ulysse Chevalier absieht, so kann man in der internationalen Literatur sich schon sehr gut umschauen,

bevor man derartige Hilfsmittel des historischen Studiums findet, wie die Quellenkunde von Dahlmann-Weitz neben anderen deutschen Werken verwandter Art es ist. Es scheint, als ob gerade die deutsche Geschichtsforschung mehr oder weniger ein Monopol auf solche Orientierungswerke habe. Allerdings ist es richtig, daß die französische Forschung in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren bei der lexikalischen Bearbeitung des archäologisch-geschichtlichen, theologischen und geschichtlich-geographischen Materials Kräfte und Mittel einsetzt, über die wir in Deutschland zur Zeit noch nicht zu verfügen scheinen. Das kirchliche Handlexikon von Buchberger gilt zwar mit Recht als ein Werk, das in seinen zwei Bänden augenblicklich das Beste bietet, was in theologischer und kirchengeschichtlicher Beziehung zusammenfassend geleistet werden konnte. Auch dürfte die in Aussicht gestellte vollständige Neubearbeitung des Kirchenlexikons von Wetzer und Welte Hervorragendes bringen. Endlich ist der Abschluß des fünfzehnbändigen Werkes: The Catholic Encyclopedia, an international work of reference on the constitution, doctrine discipline and history of the Catholic Church (New York, Robert Appleton Company) deswegen mit großer Freude zu begrüßen, weil damit in verhältnismäßig kurzer Zeit unter Heranziehung der bedeutendsten Fachmänner aus der ganzen katholischen Welt eine Darstellung zustande kam, die bisher völlig unerreicht ist. Diese Sammelwerke mögen in vieler Beziehung gründlicher im einzelnen sein, als es manche Artikel in den französischen Sammelwerken sind, aber an Umfang und Großzügigkeit des Planes beanspruchen die in Erscheinung begriffenen verschiedenartigen französischen Enzyklopädien unzweifelhaft den Primat.

Wenn man die Realenzyklopädie der Protestanten in ihren oft so gänzlich unhistorischen Ausfällen gegen unverstandenes katholisches Wesen neben die hervorragend objektiven Artikel der katholischen New Yorker Enzyklopädie über nichtkatholische Dinge kirchlicher oder religiöser Art stellt, so ergibt sich in dieser Beziehung ein ganz bedenkliches Manko der deutschen protestantischen Wissenschaft. Wir Katholiken sind an diese Dinge schon durch Brockhaus und die anderen Konversationslexika gewöhnt worden. Aber in diesen populären Sammelwerken könnte man zur Not solche Dinge schon verstehen und bis zu einem gewissen Grade eher entschuldigen als in Sammelwerken, die den dröhnenden Anspruch auf objektive Wissenschaftlichkeit erheben.

Der Ostrazismus, der Gelehrten mit katholischer Weltanschauung gegenüber geübt wird, ist mir dieser Tage in einem Literaturverzeichnis wiederum aufgefallen, das sich zum Ziele gesetzt hat, das Beste aufzuzählen, was der gebildete Mann lesen soll, wenn er sich auf einem bestimmten Gebiete weitere Kenntnisse verschaffen will. Das Unternehmen an sich ist sehr lobenswert. Aber der Herausgeber dieses Buches brachte es fertig, in dem Abschnitte „Entstehung des Christentums" auch nicht eine einzige katholische Darstellung unterzubringen. Was soll man nun von einer solchen Verständnislosigkeit eigentlich sagen? Die älteste, mächtigste und umfangreichste der christlichen Kirchen, die katholische, wird einfach ausgeschlossen; ja, ja, catholica non leguntur. Ob man diese unbestreitbare Tatsache zugeben will oder nicht, sie bleibt deswegen doch wahr, und gerade auf dem Felde der Geschichte werden Forscher mit katholischer Weltanschauung oft nur dann genannt, wenn man sie ganz und gar nicht umgehen kann, ohne sich elend lächerlich zu machen. Das Totschweigen unbequemer Bücher ist zu einer wahren Virtuosität

ausgebildet worden, wenn es sich um einen katholischen Verfasser handelt. Ich kann dafür mit merkwürdigen Erfahrungen dienen.

Nimmt man große Sammelwerke irgendeiner beliebigen Wissenschaft zur Hand, so kann man des öfteren sein Erstaunen nicht unterdrücken, daß in der Liste der Mitarbeiter katholische Forscher von Ruf ganz oder fast ganz fehlen. Den einen oder anderen Konzessionsschulzen bewilligt man hier und da, und dann kann man es von unserem Standpunkt vielleicht nur bedauern, daß er in Unkenntnis dieser seiner Eigenschaft sich an der Mitarbeit beteiligt hat.

Es wäre über die Maßen harmlos, wenn man diese Beobachtungen als gänzlich belanglos, wenn man die Tatsachen als rein zufällige bezeichnen wollte. Es liegt ein fein ausgebildetes System zugrunde, dessen oberster Grundsatz lautet: Die Katholiken sind wissenschaftlich tunlichst zu ignorieren. Die unabweislichen Folgen aus diesem Grundsatze, der von manchem vielleicht unbewußt angewendet wird, hat dann eine Verschleierung des Tatbestandes erstlich bezüglich der Persönlichkeiten und zweitens bezüglich der Literatur zur Folge. Diese Binsenwahrheiten sind uns Katholiken so geläufig, daß wir uns gar nicht mehr wundern, wenn sie neuerdings wieder in die Erscheinung treten. Auf dem Gebiete der Quellenpublikationen, der geschichtlichen Hilfswissenschaften und ähnlicher Gegenstände tritt das natürlich längst nicht so kraß hervor, wie auf dem Felde der darstellenden Geschichte. Aber fühlbar wird es dort auch zuweilen.

Es ist zu natürlich, daß Paul Herre, der Herausgeber der obengenannten Quellenkunde zur Deutschen Geschichte, die Mitarbeiter zunächst im Kreise seiner näheren Bekannten suchte und dann erst weiter hinausgriff. Ich nehme gerne an, daß gerade er keinerlei bewußte Absicht hatte, einen als Mitarbeiter nicht heranzuziehen, weil er ein gläubiger Katholik ist. Die Scheidewand, die aufgerichtet ist und so manchen Verständigungsversuch erschwert, wirkt hier automatisch, so daß in tatsächlicher Beziehung oft ein Ausschluß katholischer Forscher eintritt, wo keinerlei Absicht dazu vorlag. Muß man nicht mitleidig lächeln, wenn man hört, daß ein Gelehrter, weil er sich in ehrlicher Weise zu einer positiven Weltanschauung durchgerungen hat, von mehreren seiner Kollegen Briefe erhält, worin sie sich in Zukunft jeden gesellschaftlichen Verkehr mit ihm verbitten? Ist es nicht unendlich traurig, wenn Max Lehmann in Göttingen es wagen durfte, den Kardinal Kopp öffentlich als Denunzianten zu bezeichnen, um damit seine Wahl zum Ehrenmitgliede der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften unmöglich zu machen? Auch ist es bezeichnend, daß ein Historiker, dem wiederholte Male grobe Fälschungen tendenziösester Art öffentlich nachgewiesen worden sind, nach wie vor in Ansehen steht und er keinen wie immer gearteten Versuch gemacht hat, eine Erklärung seiner Handlungsweise zu geben, lediglich weil es katholische Forscher sind, die von ihm Rechenschaft für diese Fälschungen verlangen. Auf der Gegenseite tut jeder, als ob nichts geschehen, als ob ein solcher Vorwurf überhaupt nicht erhoben worden wäre, als ob der wissenschaftliche Ruf des Mannes immer noch makellos dastände. Und keiner der Gelehrten von der anderen Seite hat auch nur den Mut gehabt anzuerkennen, daß hier in diesem ungeheuer klaren Fall der wissenschaftliche Anstand eine Klarstellung gebieterisch erfordert.

Nimmt man das an sich so verdienstvolle Unternehmen von Hinneberg:

Die Kultur der Gegenwart, etwas unter die Lupe, so finden sich in allen Abteilungen katholische Namen fast nur dort, wo man den Gegenstand notwendigerweise von Katholiken behandeln lassen mußte. Das geschah bei Hinneberg, der keineswegs zu den beschränkten Fanatikern gehört, durchaus unabsichtlich. Aber daß das Ergebnis so sein konnte, ist eben das Traurige daran; es ist die Folge des Satzes: Catholica non leguntur. Daß in diesem Sammelwerke nur verschwindend wenige Themata notwendigerweise von Katholiken behandelt werden mußten, bedarf keiner besonderen Erwähnung.

In einem bibliographischen Werke neuesten Datums fand ich die angemerkten Werke aus katholischer Feder sehr häufig mit einem Wegweiser versehen: Katholische Darstellung. Niemals dagegen begegnete mir eine Warnungstafel, die etwa gelautet hätte: Materialistischer Verfasser, oder: Mitglied des evangelischen Bundes, oder: Alldeutsche Auffassung. Alles andere ist gleichgültig, nur das Katholische muß eigens unterschieden werden, in den meisten Fällen als Warnung.

Paul Herre geht da viel vernünftiger vor. Im Abschnitt: Kirchengeschichte zum Beispiel ist es vollständig am Platze, wenn die Lehr- und Handbücher der Kirchengeschichte geschieden werden. Unter dem ersten Teil der Aufzählung steht: Protestantische Darstellung, unter dem zweiten Teil: Katholische Darstellung. Im übrigen hat das umfangreiche Buch keine solchen Kennzeichnungen aufgenommen, sondern die Titel folgen sich, unbekümmert um die Weltanschauung der Verfasser, nach sachlichen Beweggründen.

Es ist überaus erfreulich, daß die Förderung der achten Auflage im Drucke so gefördert werden könnte, daß der Stand aller Abteilungen in den wichtigen Darstellungen dem vom Frühjahr 1912 entsprechen konnte. Daran hat der Herausgeber ein gerütteltes Maß von Verdiensten, das hier ausdrücklich anerkannt werden soll. Was in sachlicher Beziehung zum Lobe des Bandes gesagt werden kann, ist bei der Besprechung früherer Auflagen schon zur Genüge hervorgehoben worden. Im allgemeinen will ich dem Wunsche Ausdruck verleihen, daß für eine weitere Neuauflage auch einige tüchtige Kenner der katholischen Literatur herangezogen werden möchten. Auf den Nebengebieten ist diese an mehr als einer Stelle wirklich stiefmütterlich behandelt worden, so daß man mit Händen greifen kann, daß der Verfasser von dem Vorhandensein derselben augenscheinlich keine Ahnung gehabt hat.

Der Ergänzung bedürftig sind die Sparten: Soziale Frage, Philosophie, Schulwesen, Wirtschaftliche Verhältnisse, Volkskunde, Aberglauben und Ähnliches. Das ist ein Rat, dessen Ausführung dem monumentalen Werke nur zum Vorteile gereichen wird.

Was im vorstehenden in bezug auf einige Sammelwerke mit mehr oder minder großem Tadel gesagt werden mußte, könnte verhundertfacht werden, wenn man auf einzelne Bücher oder Werke einginge. Und dabei habe ich nicht einmal diejenigen im Auge, die in ausgesprochener Kampfstellung zum Katholizismus stehen. Selbst ruhig denkende Verfasser, die gewillt wären, sich mit der katholischen Literatur für ihr Spezialgebiet zu beschäftigen, fänden den Weg zu ihr nicht oder nur in beschränktem Maße, weil eben die künstliche Schranke aufgerichtet ist, von der ich oben sprach.

Gegenüber allen diesen Erscheinungen ist nur eine recht kräftige Selbsthilfe am Platze. Alle Rezensenten sollten jedem Verfasser kräftigst auf die

Finger klopfen, der vermeint, die catholica als belanglos unbeachtet lassen zu können. Die politische Presse sollte die gelehrte Welt in diesem Bestreben, der katholischen Wissenschaft vollste Anerkennung zu verschaffen, mehr unterstützen, als es bisher der Fall gewesen ist. Daß auf diesem Gebiete eine Änderung unabweisbar ist, bedarf keines Beweises. Endlich muß in den Kreisen der gebildeten und wohlhabenden Katholiken das Liebäugeln mit einer zwar „modernen", aber zweifelhaften Literaturgattung — „man muß doch so etwas gelesen haben!" — grundsätzlich aufhören, da für die weitaus meisten dieser Bücherkäufer eine Entschuldigung stichhaltiger Art nicht vorliegt, warum sie diese Ausgaben machen, um dann für andere wirklich nützliche oder vielleicht gar notwendige kein Geld zu haben. Wer meine Veröffentlichungen kennt, weiß, daß ich der letzte bin, der die Katholiken in ein literarisches Ghetto einschließen möchte. Aber etwas Selbstachtung sollte doch dazu führen, daß man sich erst einmal im eigenen Hause umsieht, bevor man unverlangte Besuche bei den Nachbarn macht.

Wenn jetzt eine bedeutsame Unternehmung, die sich große Verdienste um die katholische Literatur erworben hat, ihre Tätigkeit allmählich einstellt, so ist das katholische Publikum der einzige Leidtragende und der einzige Schuldige. Neben hochwissenschaftlichen Werken wurde von diesem Unternehmen eine glänzende Reihe populärwissenschaftlicher und rein belletristischer Bände herausgegeben, und es wurden keine Kosten gescheut, um das Allerbeste zu bringen. Und während eine große Menge von Katholiken Hunderttausende in Büchern anlegten, die in vielen Fällen besser ungekauft geblieben wären, ließen sie eine glänzende Manifestation katholischer Energie derartig unbeachtet, daß die Teilhaber es müde wurden, weiterhin Summen zuzuschießen, ohne Aussicht zu haben, sie je wieder hereinzubringen. Und so schließt dieser Verlag demnächst seine Pforten, und es wird lange dauern, bis ein ähnlich umfassend angelegtes Unternehmen den Katholiken wieder geboten werden wird.



Ägyptologische Randglossen zum Alten Testament.

Von Kaplan Dr. Fritz Zimmermann, M.-Gladbach.

Diesen Randglossen sei die Bemerkung vorausgeschickt, daß es sich hier nicht darum handeln kann, ägyptologisch-biblische Fragen in ihrer ganzen Bedeutung und nach all ihren Gesichtspunkten aufzurollen, zu entwickeln und zu beantworten. Nur gelegentliche Studienfrüchte sollen geboten werden, gleichsam Splitter und Späne, die biblische Dinge beleuchten und als interessante Einzelheiten, die sonst so leicht unbemerkt bleiben, aber in einem anderen Zusammenhang vielleicht einmal von Bedeutung werden können, registriert zu werden verdienen.

1. Ein ägyptischer Name für Moses.

Das große Interesse, das die Menschheit großen und bedeutenden Männern, ein Volk seinen Helden und geistigen Führern mit Recht allezeit entgegenbrachte, hat oft sagenbildend und ausschmückend auf die Gestaltung

ihrer Lebensgeschichte, vornehmlich aber auf die Darstellung ihrer Jugendzeit eingewirkt. Der Beispiele hierfür gibt es eine große Zahl. Auch um das Lebensbild des Moses haben Sage und Legende ihr schmückendes Gewand gewoben. Begreiflich! Denn der Heldengestalt des Moses schlug das Herz eines jeden wahren Juden entgegen (vgl. Eccli 45, 1 ff.; Act. 6, 11), und dann bot so manche Lücke in seinem Lebensbilde den verführerischen Anreiz zur Ausmalung: von seiner Jugendzeit wußte man so gut wie nichts, und auch sein ägyptischer Aufenthalt war in Dunkel gehüllt. Hier war also ein freies Feld für die Tätigkeit des Rabbinentums und des apokryphen Schrifttums geschaffen, die biblischen Grundzüge seines Bildes zu ergänzen und zu übermalen. Man wußte plötzlich den Namen der Tochter des Pharao, die ihn im Schilf am Ufer des Nilstromes wimmern hörte: es war Tarmut (Thermuthis);[1] man kannte auf einmal die Namen seiner Gegner, der ägyptischen Zauberer: es waren Jannes und Mambres.[2] Nach allen Beziehungen suchte man Licht über sein Lebensbild auszugießen, und in einer so schier unerschöpflichen Quelle, wie es die Erfindungskraft und Phantasie der Menschen ist, besaß man das Mittel, seine wirklichen und vermeintlichen Lücken auszufüllen. So wußte man auch von einem Beinamen, der ihm von den Ägyptern zur Zeit der Plagen, die er auf Gottes Befehl über das Niltal gebracht hatte, gegeben worden war. Hippolyt erzählt es uns also: „Wie auch einstmals die Ägypter, als sie die wunderbaren Taten des Moses gesehen hatten, sich nun wegen der zehn Plagen gefürchtet habend, diesen Men(n)uthim nannten, welches ägyptisch bedeutet Mensch Gottes — denn men(n)u heißt der Mensch, thim (*θιμ*) aber Gott, so . . ."[3] Zwar gibt der slavische Text dieser Stelle eine andere Form dieses Namens: Menu**ph**im sollen ihn die Ägypter genannt haben. Die Antwort auf die Frage, wo denn die richtige Namensform vorliegt, scheint zugunsten der Form 'Mennu**th**im' auszufallen, wenn man bedenkt, daß genau die gleiche Form 'Menuthis, *Μενουθῆς*' u. a. noch an vielen anderen Stellen des altchristlichen Schrifttums wiederholt sich finden, als ägyptischer Gottesname oder, um den Ausdruck des christlichen Schrifttums beizubehalten, als Name eines ägyptischen „Dämons" wiederkehrt. Nun sollte man allerdings meinen, über die Richtigkeit der einen und die entsprechende irrige Deutung der anderen Form könne gar kein Zweifel obwalten, da man ja bloß zuzusehen brauche, welche von den in den beiden

[1] Tarmūt: Iubil. c. 47 (äthiop. Text); Termot: Iubil. c. 47 (altlat. Text ed. H. Rönsch, Das Buch der Jubiläen oder die Kleine Genesis, Leipzig 1874, p. 86); Thermuthis: Syncellus, Chronograph. p. 227 (ed. G. Dindorf, Bonn 1829), Georgius Cedronus, Compend. histor. p. 86 (ed. J. Bekker, Bonn 1838/39), p. 75, wo es offenbar *Θερμουτιδις* statt *Μουτιδις* heißen muß (Rönsch l. c. p. 311); Joannes Zonares, Annales p. 53 (ed. M. Pinder, Bonn 1841); Thermutis: Epiphan. haer. II tom. 2 Antidicomar. c. 23. Vgl. H. Rönsch l. c. p. 265, 302, 311. — Diese Tochter des Pharao führt auch den Namen Pharia: Tert. ad nat. II 8; Syncellus, Chronograph. p. 227; vgl. ferner Rönsch l. c. p. 265.

[2] 2. Tim. 3, 8; in der altchristlichen Literatur kehrt ihr Name häufiger wieder, z. B. Palladius, hist. Lausiaca c. 18: Maconus Alexandr. Der zweite Zauberer heißt zuweilen auch Jambre(s).

[3] *Ὥσπερ καὶ οἱ Αἰγύπτιοι πάλαι ἰδόντες τὰ διὰ Μωϋσέως θαυμάσια ἔργα ἐπὶ τῶν δέκα πληγῶν γεγενημένα φοβηθέντες Μεννουθὶμ τοῦτον ὠνόμασαν, ὅ ἐστιν αἰγυπτιστὶ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ, τὸ γὰρ μεννοῦ καλεῖτει ἄνθρωπος, θὶμ δὲ θεός, . . .* (Hippolyt, *Εἰς τὸν Δανιήλ* III 2 [ed. N. Bonwetsch: Die griechischen christlichen Schriftsteller I 120 f.])

Versionen angegebenen Wortbestandteilen – men(n)u = Mensch und thim bzw. phim = Gott – in der altägyptischen Sprache wirklich die ihnen zugeschriebene Bedeutung haben. Das trifft indes hier gar nicht ein; denn „mennu" und „phim" (griech. „thim") existieren als ägyptische Worte weder in der angegebenen noch in einer ähnlichen Bedeutung, auch liegt nicht etwa eine verkümmerte Wiedergabe ägyptischer Worte, die etwa durch die verschiedene Sprachen durchwandernde Überlieferung verursacht worden wäre, in der angegebenen Bedeutung vor.

Wenn wir uns denn für die Form „Menuthim" entscheiden,[1] so liegt trotzdem die von Hippolyt diesem Namen zugeschriebene Bedeutung „Mann (Mensch) Gottes" nicht so fern. Freilich kann diese Deutung nicht gefunden werden, wie es bei Hippolyt (bzw. seiner Quelle) geschieht, auf dem Wege der rein mechanischen (und darum falsch ausgefallenen) Teilung des Wortes „Menuthim" in die zwei willkürlich angenommenen Bestandteile men(n)u und thim, sondern auf einem anderen. Vielleicht auf dem folgenden! Der Name dürfte in der Form, wie er vorliegt, wirklich gut ägyptisch sein. Für seine richtige Deutung muß zunächst die Endung – im als griechische Endung unberücksichtigt bleiben. Der zweite Bestandteil des Wortes – nuth (*νουθ*) ist das koptische ⲚⲞⲨⲦⲈ „Gott", das aus dem altägyptischen Wort ntr unter Wegfall des r[2] hervorgegangen ist. Schwieriger gestaltet sich die etymologische Deutung des ersten Bestandteils me –. Unter allem Vorbehalt glaube ich darin das altägyptische mr(j) „lieben" erkennen zu müssen (koptisch: ⲘⲈ; Partizipialform: ⲘⲀⲒ̈). In dieser Annahme wird man bestärkt, wenn man an die nicht seltene Verbindung von 'm(r)-ntr' bezw. 'm(r)-ntrw' (plur!) denkt, die als Epitheton „Freund, Liebling der Götter" vorkommt.[3] Die Verdoppelung des n (in der Variante 'Mennuthim') ist eine häufige Erscheinung der koptischen Sprache und bereitet keine Schwierigkeiten.

Der angebliche ägyptische Name 'Menuthim' des Moses würde demnach also bedeuten: 'Freund (Mann) Gottes', und so würde dieser Name den Moses auf eine Weise charakterisieren, wie es die Hl. Schrift selbst tut, wenn sie ihn den „Mann Gottes" (Dt. 33, 1) nennt.

2. Zu Gen. 50, 3: Siebzigtägige Trauerklage um Jakob.

Gen. 50, 2 wird erzählt, daß der tote Leib Jakobs auf Befehl seines Sohnes Joseph von ägyptischen Ärzten einbalsamiert wurde. Während über der Behandlung der Leiche 40 Tage dahingingen, dauerte die Trauer um Jakob 70 Tage, worin die 40 Tage der Einbalsamierung wohl miteingerechnet sind (Gen. 50, 3). In den wenigen Versen am Anfang dieses 50. Genesiskapitels drängt sich eine Menge richtiger Aussagen über die Art der altägyptischen Totenbehandlung zusammen; genau sind diese Notizen nicht nur

[1] Die Form 'Menuphim' des slavischen Textes kann man mit N. Bonwetsch (s. S. 120 seiner Ausgabe) vielleicht mit 'Amenophis' in Verbindung bringen (vgl. Joseph. Contra Apionem cp. 32 sq., p. 49 sq. ed. Niese).

[2] Im Verlauf der Entwicklung der ägyptischen Sprache, namentlich beim Übergang zum Koptischen, fiel r nach einem betonten Vokal wie nach dem Hilfsvokal e sehr oft am Ende weg; vgl. G. Steindorff, Koptische Grammatik 1906, § 44.

[3] Z. B. H. Junker, Vorläufiger Bericht über die Grabungen bei den Pyramiden von Gizeh. S. 9 des Separatabdruckes aus dem Anzeiger der philos.-hist. Klasse der kais. Akademie der Wissenschaften, Wien 1912.

in den Grundgedanken, sondern auch in den einzelnen Nebenbestimmungen. Greifen wir die siebzigtägige Trauerzeit heraus. Für diese haben wir einen einheimischen inschriftlichen Beleg. Ein ägyptischer Polizeioberst phönizischer Herkunft, namens Ḥaʿ-ḥape, berichtet uns auf seinem Grabstein, der in der demotischen Aufschrift als Lebenszeit dieses Beamten die Zeit von 273 — 203 v. Chr. angibt, von seiner besonderen Amtstätigkeit bei Gelegenheit des Todes eines heiligen Apisstieres. Er hielt sich in der Nekropole des Apis auf „angesichts seines (d. i. des Apis) Hervorgehens zum Himmel (d. h. zur Zeit des Todes und Begräbnisses des heiligen Stieres) während 70 Tage des Trauerns (Weinens)".[1] Die Zahl 70 erscheint ganz deutlich im Texte. Somit ist eine siebzigtägige Trauerfeier für den Tod des Apis belegt. Ob für den Tod eines Menschen eine gleich lange Trauerzeit angesetzt war, muß dahingestellt bleiben. Wahrscheinlich ist eine solche durchaus, wenigstens für den Tod höhergestellter Personen. Vielleicht hat eine längere Trauerzeit erst in der jüngeren Epoche der ägyptischen Geschichte Platz gegriffen, als die Behandlung des Leichnams und die Feier der Totenbestattung sich komplizierter gestaltete.

Eine andere Frage ist die: Sind die siebzig Tage hier als genau siebzig aufeinanderfolgende Tage zu fassen oder drückt der Zahlenwert 70 bloß die Fülle, die große Zahl, die Vielheit der Tage aus? Man möchte sich für letztere, also für die symbolische Auffassung der Zahl 70 entscheiden, wenn man bedenkt, wie häufig die Zahl 7 allein oder in ihren Multiplikationen (70, 42) in der altägyptischen Literatur erscheint.[2] Darum ist immerhin die Auffassung zulässig, daß die siebzig Trauertage nach dem Tode des Apis nur eine feststehende Formel zum Ausdruck einer längeren Trauerfeier darstellen, ganz analog der ägyptischen Bezeichnung eines hohen Alters durch ein „Alter von 110 Jahren". Danach würde sich dann auch die Auffassung der 70 Trauertage in Gen. 50, 3 bestimmen.

3. Zu Gen. 46, 34: „Hirten sind den Ägyptern ein Greuel."

Nach Gen. 46, 31 — 34 hat die Berufsbezeichnung der Söhne und Hausgenossen Jakobs als Hirten und Herdenbesitzer zur Folge, daß der Pharao ihnen den fruchtbaren Landstrich Gosen als Wohnplatz und Weide für ihre Herden anweisen wird. Die Begründung dafür, daß sie nicht im Niltal selbst Wohnung nehmen dürfen, sondern die östlich von den Deltaniederungen gelegene Provinz Gosen ihnen zugewiesen werden wird, gibt Vers 34: „Denn die Ägypter verabscheuen alle Kleinviehhirten (רֹעֵה[רֹעֵי]צֹאן)." Man hat dieser Begründung die allgemeine Bedeutung nehmen zu müssen geglaubt und

[1] Z. 6 und 7 der Inschrift des Grabsteines; dieser ist nach einer Photographie publiziert als Tafel I in: Ägyptische Zeitschrift 40 (1902), zwischen S. 32 und 33. H. Schäfer hat ihn unter dem Gesichtspunkte der phönizischen Herkunft seines Inhabers behandelt: ebenda S. 31 — 35: Ein Phönizier auf einem ägyptischen Grabstein der Ptolomäerzeit. — Dieser Grabstein bietet übrigens in mehrfacher Hinsicht großes Interesse. Folgendes nur sei hervorgehoben: Unter den im oberen rundlich abschließenden Felde angebrachten Darstellungen bemerkt man den Toten selbst vor einem mit Blumen, Brot und Fleisch reich besetzten Opfertische; seine Seele, als Vogel mit Menschenkopf und Menschenhänden dargestellt, empfängt mit ihren Händen eine von der Baumgöttin Nut gespendete Libation.

[2] Beispiele in hinreichender Zahl bietet H. J. Heyes, Bibel und Ägypten, Münster 1904, S. 212 — 214.

sie für diesen Fall auf „jeden nichtägyptischen Nomaden"[1] eingeschränkt. Eine solche Einschränkung wird aber weder durch den sachlichen Zusammenhang des Textes noch aus kulturgeschichtlichen Gründen gefordert. Daß Gründe letzterer Art die Allgemeinheit der Sentenz durchaus nicht beeinträchtigen, soll im folgenden kurz gezeigt werden.

Der Bischof Synesius aus der Cyrenaika berichtet in seiner Schrift de providentia (I 5), daß es speziell den Schweinhirten in Ägypten untersagt war, bei der Königswahl zuzuschauen. Ist diese Bemerkung auch auf ihre volle Richtigkeit bzw. auf die Zeit und die Gelegenheit des Bestehens einer solchen Maßregel nicht nachzuprüfen, so enthält sie doch den richtigen Kern, daß die Hirten und sicher die Schweinehirten von einem echten Ägypter nicht als ebenbürtige und gleichberechtigte Landsleute angesehen wurden.[2] Es ist eine im ganzen Verlauf der ägyptischen Kulturgeschichte beobachtete Erscheinung, daß die ägyptischen Schreiber und priesterlichen Gelehrten die Angehörigen der niederen Stände, die Krieger und Hirten, mißachteten und gering schätzten. Der Hauptgrund hierfür beruht in der Lebensweise und Beschäftigung der Hirten. Diese ließen in ihrer ganzen Erscheinung die Sauberkeit vermissen, die der gebildete Ägypter für erforderlich ansah. Ihr Äußeres war ungepflegt, ihre Kleidung primitiv und dürftig: ein Schurz aus Papyrusschilf genügte ihnen.[3] Haupthaar und Bart erfreuten sich bei ihnen keiner Pflege: sie schoren sich das Haar überhaupt nicht[4] oder nur teilweise:[5] so erscheinen sie also auf den Bildern ganz struppig. Und gerade die Vernachlässigung in diesem Punkte war ein Stein des Anstoßes für den höhergestellten Ägypter. Nicht umsonst wird Gen. 41, 14 so geflissentlich hervorgehoben, daß Joseph „sich schor", bevor er vor Pharao erschien.[6]

Zur Antizipationstheorie.

Von Bonifazio Stakemeier O. S. B., Abtei Monte Cassino.

Die Frage nach dem Monatstage der Einsetzung des hl. Abendmahles hat noch immer keine allgemein befriedigende Lösung gefunden. Auch nachstehende Bemerkungen können nicht den Anspruch auf endgültige Lösung der Schwierigkeit erheben, wollen vielmehr nur auf einige Stellen in der talmudischen Literatur hinweisen, die den Gegenstand des näheren beleuchten.

Die evangelischen Quellen, deren Zeugnis hauptsächlich in Betracht kommt, bieten auf den ersten Blick der historischen Forschung unlösbare Rätsel dar. Die Synoptiker verlegen scheinbar einstimmig den Tag des letzten

[1] So Strack in seinem Genesiskommentar z. St.

[2] Die Mißachtung der Schweinehirten hängt zudem noch zusammen mit der Verabscheuung des Schweins, in dem einer im Totenbuch (cap. 112) niedergelegten mythischen Anschauung zufolge der böse Gott Seth (Typhon) sich verkörpert hatte.

[3] S. die Abbildungen bei R. Lepsius, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien (= LD) II 12, 50, 54, 66, 69, 70, 96, 105.

[4] Siehe W. Dümichen, Resultate Taf. 8 und 9.

[5] LD II 45 c, 66, 69, 96.

[6] Z. Stelle s. H. J. Heyes, Bibel und Ägypten, Münster 1904, S. 222 f.

Abendmahles auf den vierzehnten Nisan, auf den Tag, an welchem das Paschalamm geopfert werden mußte, während das vierte Evangelium mit unmißverständlicher Klarheit auf den dreizehnten Nisan als Tag des Abschiedsmahles hinweist.

Dieser Tatbestand hat eine Anzahl von Systemen hervorgerufen, die entweder der einen Zeugenreihe oder der anderen Quelle den Vorzug geben und dann den minder bevorzugten Teil mit dem bevorzugten in Einklang zu bringen suchen. Doch zeigt m. E. das historische Verhältnis der Evangelien zueinander den einzig richtigen Weg zur Behebung der Schwierigkeiten an.

Das Johannesevangelium kennt seine Vorgänger, bezieht sich auf dieselben (vgl. Joh. 11, 2 mit Mk. 14, 3 – 9, Mt. 26, 6 – 13) und berichtigt etwaige Mißverständnisse, die sich aus ihrer Darstellungsweise ergeben könnten (Joh. 4, 1 – 4 vgl. Mt. 4, 12; Mk. 1, 14, 15). Diese absichtliche Berücksichtigung der synoptischen Berichterstattung[1] dient uns als Wegweiser. Wenn Johannes, trotzdem er seine Vorgänger kennt, geflissentlich von ihrer Terminologie abweicht, kann man nicht die letzteren zum Ausgangspunkt eines Lösungsversuches nehmen und die johanneischen Ausdrücke in ihrem Sinne erklären, sondern man muß vom Berichte des letzten historischen Zeugen ausgehen und das Vertrauen hegen, daß ein wahrer Widerspruch zwischem ihm und seinen Vorgängern nicht vorliegt. Und diese Regel muß um so mehr Geltung haben, als die synoptische Darstellung in ein sehr verallgemeinerndes chronologisches System gebettet ist, das ohne Zuhilfenahme weiterer Quellen die genaue Feststellung der Daten nicht gestattet. Zur Verbindung des Anfangs des öffentlichen Auftretens Jesu mit der Einkerkerung des Täufers, die Johannes zu korrigieren für gut befand, können wir die direkte Übersegelung Jesu vom Orte der ersten wunderbaren Brotvermehrung nach Bethsaida oder Genesareth vergleichen, wo uns Johannes von der vorherigen Einkehr in die Synagoge von Kapharnaum berichtet (Joh. 6, 16; Mk. 6, 45; Mt. 14, 34). Wir können in diesem Falle die synoptische Darstellung nicht des Irrtums zeihen, müssen uns vielmehr ihres epitomatorischen Charakters bewußt bleiben.

Der johanneische Bericht muß somit für uns als Kronzeuge gelten, der auf die Dunkelheiten seiner Vorgänger das richtige Licht wirft.

Aber trotz alledem ist der Versuch, vollständigen Einklang zwischen den beiden Zeugenreihen herzustellen, von solchen Schwierigkeiten umgeben, daß hervorragende Gelehrte vorläufig an der Möglichkeit einer Lösung zweifeln.[2] Und dieser Zweifel ist berechtigt angesichts unserer noch ungenügenden Kenntnis des damaligen Tempelzeremoniells, von dessen Beobachtung die zeitliche Folge der letzten Ereignisse im Leben Jesu abhing. Jedoch erfordert die Feststellung desselben ein bedeutendes Maß talmudischer Spezialforschung, und von vornherein können wir nur jenen Lösungsversuchen den Vorzug geben, die auf dieser Grundlage beruhen, dem Pauls von Burgos von den älteren Autoren, und dem Chwolsons von den neueren.[3] Zur Beleuchtung der Ansicht dieser

[1] Vgl. Chapman, Le témoignage de Jean le presbytre au sujet de S. Marc et de S. Luc. Revue bénédictine, 1905, 357 sq.

[2] Sanday, Art. Jesus Christ in Hastings, Dictionary of the Bible II 634; Reynols, Art. Gospel of John, ibid. II 711.

[3] Bei Knabenbauer, Kommentar zum Matthäusevangelium im Cursus Scripturae Sacrae, Paris 1903, Bd. II, p. 408 sq.

Gelehrten gestatte ich mir, auf einige Stellen hinzuweisen, die ich in den Werken eines noch lebenden, sehr verdienstvollen Talmudkenners finde.[1]

Die Verschiedenheit zwischen der synoptischen und johanneischen Chronologie ist von einigen Autoren[2] mit der Annahme eines doppelten Kalenders erklärt worden, indem man voraussetzte, daß die sog. Rabbinisten oder Traditionalisten und mit ihnen Jesus, gestützt auf astronomische Berechnungen, den Donnerstag als den vierzehnten Nisan ansahen, während die Skripturisten, am herkömmlichen Brauch der Beobachtung des natürlichen Neumondes festhaltend, den Freitag für den vom Gesetze zur Schlachtung der Osterlämmer bestimmten Tag hielten. Für diese Ansicht spricht nur geringe Wahrscheinlichkeit. Wenn nach Rosch haschana II 8 (Funk T. P., 27) Rabbi Gamaliel II., der Enkel des berühmten Lehrers des hl. Paulus, in seinem Oberzimmer verschiedene Abbildungen des wachsenden Neumondes hat und die Berichterstatter fragt, in welcher Form sie ihn gesehen hätten, wenn sein Oheim, Gamaliel I., der Zeitgenosse der Apostel, als Haupt des Synedriums in drei Rundschreiben an sämtliche Juden innerhalb und außerhalb Palästinas (Sanh. 11b, F. ET. 53) in Hinsicht auf den Rückstand der jungen Tauben und Lämmer und des Getreides im Wachstum die Einfügung eines zweiten Addars anordnet, so ist es klar, daß für sämtliche Juden der Festkalender nicht von privaten Berechnungen, sondern von den Verfügungen des Synedriums abhing, und daß sich dieses seinerseits von der Beobachtung der Naturereignisse leiten ließ.[3] Erst Rabbi Hillel II. erließ im Jahre 359 einen stehenden, nach astronomischen Grundsätzen geordneten Kalender. Bis dahin galten, wie gesagt, einzig die Entscheidungen des Synedriums, die alljährlich bekannt gemacht wurden, und wie sehr die Behörden in Jerusalem auf Beobachtung dieses ihres Vorrechtes drangen, zeigen die schweren Vorwürfe, mit denen R. Jehuda I. (gegen 170 n. Chr.) den Versuch des R. Chananja aus Nehar-Pekad, für Babylonien einen eigenen Kalender einzuführen, zurückwies (F. TP. S. 35, Jud. Bab. I 59). Die Ansicht von der Verschiedenheit des pharisäischen und sadduzäischen[4] Festkalenders scheitert ferner an der Tatsache, daß die Sadduzäer, wenn sie im Synedrium die Oberhand hatten, sich mit Rücksicht auf die öffentliche Meinung die pharisäischen Lehrmeinungen zur Richtschnur nahmen, und daß sie weiterhin durch den Einfluß Simon Ben Schetachs, also noch in vorchristlicher Zeit, völlig aus dem Synedrium verdrängt wurden (F. ET. 49).

Infolge des Mangels feststehender Regeln bei der Bestimmung des Festkalenders muß die Umrechnung der hebräischen Daten in julianische äußerst schwierig werden, und hat sich demgemäß in der Wahl der Jahre, in welchen unter der Landpflegeschaft des Pontius Pilatus (26 – 36 n. Chr.) der vierzehnte Nisan auf einen Freitag fiel, und die somit als Todesjahre Christi in Frage kommen (28. März 29, 7. April 30, 3. April 33), noch kein ein-

[1] Salomon Funk, Die Juden in Babylonien (200 – 500 n. Chr.), Berlin 1902 – 1908, Poppelauer; Talmudproben, Leipzig 1912, Göschen; Die Entstehung des Talmuds, Leipzig 1910, Göschen.

[2] Cf. Le Camus, La vie de N.-S. Jesus Christ. Paris 1901, III p. 181.

[3] Vgl Kellner, Heortologie, zitiert Bibl. Zeitschr. 1911, S. 185; Moulton, Art. Passover bei Hastings DB. III 691.

[4] Der Unterschied zwischen Rabbinisten und Skripturisten möchte wohl mit dem zwischen Pharisäern und Sadduzäern zusammenfallen.

stimmiges Urteil bilden können. Damit hängt auch unsere noch offene Frage zusammen, ob in der Leidenswoche Donnerstag, Freitag und Samstag der dreizehnte, vierzehnte und fünfzehnte, oder der vierzehnte, fünfzehnte und sechzehnte waren.

Bietet somit die Bestimmung des hebräischen Kalenders für uns schon große Schwierigkeiten, so häufen sich dieselben noch beim Versuche der genauen Beschreibung des Osterfestritus. Die Hauptquelle zur Erforschung desselben ist der Talmud. Jedoch ist zu erwägen, daß die in demselben niedergelegten Traditionen aus Furcht vor Profanation für lange Jahrhunderte nur mündlich überliefert wurden. Auch die Mischna, der älteste Teil des jetzigen Talmuds, gegen 170 n. Chr. von R. Jehuda I. endgültig redigiert, wurde erst später niedergeschrieben (F. ET. 86). Als das Gedächtnis der Gesetzeslehrer nicht mehr imstande war, den ungeheuren Stoff der ererbten Traditionen zu beherrschen, blieb eben kein anderer Ausweg mehr übrig (gegen 200 – 300). Zu dieser Schwierigkeit gesellt sich ferner die dialogische Form, sowie die Unbestimmtheit, in der viele liturgischen Entscheidungen von den Diskussionen des Schulhauses belassen wurden.

Was nun des näheren die Halachoth bezüglich des Paschafestes angeht, ist vor allem in Betracht zu ziehen, daß eine jegliche gesetzliche und liturgische Vorschrift in ihrer Anwendung auf den Einzelfall unter dem Einfluß verschiedenartiger Umstände und Schulmeinungen Änderungen unterliegt. Wenn der christliche Kalender die Übertragungen von Festlichkeiten beim Zusammenstoß mit anderen höheren Ranges kennt, werden ähnliche Maßregeln bei den Hebräern nicht gefehlt haben. Auch mußte es angesichts der mündlichen Überlieferungsweise der Verordnungen vorkommen, daß gewisse liturgische Regeln in einem Falle beobachtet wurden, im anderen nicht, je nachdem dieselben dem Gedächtnis der bestehenden Auktorität vorschwebten oder in Vergessenheit geraten waren.

Klar ersieht man diesen Tatbestand aus folgender Zitation aus Pesachim IV., 65 b und 66 a (F. T. Pr. 20). „Einst fiel der vierzehnte Nissan auf einen Sabbath, und die Söhne Betheras hatten dieses vergessen und wußten nicht, ob die Bereitung des Pesachopfers den Sabbath verdränge[2] oder nicht. Da fragten sie: Gibt es vielleicht jemand, welcher weiß, ob die Bereitung des Pesachopfers den Sabbath verdränge oder nicht? Da erwiderte man ihnen: Ein Mann, namens Hillel der Babylonier, der aus Babylonien herkam, bediente die zwei Großen unseres Zeitalters, Schemaja und Abtaljon, er wird wissen, ob die Bereitung des Pesachopfers den Sabbath verdränge oder nicht? Sie ließen ihn rufen und fragten ihn: Weißt du vielleicht, ob die Bereitung des Pesachopfers den Sabbath verdränge oder nicht? Er erwiderte: Haben wir denn nur ein Pesachopfer im Jahre, das den Sabbath verdrängt, wir haben ja weit mehr als zweihundet Pesachopfer im Jahre, die den Sabbath verdrängen (die ständigen und die Musafopfer)! Jene fragten ihn: Woher weißt du dies? Dieser erwiderte: Beim Pesachopfer heißt es ‚zu seiner Zeit‘ (Ex. 13, 10; Lev. 23, 4) und ebenso heißt es beim beständigen Opfer ‚zu seiner Zeit‘ (Num. 28, 1); wie nun beim beständigen Opfer (die Worte) ‚zu seiner Zeit‘ darauf hinweisen, daß es den Sabbath

---

[1] Vgl. Bromboszcz, Bibl. Zeitschr. 1911, 164 – 166.
[2] = am Sabbath erlaubt ist.

verdränge, ebenso weist beim Pesachopfer (das Wort) ‚zu seiner Zeit‘ darauf hin, daß es den Sabbath verdränge.“

Das Gespräch zwischen dem jungen Hillel und den Vorstehern des Synedriums zeigt, welche Prinzipien bei den liturgischen Anordnungen, die unseren Fall betreffen, in Frage kommen. Die Schlachtung der Lämmer ist auch am Sabbath erlaubt, sie ist, ebenso wie die beständigen Opfer im Laufe des Jahres, vereinbar mit der Sabbathruhe. Jedoch ist es verboten, die zur Schlachtung notwendigen Messer herbeizutragen. Hat man es vergessen, dieselben am Vorabende zum Tempel zu bringen, soll man sie entsprechend einer von Schemaja und Abtaljon überlieferten Halacha den Lämmern in die Wolle oder den Böcklein zwischen die Hörner heften (F. T. Pr. 21). Ebensowenig ist es erlaubt, das Osterlamm während der Zeitdauer der Sabbathruhe zu braten, da nach Mischna Pesach. IV, 1 folgende Arbeiten bei dem Pesachopfer den Sabbath verdrängen: das Schlachten, das Sprengen des Blutes, die Reinigung der Eingeweide und die Räucherung der Fettstücke; das Braten desselben und das Ausspülen der Eingeweide verdrängen den Sabbath nicht (F. T. Pr. 20).

Im Hinblick auf diese halachischen Texte haben verschiedene Autoren, z. B. Lesètre[1] und Chwolson[2] geglaubt, in unserem Falle, vorausgesetzt, daß der vierzente Nisan in der Leidenswoche auf einen Freitag fiel, die Schlachtung des Paschalammes, die nach Ex. 12, 6 zwischen den beiden Abenden (von 3 – 5 nach pharisäischer, von 5 – 7 nach sadduzäischer Auffassung) also schon innerhalb des Bereiches der Sabbathruhe, vorgenommen werden mußte, von dem Genusse desselben zeitlich trennen zu können, indem sie annehmen, daß wegen der am Freitag Nachmittag beginnenden Sabbathruhe die Lämmer schon am Donnerstag Nachmittag im Tempel geschlachtet worden seien. Der Genuß konnte sich in diesem Falle entweder gleich an die Schlachtung anschließen (so Jesus und die Seinen) oder auf den Freitag Abend verschoben werden (so die Pharisäer).

In der Tat verursachte die Sabbathruhe Veränderungen im Ritus mehrerer Feste, und zwar zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Weise. So wird bezüglich des Palmentragens am Laubhüttenfeste Sukka IV 2 ff. (F. T. Pr. 45) verordnet, daß, falls der erste Festtag auf den Sabbath falle, man die Palmen täglich trägt, auch am Sabbath, während für den Fall, daß ein minder wichtiger Tag des Festoktavars mit dem Sabbath zusammenfällt, die genannte Zeremonie unterbleibt. Das gleiche gilt von der Sitte, die Bachweide zu tragen. Um jedoch auch für jene Fälle, wo am Sabbath die Palmenprozession vorgenommen wurde, die genaueste Befolgung des Sabbathgesetzes zu ermöglichen, wurde in der ersten Zeit verordnet, die Palme am Vorabende im Tempel niederzulegen, während man sie später am Sabbath selbst von Hause mitbringen konnte.

Als Anfang der Sabbathruhe galt, um die äußerste Genauigkeit in seiner Befolgung einzuhalten (F. JB. II 93), entsprechend einer Vorschrift der großen Synagoge (F. ET. 40) die Non des vorhergehenden Freitags (3 Uhr nachmittags). In der Tat befahl Augustus, „daß man die Juden am Sabbath oder an dem vorhergehenden Rüsttag von der neunten Stunde ab

[1] Revue du Clergé français 1910, 702 ff.
[2] Bei Knabenbauer, l. c.

— auch nach der talmudischen Überlieferung wurde die Zeit von der neunten Stunde ab in gewissem Maße zum Sabbath gerechnet (vgl. Pesach 99 b und Ber. 27 b) — zu keiner gesetzlichen Handlung heranziehen solle (Jos. Antt. XVI, 6, 2 vgl. Philo, Legat. ad. Caj. II, 569) (F. E. T. 40). Und bei Beobachtung dieses Gesetzes ging man so weit, daß man selbst das Besprengen der Pflanzen mit Wasser (F. Tp. 39) und das Abschneiden eines Zweiges vom Baume verbot (Döllinger, Heid. Jud. 791).

Aus dem Gesagten folgt, daß alle archäologischen Momente für die Ansicht des Paul von Burgos und Chwolsons sprechen. Fiel im Todesjahr Christi der vierzehnte Nisan auf einen Freitag, so mußte infolge der liturgischen Regeln die Schlachtung der Lämmer auf Donnerstag Abend verlegt werden, während der Genuß derselben entweder schon am gleichen Abend oder am Freitag erfolgen konnte, da mit diesem viele Einzelheiten verbunden waren, die mit der Sabbathruhe in Widerspruch standen, nämlich die Überbringung des Opferlammes aus dem Tempel nach Hause („am Sabbath verboten" Moulton bei Hastings DB. III 691), das Braten desselben und die weitere Zubereitung.

Leider fehlen für diese liturgische Konstruktion die historischen Anhaltspunkte, und man könnte des weiteren gegen sie das mosaische Gesetz selbst ins Feld führen, nach dem das Paschamahl am vierzehnten Nisan stattzufinden hat. Doch unterscheidet schon ein Satz der Urmischna zwischen Darbringung und Genuß des Paschalammes, da es heißt: „Das Pesachopfer, das in Unreinheit dargebracht wurde, wird auch in Unreinheit gegessen, denn es ist ja nur zum Essen dargebracht worden" (Mischna Pesachim VII, 4) (F. T. Pr. 10). Nach der erwähnten Theorie genoß die Mehrzahl der Juden — und der Genuß ist eben das Wesentliche des Ritus — das Paschalamm am Abend des vierzehnten. Nur Jesus und die Seinen erfüllten infolge besonderer göttlicher Vorsehung schon am dreizehnten ihre Gesetzespflicht, und zwar zu einer Zeit, welche nach jüdischer Zeitrechnung schon zum vierzehnten gehörte.

Zugunsten unserer Theorie spricht ferner die kirchliche Tradition der ersten vier Jahrhunderte, welche als Todestag Jesu den vierzehnten Nisan ansieht, — eine Tradition, die nach der Kirchengeschichte des Eusebius (V 24)[1] nicht aus dem Johannesevangelium, sondern aus den Synoptikern argumentiert.[2] Aus diesem Grunde ist für Knabenbauer[3] die hier gegebene Lösung „ceteris hypothesibus multum probabilior". Auch der babylonische Talmud begünstigt diese Ansicht, wenn er, allerdings an einer interpolierten Stelle sagt, daß Jesus gestorben sei, während man das Osterfest bereitete, am Rüsttage zum Osterfeste.[4]

Ich bin mir bewußt, daß hervorragende Gelehrte, wie Schürer,[5] Sanday[6] und andere, die Antizipationstheorie in der hier auseinandergesetzten Form nicht angenommen haben, indem sie entweder voraussetzten, daß Jesus im eucharistischen Mahle die Erfüllung des Paschalammes erblickte und demnach

[1] Ed. Dindorf, Leipzig 1890, p. 231 „οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον.

[2] Vgl. Reynolds, bei Hastings DB. II 711.

[3] l. c. p. 422.

[4] Vgl. Strack, Der Mischnatraktat Passafest . . . zitiert Bibl. Zeitschr. 1912, 191.

[5] Zitiert bei Sanday, Art. Jesus Christ, Hastings DB. II 634.

[6] Ibid.

von der Feier des letzteren absah, oder daß er am Abend des vierzehnten das am dreizehnten begonnene Mahl mit dem Genusse des Paschalammes vollenden wollte, oder indem sie, wie gesagt, zur doppelten Kalenderberechnung ihre Zuflucht nehmen. Doch angesichts der Worte: Ubi vis paremus pascha, bleibt die Theorie Chwolsons die wahrscheinlichere, trotz des Gekünstelten, welche sie für das Gefühl Sandays enthält.

Will man jedoch der anderen Hypothese, welche den vierzehnten Nisan auf den Donnerstag verlegt, den Vorzug geben, so ändert sich der ganze Fragestand, da man in diesem Falle eine doppelte Verlegung annehmen muß, nämlich die der großen Osterfestfeier vom Freitag auf den Samstag, und die des Paschamahles vom Freitag auf den Donnerstag. Gewöhnlich begründet man die erstere durch Hinweis auf die sogenannte Regel Badu, die allerdings erst im dritten Jahrhundert kodifiziert wurde. Doch möchte bezüglich dieser dasselbe zutreffen, was nach neueren Beobachtungen über die aramäischen Dokumente sich bewahrheitet, daß nämlich viele talmudische Entscheidungen schon lange vor ihrer Kodifizierung Geltung hatten (F. ET. 23). Dieses bleibt bestehen auch trotz der Tatsache, daß man in anderen Jahren Ostern am Freitag feierte, da, wie gesagt, das Festritual unvorhergesehenen Änderungen unterliegen konnte. Treffend bemerkt deshalb Mader,[1] daß die Synedristen sich der genannten Regel bedienen mochten, um noch im letzten Augenblick die Verlegung der Hauptosterfestlichkeit vom Freitag auf den Samstag zu beschließen, da der Prozeß Jesu vor dem Feste beendet sein sollte („Non in die festo").

Die Theorie einer doppelten Verlegung im Festritual wird dem vollen Wortlaut aller vier Evangelisten gerecht, wie Cornely[2] und Knabenbauer[3] dartun. Doch entspricht sie weniger der oben erwähnten kirchlichen Tradition und dem besonderen Verhalten des Johannesevangeliums gegenüber seinen Vorgängern. Dagegen ist die Ansicht, die den Freitag schlechthin für den ersten Ostertag und den Todestag Jesu hält, in zu scharfem Widerspruch mit dem sabbathischen Charakter dieses Festes (Lev. 23, 6. 7. 15).[4]

Aus dem Gesagten folgt somit, daß viele schwerwiegende Gründe eher auf Donnerstag den dreizehnten Nisan als Tag für die Einsetzung des heil. Abendmahles hinweisen, und in diesem Sinne sprechen sich auch Zöckler,[5] Turner[6] und Briggs[7] aus.

Wie harmonieren mit dieser Theorie die Synoptiker? Wenn man ihre oben erwähnte, einfache und häufig kompendiöse Darstellungsart erwägt,[8] ist das nicht unmöglich. Nach unserer Hypothese war der dreizehnte Nisan für jenes Jahr der gesetzliche Tag zur Schlachtung der Lämmer und war demnach auch der Tag der „ungesäuerten Brote", um so mehr, als man auch in anderen Jahren schon am Mittag des dreizehnten den Sauerteig aus den Häusern entfernen konnte.[9]

[1] Die heiligen vier Evangelien . . . zitiert Bibl. Zeitschr. 1912, S. 203.
[2] Introductio III p. 270 sq.
[3] l. c. p. 408 sq. [4] Strack l. c.
[5] Art. Jesus Christus bei Hauck, RE.[3] IX 42.
[6] Art. Chronology of N. Test., Hastings DB. I 410.
[7] New light on the life of Jesus, Edinburgh 1904, p. 63.
[8] Cf. Semeria, Le jour de la mort de Jesus selon les Synoptiques et selon saint Jean. Revue Biblique 1896, p. 78 sq.
[9] Moulton, Art. Passover bei Hastings III 691.

Um die synoptische Tradition noch weiter mit der johanneischen in Einklang zu bringen, hat man mit gewissem Recht zur Annahme einer Ungenauigkeit im Ausdruck seine Zuflucht genommen, die verursacht wäre entweder von der Abhängigkeit von einem semitischen Original, sei es aramäisch (ḳomaja für ḳomaj, Lagrange), sei es hebräisch (ḳadam für ḳedem, Resch, Briggs) oder des uneigentlichen Gebrauches von πρῶτος für πρότερος (cf. Joh. 1, 15, 30 πρῶτός μου = prior me). Andere denken an eine Texteskorruption in Mt. 26, 17 durch einen Ausfall von προσῆλθεν, oder an einen nicht genauen Bericht eines Augenzeugen für die Fassung der Perikope bei Lukas.[1]

Mit vollem Recht zieht man solche Möglichkeiten in Erwägung. Doch da man dieselben nicht mit Sicherheit feststellen kann, ist es vielleicht besser, sich mit der häufig kompendiösen Ausdrucksweise der Synoptiker zu begnügen, die beim Berichte über die letzte Abendmahlsfeier nicht die genaue Feststellung des Zeitpunktes im Auge hatten, sondern uns mitteilen wollen, daß Jesus gelegentlich des gesetzlichen Ostermahles das heiligste Altarsakrament eingesetzt hat.

Und daß dieses Mahl, für welches die Apostel nach der Ansicht Briggs[2] schon am zehnten Nisan, als Jesus die Tempelschänder aus dem Heiligtum trieb, also am herkömmlichen Tage, die Lämmer kaufte, daß dieses Mahl mit so vielen anderen Gebräuchen des damaligen Festritus auch rücksichtlich der Schlachtung des Osterlammes als gesetzliches gelten konnte, beweisen die oben angeführten Talmudtexte. Man könnte im schlechtesten Falle annehmen, daß Jesus ohne das Paschalamm das Mahl vorgenommen, oder daß er es im Einklange mit Ex. 12, 6 zu Hause habe schlachten lassen. Jedoch besteht, wie dargelegt, alle Wahrscheinlichkeit für die weit günstigere Hypothese, daß mit Rücksicht auf die Konkurrenz mit der Sabbathruhe die Lämmer schon am Donnerstag offiziell im Tempel geschlachtet wurden.

Frucht dieser Erwägungen, die, wie gesagt, nicht den Anspruch erheben wollen, die Frage vollständig gelöst zu haben, ist demnach folgendes:

1. Vom vierten Evangelium muß infolge seines eigentümlichen historischen Charakters der Lösungsversuch ausgehen.

2. Die Schwierigkeit des Problems hängt ab von unserer noch ungenügenden Kenntnis des Tempelzeremoniells. Hier muß m. E. die zukünftige Forschung einsetzen.

3. Aus dem Vergleiche des johanneischen Berichtes mit der synoptischen Darstellung und dem, was wir über das Tempelritual kennen, scheint hervorzugehen, daß Jesus am Donnerstag den dreizehnten Nisan das gesetzliche Mahl vornahm.

[1] Die verschiedenen Theorien bei Albanese, Il giorno dell' ultima cena di Gesù e l'armonia dei vangeli. Palermo, Cultura e Fede 1912, p. 65 sq., 145.

[2] Op. cit. p. 188.



(24. 5. 13.)

Die Passio des hl. Januarius von Benevent und seiner Gefährten.

Aus dem Armenischen übersetzt von Dr. Sebastian Euringer,
kgl. Hochschulprofessor in Dillingen a. D.

Im 1. Jahrgang dieser Zeitschrift (1909) S. 791–4 hat der bekannte Düsseldorfer Orientalist Dr. H. Goussen aus dem 2. Bande der „Ausgewählten Biographien von Martyriologien der Heiligen", welche die Mechitaristen schon 1874 zu Venedig, allerdings nur armenisch, herausgegeben hatten, eine sonderbarerweise dorthin verschlagene Passio der hl. Afras (!) von Augustea (!) durch eine deutsche Übersetzung der europäischen Gelehrtenwelt näher gerückt.

Alsbald entspann sich über die Herkunft der armenischen Passio eine gelehrte Kontroverse, die von Goussen inauguriert, von Bigelmair, Poncelet, Sepp, Krusch, Rieder weitergeführt wurde.

Die einen Hagiologen sahen in der Namensform Afras einen mißverstandenen griechischen Genitiv und schlossen daher auf eine griechische Vorlage; die anderen hoben dagegen hervor, daß der postulierte Übersetzer sich sicher an den übrigen 9 Formen (8 Nominative, 1 Vokativ) orientiert hätte, und lehnten eine griechische Vorlage ab.

Da der armenische Text keine weiteren Anhaltspunkte für die Entscheidung dieser Frage darbietet, empfiehlt es sich, die Operationsbasis zu erweitern und auch die beiden anderen Passiones abendländischer Märtyrer, die sich wie disiecta membra unter den zahlreichen übrigen morgenländischen Vitae et Passiones ausnehmen, in den Kreis der Untersuchung zu ziehen; denn die Vermutung spricht dafür, daß alle drei abendländischen Passiones auf dem gleichen Weg nach Armenien bzw. zu dem armenischen Übersetzer gelangt sind.

Um zu dieser Untersuchung einiges beizutragen, gebe ich im folgenden eine möglichst wörtliche Übersetzung der Passio des hl. Januarius von Benevent, die weitere Untersuchung den Hagiologen überlassend.

Die Passio des hl. Januarius findet sich in dem genannten Werke: II. Band, S. 246–251. Der Herausgeber P. Johann Baptist Dr. Aucherian entnahm sie der gleichen Handschrift, wie das Martyrium der hl. Afra, nämlich dem Cod. 171[1] vom Jahre 1224 n. Chr., wo sie an 32. Stelle steht. Dagegen entstammt die dritte und letzte dort (I, 340–354) edierte abendländische Passio, das Martyrium des hl. Stephanus, Patriarchen von Rom, und Genossen dem Cod. 1014, der teils Ende des 12., teils Ende des 13. Jahrhunderts geschrieben wurde. Ich verdanke diese bibliographischen Angaben der Güte des verdienten Bibliothekars und Professors von San Lazzaro (Venedig) P. Basilius Dr. Sargisean, wofür demselben auch hier herzlichst gedankt sei.

[1] Also nicht 17, wie Bigelmair, Afralegende, in Schröders Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburg, I, 203 gedruckt ist.

Das Martyrium des hl. Genarios, Bischofs von Benevent.[1]

1. In den Zeiten des Königs Diokletianos wurde der hl. Bischof Genarios durch die Hand des verruchten Gewalthabers Timotheos ergriffen. 2. Und er befahl, den hl. Oberpriester vor ihn zu bringen, und als er vor ihn gekommen war, sagte der Richter zu ihm: „Ich sehe die Würde deines Alters und glaube, daß du von freiem Geschlechte bist; deshalb rate ich dir und beschwöre dich: Rette dein Leben (wörtl. Seele) und bewahre dich vor den vielen Qualen: denn wenn du (dich) nicht selbst vor den Qualen behüten würdest, könnte dich auch dein Gott nicht befreien."

3. Aber der gotterfüllte Genarios sagte zu ihm: „Schweig, o Machthaber, und rühre nicht deine Zunge in Bosheit gegen den Schöpfer, indem du befeindest den allmächtigen Gott, der überall seine Macht wunderbar offenbart. Ich glaube, daß du seine Langmut für Schwäche hältst und daß du, je mehr du dich seiner Langmut erfreust, desto mehr an Frechheit zunimmst."

4. Der Gewalthaber sprach: „Wirst du vielleicht um so mehr Stärke erhalten, je mehr wir für deine Torheit die Folter herrichten? Aber ich glaube, daß du dich auf die Zauberei verläßest."

5. Der selige Bischof sprach: „Meine Stärke ist der Gott, der im Himmel ist, der die Zauberer und die Magier und die Beschwörer und die Götzendiener, welche dir gleich sind,[2] in das unauslöschliche Feuer der Hölle (Gehenna) schickt."

6. Hierauf befahl der Gewalthaber, einen Ofen zu heizen und dann den Seligen hineinzuwerfen, und sprach: „Ich werde dich hier verbrennen und werde sehen, ob dein Gott dich befreit."

7. Aber der Heilige bezeichnete in großer Freude alle seine Glieder mit dem Zeichen des hl. Kreuzes und Gott preisend ging er mitten in das Feuer des geheizten Ofens hinein und begann also zu sprechen:

8. „O mein Herr und Gott, der du wahrhaftig die Geheimnisse eines jeden Menschen erforschest, du kennst den Wunsch meiner Seele, daß mein Geist in reiner Liebe sich sehnet und verlangt, zu dir zu kommen. Aber ich bitte dich, zeige deine Allmacht, dadurch daß du die Natur dieser brennenden Flamme in den Tau deiner Lieblichkeit[3] verwandelst, wie du es einst wunderbar getan hast für die drei Knaben, damit sie dich als den allein wahren Gott erkennen, wie zu jeder Zeit."[4]

9. Und als er dieses alles zu Gott (betend) vollendet hatte, da wurden bei ihm Stimmen von Engeln hörbar, und sie beteten mit ihm.[5]

10. Aber die Umstehenden erschraken aus Furcht vor den Getösen und gingen eiligst hin und meldeten alles dem Präfekten (ἔπαρχος).

11. Hierauf befahl er, den Ofen zu öffnen und genau nachzusehen, ob es gemäß der außerhalb gehörten Stimme (Singular) auch im Innern ebenso wäre. 12. Und als sie geöffnet hatten, sahen sie den Heiligen vom

[1] Die Ziffern sind von mir beigesetzt, um die Zitierung zu erleichtern.
[2] Freier: wie du einer bist.
[3] D. h. in angenehmen Tau.
[4] Die Worte: „wie zu jeder Zeit" passen nicht in den Zusammenhang; es scheint etwas zu fehlen.
[5] Wörtl.: sie wurden ihm Mitbeter.

Feuer völlig unversehrt. 13. Aber plötzlich schlug die Flamme hier und dort heraus und verbrannte sengend viele von den in der Nähe stehenden Heiden. 14. Und fröhlichen Angesichtes wie ein siegreicher Held aus der Arena ging der Heilige heraus und stand vor dem Gewalthaber. 15. Dann befahl der verruchte Gewalthaber, da er die Wunder für nichts ansah, während doch seine Rettung ein Fingerzeig war und die Augen des Geistes auf den (hellen) Mittag der göttlichen Strahlen lenkte, anstatt der Krone, den Seligen ins Gefängnis zu werfen.[1]

16. Aber am nächsten Tage befahl er, ihn vorzuführen, und als er gekommen war, sprach er zu ihm: „Wie lange noch bist du widerspenstig und opferst den Göttern nicht? Wenn du auch dem Feuer und den anderen Qualen durch Zauberei entgehst, so wirst du doch dem Schwerte nicht entkommen können."

17. Der Selige sprach: „Nicht etwa meinetwegen offenbart er die Wunder, welche du durch teuflischen Trug verblendet für Zauberei hältst, sondern damit er vielleicht deinen durch das Heidentum in tiefe Finsternis versunkenen Geist durch die Wunderwerke mit göttlichen Strahlen erleuchte."

18. Dann befahl der ruchlose Gewalthaber, sämtliche Sehnen aus dem ganzen Leibe herauszuziehen; aber der Selige, obwohl er auf diese Weise gemartert wurde, ertrug doch willig die Auftrennung der Verbindung des Fleisches und versüßte durch die Liebe zu Gott und durch Gebete die Bitterkeit der Peinen.

19. Er befahl, den Heiligen wiederum in den Kerker zu bringen. 20. Und während er im Kerker war, kamen gewisse zwei von den Dienern der Kirche zu ihm.

21. Als sie aber in den Kerker hineingehen wollten, hielten sie die Wächter zurück und gingen hin und meldeten es dem Richter. 22. Und er befahl sie mitsamt dem Oberpriester vor ihn zu führen.

23. Und als man (sie) vorgeführt hatte, sprach der Richter zum Bischof: „Wer sind diese oder welches sind ihre Namen oder welche Beschäftigung haben sie?"

24. Als aber der Heilige ihre Namen und die Beschäftigung des Kirchendienstes gesagt hatte, da fragte er weiter: „Sind diese etwa Christen wie du?"

25. Aber der Selige antwortete ruhig und sprach: „Wenn du sie selbst frägst, so erfährst du es."

26. Dann sprach der Richter zu den Heiligen, von denen der eine Festos, der andere Feseriodos[2] heißt, und sprach: „Seid ihr Christen?" 27. Sie aber taten mit lauter Stimme und freudigen Angesichts vor allen kund und sprachen: „Ja wir sind Christen und bereit, um Christi willen den Tod zu erleiden, wie unser hl. Hirte."

28. Dann befahl der Richter den seligen Bischof mit ihnen zu fesseln und sie in die Stadt Pautolion[3] zu bringen und mit den anderen Martyrern

[1] Dieser Satz ist mir nicht klar. Der Sinn wird wohl sein: Obwohl ihm doch Gott so klar als möglich seine Allmacht gezeigt hatte, blieb Timotheus blind; jedoch statt ihm gleich die Martyrerkrone zu verschaffen, warf er ihn vorläufig ins Gefängnis.
[2] Richtig: Desiderius.
[3] Puteoli.

zu vereinigen, welche schon früher mit dem hl. Bischof gefesselt worden waren, (nämlich mit) Proklios, Tiukʿikos und Akʿudios.[1]

29. Dies waren die guten Diener des hl. Genarios, welche in dieser Welt im orthodoxen Bekenntnis verblieben und am Ende nicht voneinander getrennt wurden,[2] sondern gewürdigt wurden, vereint verherrlicht zu werden auf das dem Martyrium (gegebene) Verheißungswort[3] hin.

30. Sobald als sie zueinander gekommen waren, begann der Heilige Gott zu verherrlichen, indem er also sprach: „Gepriesen sei (wörtl.: ist) Gott, der allein Wunder tut, (dafür) daß wir unter den Qualen der Feinde uns der gegenseitigen Liebe erfreuen; denn er ließ den Hirten nicht ohne Herde." Und sie waren in großer Freude.

31. Aber am nächsten Tage ging der verruchte Vorsteher in die Arena der Kämpfe, wo man die wilden Tiere loszulassen pflegte, und befahl die Seligen dorthin hineinzuführen. 32. Als der mutige Hirte mit den Opferschafen herbeigeführt worden war, begannen die Henker die wilden Tiere mit Schlägen aufzureizen, damit sie mit Wut auf die Heiligen losstürzen sollten. 33. Und als sie losstürzten, da erhielten sie einen Befehl von Gott und taten den Heiligen kein Leid; indem sie ihrer Natur vergaßen, wälzten sie sich zu den Füßen der Heiligen hin und liebkosten sie (oder: schmiegten sich an dieselben an).

34. Aber der gottlose Richter, geblendet von den Strahlen des göttlichen Lichtes, erkannte das Wunder nicht. Er sprach: „Kann wohl euer Gott euch von dem Schwerte erretten?"

35. Und als sie das Urteil empfangen hatten, da verherrlichten sie Gott mit Frohlocken. 36. Und dann erhob sich der hl. Bischof, breitete seine Hände aus und betete, also sprechend:

37. „Du, o Herr, Herzenskenner, Schöpfer unserer Herzkammern, der du die Herzen der Menschenkinder durchforschest, du weißt, daß ich kein Rächer bin meiner Martern, der ich mich (denselben ja) gerne um deines Namens willen unterziehe, der du meinetwegen gestorben und auferstanden bist, o mein Gott. Ich bitte (dich), deine göttliche Macht dem aufgeblasenen[4] Vorsteher zu offenbaren, der, über die menschliche Grenze hinaus sich erfrechend, deinen allesvermögenden Arm lästert. Nicht wegzuraffen bitte ich (dich), der du kamst zu retten und nicht zu vernichten, sondern sie sollen erkennen, daß du allein Gott bist."

38. Als er das Gebet vollendet hatte, wurden auf einmal die Augen des Präfekten (ἔπαρχος) mit Blindheit geschlagen und er wurde von unsichtbaren Qualen gepeinigt und der Unglückliche begann in Klagen auszubrechen, indem er sich einen Unseligen nannte. Und sofort ging er hin und fiel dem Heiligen zu Füßen, indem er um Verzeihung flehte für die Unbilden, die er ihm durch die Martern angetan hatte. Er versprach an den wahren Gott zu glauben.

---

[1] Richtig: Proculus, Eutyches und Acutius.

[2] II Kg. 1, 23: Saul et Ionathas amabiles et decori in vita sua, in morte quoque non sunt divisi.

[3] Mt. 10, 32: Omnis ergo, qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram patre meo, qui in caelis est. Vgl. Lk. 12, 8.

[4] Wörtlich: hochmütig gewordenen.

39. Aber der Selige, wenn er auch durch den Geist[1] die lichtlose Finsternis seines Geistes kannte, war doch seinem Herrn ähnlich geworden, der (ja auch) die gegen ihn Wütenden, um sie zurückzutreiben, mit Blindheit schlug,[2] und (daher) verrichtete der hl. Genarios ebenso[3] Gebete und erleuchtete seine Augen.

40. Als aber die Menge der Stadt alle diese Wunder sah, glaubten an jenem Tage ungefähr 5000 Seelen an Gott. 41. Und es begann die ganze Menge Gott zu verherrlichen und sie erhoben ein Freudengeschrei und riefen also sprechend: „O Richter, von nun an rase nicht mehr vor Bosheit; denn wenn auch nicht durch die Menschen, so geschehen doch durch Gott Wunder.“ 42. Aber sinnlos trunken von teuflicher Raserei redete er der Menge mit trügerischen Worten vor, nach ihrem Willen handeln (zu wollen), rief aber die Henker herbei und gab ihnen den Befehl, sie an einen verlassenen Ort zu führen und dort zu töten, ohne daß es jemand wisse. 43. Als die Seligen die Befehle hörten, wurden sie mit Freude erfüllt und machten sich Psalmen singend auf den Weg.

44. Ein nackter Greis begegnete den Seligen und vor dem Oberpriester sich niederwerfend bat er um seine Kleider. Der Heilige gab dem Greise die Antwort:[4] „Wenn ich zu meinem Herrn hinübergehe, werde ich dir meinen Mantel geben.“

45. Und angekommen an der Stätte der Hinrichtung neigten die Heiligen ihre Nacken, und ihre Köpfe wurden abgeschlagen. 46. Mit gutem Bekenntnisse vollendeten sie ihren Lauf und wurden von Christus gekrönt. 47. Dann erschien der hl. Genarios dem Greise und gab ihm, was er versprochen hatte, was er (der Greis) behielt nicht nur zum Schutze (gegen seine) Armut, sondern auch als großen mit Martyrerblut gefärbten Schatz.

48. Und an diesem Tage wurde der schlechteste Richter getötet und nachdem die Christen drei Särge gemacht hatten, legten sie in den einen den seligen Genarios und brachten ihn in die Stadt, welche Jerapolis[5] genannt wird, und bauten ihm ein Zeugnis[6] und setzten (dort) die Überreste des Heiligen bei, wo (dann) viele Heilungen durch ihn geschahen. 49. Und die drei (legten sie) in einen anderen Sarg, (nämlich) den Proklios und den Tiuk´ikos und den Ak´udios;[7] aber in den dritten Sarg die beiden Heiligen, den Feston[8] und den Disidoron.[9]

50. So wurde vollendet der mutige und tapfere Held, der heilige und selige Patriarch Genarios mit diesen Genossen zur Verherrlichung des Namens unseres Herrn Jesus Christus, mit dem dem Vater und dem Hl. Geiste gebührt Verherrlichung, Herrschaft und Ehre, jetzt und immer und in die Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.

* * *

[1] Entweder: durch den Hl. Geist erleuchtet, oder: im Geiste.

[2] Joh. 8, 59; 10, 39; Lk. 4, 30; wohl auch die Szene bei der Gefangennahme Jesu.

[3] Wie Christus.

[4] Eingeleitet mit [illegible] = ὅτι.

[5] Richtig: Neapolis.

[6] D. i. Martyrium = Grabkirche.

[7] Richtig: Proculus, Eutyches und Acutius.

[8] Richtig: Festus.

[9] Richtig: Desiderius.

Die Verballhornung der Namen wird wohl den armenischen Kopisten auf die Rechnung zu setzen sein. Hierapolis statt Neapolis scheint Verschlimmbesserung zu sein. Auffallend und m. E. sicher auf griechische Vorlage hinweisend sind die griechischen Akkusative in 49: Feston und Disidoron, deren Nominative oben 26 als Festos und Feseriodos (mindestens in Desidoros zu ändern) stehen. Der Übersetzer scheint also ein schlechter Grieche gewesen zu sein, man wird ihm daher vielleicht nur die Übersetzung des historischen Gerippes zutrauen dürfen. Die Reden und andere Ausschmückungen könnten dann das Werk eines armenischen Homileten sein, der damit die anderswo bereits ins Armenische übertragenen historischen Angaben ausbaute. — Die Transkription des Namens Januarius durch Genarios (immer nur mit einem n) könnte vielleicht auf die griechischen Kreise in Unteritalien hinweisen. Im Titel ist Benevent nach der neuarmenischen Orthographie geschrieben, also später und von anderer Hand als die Namen im Texte, welche der altarmenischen Rechtschreibung folgen. Ganz besonders beachtenswert ist, daß die Passio des hl. Januarius der gleichen Handschrift 171 entstammt, welche im Martyrium der hl. Afra die eigentümliche Namensform Afras aufweist, während der angeblich ältere (12. Jahrh.) Cod. 1554 Afra schreibt.

Nochmals zur Frage der Erneuerung der Taufgelübde. Kommunion- oder Firmtag?

Von Pfarrer Dr. Zisterer, Eriskirch am Bodensee.

Die Frage, an welchem Tage die Taufgelübde feierlich erneuert werden sollen, am Kommunion- oder Firmtage, scheint augenblicklich nicht zur Ruhe kommen zu wollen. In Jahrgang IV, Heft 1, S. 20—31 dieser Zeitschrift widmet ihr Herr Dr. A. Rademacher unter der Aufschrift: „Die erste Kinderkommunion und das Sakrament der Firmung" eine umfangreiche Würdigung. Indes haben die Vorschläge samt der angeführten Begründung des Herrn Verfassers jedenfalls die Zweckmäßigkeit der Wahl des Firmtags zur feierlichen Erneuerung der Taufgelübde nicht zu beweisen vermocht. Im Gegenteil ist durch die sehr weitgehende Forderung, um den Firmtag als alljährlichen Erneuerungstag der Taufgelübde erhalten zu können: „Man möchte Domherren und Dechanten mit der Spendung der heiligen Firmung beauftragen",[1] die Schwierigkeit nur noch mehr gesteigert worden.

Dagegen sprechen alle die Gründe, welche den hohen Wert und die Bedeutung der Autorität des bischöflichen Amtes namentlich für die verschiedenartigen Bedürfnisse unserer Zeit mit Recht hervorheben. Wenigstens einmal im Leben sollte ein jeder Christ „mit dem Bischof seiner Seele"[2] in Berührung treten. Sodann sollten die jetzigen kirchlichen Verhältnisse wieder mehr in Übereinstimmung gebracht werden mit denen des christlichen Altertums, wie die Kommuniondekrete aufweisen. Im christlichen Altertum war aber der

[1] A. a. O. S. 30.
[2] 1. Petr. 2, 25.

ordentliche Spender der heiligen Firmung der Bischof. Bis auf den heutigen Tag „erteilen das Sakrament der Firmung ordentlicherweise nur die Bischöfe, außerordentlicherweise auch vom Papste bevollmächtigte Priester", wie die diesbezügliche Antwort in Frage 562 „des Großen Katechismus der katholischen Religion" lautet, welcher mit Approbation des österreichischen Gesamtepiskopats vom 9. April 1894 herausgegeben wurde. Eine konkurrierende und alternierende Tätigkeit des Bischofs mit einfachen Priestern, und wären es auch schließlich gar Dignitäre, würde in dieser Beziehung der bischöflichen Autorität Abtrag tun. Außerdem wären neue Opfer hierfür an Geld-, Zeit- und Personenaufwand notwendig in einer Zeit, in der sonst so viele kirchliche Bedürfnisse zu befriedigen sind und die staatlichen und gemeindlichen Zuschüsse zu versiegen drohen.

Hierzu käme aber noch der weitere Umstand, daß die Autorität der eigenen Seelsorgegeistlichen der Kinder bedeutend beeinträchtigt würde, wenn hauptsächlich zum Zwecke der Erneuerung ihrer Taufgelübde fremde Seelsorger, wenn auch mit einem etwas höheren hierarchischen Range bekleidet, herbeigeholt werden müßten. Sollte derjenige, vor welchem die Taufgelübde zum ersten Male abgelegt werden, nicht auch befähigt und bevollmächtigt sein, die Erneuerung derselben wirksam entgegenzunehmen? Sollte derjenige die Frucht der Mühe und Arbeit[1] nicht in erster Linie ernten dürfen, welcher als menschlicher Faktor die jugendliche Saat gepflanzt und begossen hat? Der einfache Sinn der Kinder und ihrer Eltern würde derartige komplizierte Finessen nicht verstehen. Entweder der Bischof oder der Pfarrer nehme die Erneuerung der Taufgelübde entgegen. Ein dritter Faktor ist weder nötig noch rätlich. Dieser Umstand im Gemeindeleben verdient doch auch die weitgehendste Berücksichtigung. Der kindlichen Natur ist Einfachheit mehr entsprechend als äußere Pracht und Glanz. Eingestandenermaßen macht gerade die schlichte Einfachheit der feierlichen Kinderkommunion auf jung und alt den imposantesten Eindruck, wie bereits in einem vorangehenden Artikel dargetan ist.

Daß die Spendung des allerheiligsten Altarssakramentes nicht mit so großen Umständlichkeiten erfolgt wie die des heiligen Firmsakramentes, liegt ohne Zweifel in den weisen heilsökonomischen Einrichtungen Jesu Christi und der katholischen Kirche. Denn es besteht, wie Springer S. I. in Jahrgang IV (1912) Heft 2, S. 121–132 dieser Zeitschrift in dem Aufsatze: „Zur Lehre der deutschen Bischöfe über die heilige Kommunion" überzeugend nachgewiesen hat, eine innere Notwendigkeit zum Empfang der heiligen Kommunion auch für Kinder; nicht aber läßt sich eine solche in bezug auf den Empfang des Firmsakramentes nachweisen. Vielmehr darf als katholische Lehre in dieser Beziehung der Satz betrachtet werden, der in Frage 571 „des Großen Katechismus" enthalten ist, welcher die Approbation des österreichischen Gesamtepiskopates gefunden hat, der Satz nämlich: „Die Firmung ist zur Seligkeit nicht unumgänglich notwendig."

[1] Vgl. Sermo Sancti Augustini Sermo 1 in Octava Paschae, qui est 157 de tempore in Breviario, parte verna, lectio quinta Dominicae in Albis. – Der selige Regens Stiegele-Rottenburg erzählte einmal in einer Konferenz folgenden Vorgang, der bei Spendung der Firmung an einem Kinde sich zugetragen hatte. Dasselbe ging immer von der Firmbank weg, wenn der Bischof sich ihm nahte. Der Bischof verwunderte sich hierüber, und nun erklärte ihm die Mutter des Kindes den Vorgang: „Nimm deine Kappe ab, denn das ist, was mein Kind fürchtet." Der Bischof nahm die Inful ab, und das Kind ließ sich gerne firmen.

Anders verhält es sich aber mit der Heilsnotwendigkeit des Kommunionempfangs, wie deutlich aus Joh. 6, 54 erhellt. Vergleicht man diese Stelle mit Joh. 3, 5, so sind hierin Eucharistie und Taufe in bezug auf die Frage nach der Heilsnotwendigkeit weit näher gerückt als Taufe und Firmung.[1] Denn bei der Firmung kann von einer absoluten Heilsnotwendigkeit keine Rede sein. Aber auch hinsichtlich der Gnadenwirkung stehen Taufe und Eucharistie mindestens in ähnlichem korrespondierendem Verhältnisse wie Taufe und Firmung. Ja man kann sogar, gestützt auf das Kommuniondekret „Quam singulari“ und den gemeinsamen Hirtenbrief der deutschen Bischöfe, die Behauptung aufstellen, daß die Gnadenwirkung der Eucharistie die der Taufe in wirksamerer und unentbehrlicherer Weise unterstütze und fördere, als die der Firmung. In dem bereits erwähnten Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe heißt es, daß „die himmlische Speise, in der Jesus Christus in die jugendliche Seele einkehrt, um ihr übernatürliches Leben zu nähren und zu schützen, das wirksamste und unentbehrlichste Gnadenmittel ist, um das in der Taufe erhaltene Gnadenleben zu bewahren, zu entfalten und zu kräftigen“.[2] Beide Sakramente: „Taufe und Eucharistie“ werden daher mit Vorliebe als die Sakramente des Glaubens bezeichnet, jenes, weil es den Anfang des Glaubens verleiht, den Menschen zu einem eigentlichen Gläubigen (πιστός)[3] macht, dieses, weil es hervorragende Forderungen an den Glauben selbst des Gläubigen stellt, ihn stärkt und weiterführt zum Besitze des ewigen Lebens.

Hiernach dürfte unschwer zu erkennen sein, daß ein Kommuniontag den geeigneteren Anlaß zur Erneuerung der Taufgelübde bilden würde, als der Firmtag. Unter den Kommuniontagen dürfte, nachdem die päpstlichen Kommuniondekrete erlassen und durchgeführt sind, jener Tag der feierlichen Kinderkommunion, welcher der Entlassung aus der Werktags- oder Alltagsschule vorangeht, der passendste sein. Denn mit diesem Alter, welches in der Regel das vierzehnte Lebensjahr ist, treten selbst nach den Bestimmungen der neuen Reichsversicherungsordnung vom 19. Juli 1911[4] die Kinder (Menschen unter 14 Jahren) in den Kreis der jungen Leute (Menschen von 14 Jahren an) ein.[5] Es vollzieht sich also im genannten Alter ein sehr gewichtiger Lebensabschnitt. Dagegen fällt die Spendung des heiligen Firmsakramentes bei den einen noch in das Kindesalter, bei den andern in das der jungen Leute.

[1] Vgl. hierüber Springer a. a. O. S. 130 f.

[2] Vgl. Springer a. a. O. S. 130.

[3] Dentler, Die Apostelgeschichte, Mergentheim 1912, S. 124, findet in dem Bekenntnisse des Äthiopiers „ein ältestes und kürzestes christliches Glaubensbekenntnis“.

[4] Vgl. § 150 Abs. 2.

[5] Welche Bedeutung heute noch die Militärbehörden der Ersten Kommunion beilegen, ergibt sich aus einer Bestimmung des Oberrekrutierungsrats über den Eintritt junger Leute in die Unteroffizier-Vorschulen und in die Unteroffizier-Schulen (vgl. z. B. für Württemberg: Bekanntmachung des K. Oberrekrutierungsrats vom 4. März 1913 nach Staatsanzeiger für Württemberg, Beilage Nr. 61 vom 14. März 1913). Hiernach wird für den Eintritt in jede der beiden genannten Schulen unter anderem als Erfordernis sub 6 verlangt: „Der Konfirmationsschein oder ein Ausweis über den Empfang der Ersten Kommunion“. Es dürfte auch dieses Erfordernis ein Korrelat bilden zu der für Militärpersonen vorgeschriebenen kirchlichen Trauung.

Gegen eine Änderung der bisherigen Firmpraxis in den deutschen Diözesen sprechen die bereits angegebenen Gründe. Damit erachte ich meinerseits die Sache für abgeschlossen salvo meliori.

Ältere Literatur über die öftere hl. Kommunion.

Von P. Paschalis Neyer O. F. M., Wiedenbrück.

Wir stehen im Zeichen der hl. Eucharistie. Seitdem Papst Pius X. das Kommuniondekret erlassen hat, ist ein gewaltiger Umschwung in der Beurteilung der öfteren hl. Kommunion eingetreten. Daher nimmt auch die Literatur über die öftere hl. Kommunion mit jedem Tage zu. Es könnte nun mancher auf den Gedanken kommen, daß erst unsere Zeit sich eingehender mit der Lehre von der öfteren hl. Kommunion befaßt hätte, während in den früheren Jahrhunderten dieses Thema kaum behandelt worden sei. Dem ist aber nicht so. Wenn auch nicht übermäßig viele derartige Bücher und Abhandlungen erschienen sind, so lassen sich doch eine ganze Reihe von Schriften anführen, die sich mit viel Liebe und Sorgfalt über die öftere hl. Kommunion verbreiten. Vielleicht wird es der eine oder andere willkommen heißen, diese Schriften hier im einzelnen angezeigt zu finden. Das Neue baut auf das Alte auf, und manche einseitige Anschauung wird so überwunden. Übrigens wäre es eine dankbare Aufgabe, an der Hand dieser und ähnlicher Bücher den geschichtlichen Werdegang der öfteren hl. Kommunion darzustellen.[1] –

Die nun folgenden Bücher sind aus Hurter S. I.: „Nomenclator literarius" (Oeniponte 1892–1899) 4 Bände, entnommen.

Band I.

1. Christophorus Madridius S. I.: „De frequenti usu sacramenti eucharistiae." Neapoli 1556. Neu hrsg. von Bock S. I., Professor in Sarajevo. Vgl. seine Schrift: „Die Brotbitte des Vaterunsers." Paderborn 1911, Bonifatiusdruckerei.

2. Dionysius Petavius S. I. Adversus Arnaldi l. de frequenti communione scripsit: „De la pénitence publique et de la préparation à la communion" ll. 6, Parisiis 1644 in 4., quibus in ed. 3. a. 1645 duos alios adiecit adversus Godefrid Hermant l.: Réflexions sur divers endroits du l. du P. Petau, dans les quels il approuve la doctrine du l. de la fréquente communion. Theologicorum dogmatum t. 4 Parisiis 1644–1650.

3. Hieronymus Seguin S. I. scripsit quatuor libros, quorum ultimus est: „Causae commotionis in Gallia adversus l. de frequenti communione excitatae seu analysis posterior l. de frequenti communione ad Innocentium X", Flexiae 1647 in f. Cf. Sotvellum et Backer III, 747.

[1] Vgl. Dr. Jakob Hoffmann: „Die hl. Kommunion im Glauben und Leben der christlichen Vergangenheit." 1905.

4. Carolus Franziscus d'Abra de Raconis. Scripsit a) „Examen et jugement du l. de la fréquente Communion". Parisiis 1644. b) „Réponse à la Tradition de l'église sur la pénitence et la communion" 1644, 1645 v. 3. in 4.

5. Petrus de Sesmaisons S. I.: „Question s'il est meilleur de communier souvent que rarement?" Parisiis 1643 in 4.

6. Petrus a s. Joseph O. Cist. In 3. l. Théologie du temps (Parisiis 1647) disserit de sacramento poenitentiae et frequenti communione. Defensio S. Augustini hippon. adversus Augustinum iprensem (Jansenium) quoad auxilia gratiae et humanam libertatem.

Band II.

1. Johannes Lannojus: „De frequentis confessionis et eucharisticae communionis usu atque utilitate." Parisiis 1653 in 8.

2. Carolus de Brias aut ab Assumptione O. Carm.: „Eclaircissement touchant l'usage de l'absolution des consuétudinaires et récidives selon s. Thomas avec trois règles pour la fréquente communion." Lille 1682 in 8.

3. Antonius Arnold: „De la fréquente communion." Parisiis 1643.

4. Johannes Pichon S. I.: „L'esprit de Jesus Christ et de l'église sur la fréquente communion." Parisiis 1745.

Band III.

1. Antonius Franziskus Rost: „Das eine Notwendige usw. Die öftere Kommunion oder sakramentale Vereinigung mit Christo dargestellt gegen den Jansenismus der Zeit." Pragae 1848.

2. Fidelis Maria de Kolb: „Zeugnisse aller Jahrhunderte über das göttliche Gebot der öfteren Kommunion." Augustae 1847.

3. Maria Th. Favre (Missionar): „Théorie et pratique de la communion fréquente et quotidienne à l'usage des prêtres, qui exercent le saint ministère." Lugduni 1840.

4. Ludovicus H. de Ségur: „La très sainte communion." Parisiis 1860.

Band IV.

1. Matthaeus de Cracovia: „Utrum deceat sacerdotes continuare missas vel laicos frequenter communicare?" Memmingae 1491.

2. Dionysius de Ryckel: „De s. communione frequentanda." Colonia circa a. 1550.

Vgl. auch die vielen älteren aſketiſchen Bücher über die hl. Euchariſtie oder einzelne Kapitel über denſelben Gegenſtand in allgemein gehaltenen aſketiſchen Schriften. Ebenſo die betreffenden Paſſus in wiſſenſchaftlichen theologiſchen Büchern. Überall finden wir ein Ringen und Kämpfen für die öftere hl. Kommunion.

Außerdem ſeien hier genannt drei wertvolle praktiſche Büchlein über die öftere hl. Kommunion. Die beiden erſten ſtammen aus dem Jahre

1674, das andere aus dem Jahre 1721. Ich habe sie beim Neuordnen unserer Bibliothek gefunden. Das erste Büchlein trägt den Titel:

„Panis eucharisticus fractus parvulis“ per P. Fratrem Aegidium Aegidiy, Fratrum Minorum strictioris observantiae, Conventus Monasteriensis ad sanctum Joannem Guardianum. Monasterii 1674.

Das zweite Büchlein ist von demselben Verfasser. Während das erste sich mit der Theorie befaßt, beschäftigt sich das zweite mit der Praxis. Es lautet:

„Aurum ignitum probatum.“ Monasterii 1674. (In deutscher Sprache erschienen diese beiden Büchlein bereits 1672.)

Das dritte Büchlein ist betitelt:

„Calendarium eucharisticum sive perpetuus sanctissimae eucharistiae cultus.“ Monasterii 1721.[1]

NB. Die in der obigen Aufzählung noch fehlende ältere Literatur, besonders auch die einzelnen Dekrete über die öftere hl. Kommunion führt P. Noldin S. I in dem Artikel „De frequenti communione“ an. Summa theologiae moralis III. Band, S. 176 – 182. Oeniponte 1908.

Zum Schluß noch eine wichtige Frage. Wie kommt es eigentlich, daß der **Patron** aller eucharistischen Vereinigungen, **der hl. Paschalis Baylon** † 1592 aus dem Franziskanerorden, fast nie erwähnt wird? Es werden eucharistische Kongresse veranstaltet, Triduen gehalten, Bücher und Abhandlungen geschrieben usw., aber der Patron aller dieser Veranstaltungen wird beständig totgeschwiegen. Ob es seinen Grund darin hat, daß der hl. Paschalis ein schlichter, armer Laienbruder war, oder ob wir den tatsächlichen Grund in die Unkenntnis des Lebens des Heiligen setzen müssen? Ich glaube – das letztere ist der Fall. Wenn aber der große Papst Leo XIII. den hl. Paschalis im Jahre 1897 mit einem herrlichen Begleitschreiben feierlich zum Patron ernannt hat, so muß er auch als Patron angesehen und dementsprechend verehrt werden. Zur besseren Würdigung seien hier einzelne Stellen aus dem Schreiben angeführt. „. . . Wie wir nun den eucharistischen Vereinigungen schon oft besonderes Lob gespendet haben, so halten wir es jetzt, in der Hoffnung auf noch reichere Frucht, für zweckmäßig, denselben einen himmlischen Beschützer anzuweisen, und zwar einen aus jener Reihe der Himmelsbewohner, die von ganz besonderer Liebe zum hochheiligen Sakrament des Leibes Christi entbrannt waren. Unter allen aber, deren Andachtsglut gegen dieses erhabene Geheimnis des Glaubens bekanntgeworden, nimmt **Paschalis Baylon** den **ersten Platz ein** . . . So ist es also klar, daß die katholischen Vereine, von welchen wir reden, in keiner besseren Obhut stehen können. Und darum, wie wir den hl. Thomas von Aquin der studierenden Jugend, den hl. Vincenz von Paula den Werken der christlichen Liebe, den hl. Camillus von Lellis und den hl. Johannes von Gott den Kranken und krankenpflegenden Orden zum Patron angewiesen haben, so bestimmen wir, in der Zuversicht, daß es der Kirche zum Heile und Segen gereichen wird, durch gegenwärtiges Schreiben kraft unserer

[1] Die Übersetzung bezw. Bearbeitung der drei letzten Bücher ist bereits in Angriff genommen.

höchsten Vollmacht den hl. Paschalis Baylon zum besonderen Patron der eucharistischen Vereine und aller Bruderschaften vom Allerheiligsten Sakramente, mögen sie bereits gegründet sein oder in Zukunft gegründet werden. Von dem Beispiel und Schutz dieses Heiligen erbitten wir auch voll Vertrauen, daß von Tag zu Tag die Zahl der Gläubigen wachse, die ihr Leben, ihre Bestrebungen, ihre Liebe unserem Herrn und Heiland Jesu Christo weihen, welcher der höchste und anbetungswürdigste Urheber alles Heiles ist."

Wer sich näher über den hl. Paschalis orientieren will, der möge lesen:

1. P. Autbert Groeteken O. F. M.: „Paschalis Baylon – ein Heiligenbild aus Spaniens goldenem Jahrhundert." Benzinger 1909.

2. Louis Antoine de Porrentruy O. Cap.: „Der hl. Paschalis Baylon – Patron der eucharistischen Vereine." Übersetzt von Schw. Paula (Nonnenwerth). Regensburg, Habbel.

3. P. Candido Mariotti O. F. M.: „L'eucaristia ed i Francescani." Fano 1908 (S. 92–116).[1]

Das Werk Ozanams.

Von Professor Joseph Rosenberg, Paderborn.

Zur selben Zeit, in welcher in Paris, dem Hauptschauplatz der Wirksamkeit des gefeierten Mannes, unter Teilnahme des eigens entsandten päpstlichen Legaten die Hundertjahrfeier der Geburt Friedrich Ozanams festlich begangen wird, finden auch in Deutschland die Gedächtnisfeiern dieses Franzosen statt, dessen Bedeutung in seinem lebendigen Katholizismus gelegen ist. Der katholische Glaube ist weltumspannend und durchbricht die Schranken der Nationalität, die Völker aller Zungen in der Einheit des Glaubens sammelnd, und das Echo eines katholischen Lebens hallt wider aus allen Nationen und in allen Sprachen.

Friedrich Ozanam ist geboren zu Mailand im Jahre 1813. Sein Vater war Arzt, hatte jedoch seine Berufsarbeit unterbrochen, um im italienischen Feldzuge Napoleons unter die Waffen zu treten. 1816 siedelten die Eltern nach Lyon, der Vaterstadt der Mutter, um. Dort ging der Sohn zur Schule. Schon im Alter von 15 Jahren hat er einen Band eigener Poesien zusammengestellt.

Damals tauchten ernstliche Zweifel in der Seele Friedrichs auf, die er aber unter dem Einflusse des Abbé Noirot bald überwand. Mit den ersten Preisen gekrönt verließ der Sechzehnjährige das Lyoner Collège.

Dem Wunsche des Vaters entsprechend ging er zunächst zu einem Lyoner Rechtsanwalt. Die Beschäftigung in diesem Berufe ließ ihm jedoch Zeit genug, sich mit der deutschen Sprache und mit Zeichnen zu befassen.

Im Jahre 1831 ging er nach Paris, um die Rechte zu studieren. Dort schloß er sich mit mehreren jungen Studenten in der société des bonnes études zusammen. Bald sollte er öffentlich auftreten.

[1] Wer würde wohl die Übersetzung dieses Buches, das 283 Seiten faßt, in die Hand nehmen? –

Der bekannte Philosoph Jouffroy hatte in der Vorlesung Angriffe auf die katholische Religion gemacht. Ozanam legte in einem vornehm gehaltenen Briefe an den Professor Verwahrung dagegen ein. Dieser ging in einer Vorlesung auf den Inhalt des Briefes ein und suchte seinen Standpunkt zu rechtfertigen. Dabei wurde der Sinn des Briefes nicht richtig wiedergegeben, so daß Ozanam einen zweiten Brief schreiben mußte. Als Jouffroy diesen ignorierte, wurde ihm eine Denkschrift eingereicht, welche mit der Unterschrift Ozanams und 14 anderer Studenten bedeckt war. Die Folge davon war, daß der Professor sich entschuldigte und erklärte, daß er niemand habe verletzen wollen, daß er den Katholizismus hoch achte und in Zukunft Angriffe vermeiden würde. Er konstatierte den Umschwung der Anschauungen gegen früher und sagte, daß die Opposition nunmehr ganz katholisch wäre.

Um sich und seine Freunde zu schulen, nahm Ozanam eifrig an den Konferenzen teil, die im Kreise seiner Freunde veranstaltet wurden. Der Erzbischof de Quélen übertrug das Verfahren in die Kirche Notre Dame und stellte Lacordaire dort auf die Kanzel.

Da zu den genannten Konferenzen auch ungläubige Studenten Zutritt hatten, so hatte man oft heftigen Widerspruch zu gewärtigen. Eines Tages wurde darauf verwiesen, wie die Christen ihren Glauben in so herrlichen Liebeswerken hatten sich auswirken lassen. Da wurde von ungläubiger Seite die Berechtigung für die Vergangenheit bedingungslos zugestanden, für die Gegenwart aber geleugnet. Das war die Veranlassung für die Gründung des Vinzenz-Vereins. „Wir wollen zu den Armen gehen!" wurde Ozanams Parole. So hat er jenen Verein gegründet, der bei seinem Tode (1853) bereits 2000 Konferenzen zählte. Ein Feuer war entzündet, das mit reiner, heller Flamme nun schon so viele Jahre leuchtet und wärmt. Unvergessen sind die Verdienste Ozanams auf den verschiedenen Gebieten des Wissens, insbesondere jene, die er sich als Professor an der Sorbonne in Paris erworben hat. Großartig erscheint in ihm die harmonische Verbindung von Glauben und Wissen, aber heller als alles dieses tritt die Verbindung von Glaube und Liebe in diesem Heros der Caritas uns entgegen.

Seine Gebeine ruhen in der Krypta der Karmeliterkirche in Paris, wo auch die um ihres Glaubens willen in der Revolutionszeit erschlagenen 200 Märtyrer ihre Ruhestätte gefunden haben. „Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius" steht an der Wand der Krypta, die Inschrift paßt auf die Märtyrer des Blutes und ebensosehr auf Ozanam, den Märtyrer der Liebe.

Der spezifische Zweck des Werkes Ozanams war ein doppelter, die Gabe des Vinzenzbruders sollte zugleich dem Geber und dem Beschenkten zugute kommen. Das Almosen an sich wirkt veredelnd und sittlichend auf den, der es gibt. Hier kam hinzu, daß mit der Gabe auch die Person des Gebers dem Notleidenden zur Verfügung gestellt wurde. So diente die Einrichtung als Mittel der Selbsterziehung des Helfers. Anderseits sollte dem Armen Unterstützung gewährt werden in leiblicher und geistlicher Not. Dabei durfte jedoch nicht übersehen werden, daß der Zweck erst dann vollkommen erreicht war, wenn die Person des Armen als solche gefördert war. Das sind die tiefen Kerngedanken im Werk Ozanams.

Die damaligen Verhältnisse, unter denen die Gründung des Vinzenzvereins sich vollzog, waren recht traurige. Die religiös-sittliche Verwahr-

losung, zumal der Schulzwang fehlte, verlangte religiöse Belehrung der Armen durch die Mitglieder der jeweiligen Vinzenzkonferenz bei Gelegenheit der caritativen Besuche. Die Wohltätigkeit war sehr wenig ausgebaut, keine systematische Sorge für die Armen eingerichtet. Die Gemeinden und Provinzen sorgten nur für Kinder und Geisteskranke, alles andere war der Kirche und der privaten Wohltätigkeit überlassen. Diese aber beschränkte sich darauf, bei eintretender Not die unabweislich nötigste Hilfe zu bieten.

Im Laufe fast eines Jahrhunderts ist manche Änderung eingetreten. Wir haben in fast allen zivilisierten Ländern die Zwangsschule mit pflichtmäßigem oder doch wahlfreiem Religionsunterricht. Ein ganzes Netz von katholischen Vereinen ist über das Land ausgebreitet: Jünglinge, Jungfrauen, Lehrlinge, Gesellen, Kaufleute, Lehrer, Studenten, Dienstboten, Ladnerinnen, Arbeiter, Akademiker finden darin Gelegenheit zur weiteren religiös-sittlichen Schulung. Gerade hierin ist eine gewaltige Änderung zu verzeichnen, die Aufgabe des Vinzenzvereins auf diesem Gebiete kann fast ganz fortfallen.

Auch die Armenpflege ist anders geworden, sie ist rationeller gestaltet. Früher regierte fast ausschließlich das Prinzip der christlichen Nächstenliebe. Heute tritt man der Not entgegen aus vielen anderen Motiven, welche neben und mit dem Prinzip der christlichen Nächstenliebe auftreten. Da bekämpft man die Not und Armut auch aus allgemein religiösem oder aus bloß humanitärem Mitleid, aus polizeilichen Motiven, weil die Armut zum Verbrechen und zur Unsicherheit verleitet, aus rein wirtschaftlichen Motiven, weil sie den Nationalreichtum vermindert. Früher trat die caritative Hilfe erst dann ein, wenn die Notlage offenkundig vorlag, heute sucht man das Eintreten der Not aus weiter Ferne zu verhindern. Man studiert die Ursachen, welche allgemeine oder individuelle Not herbeiführen können, und sucht die Armut schon in ihren Ursachen zu bekämpfen. Und die Abwehr ist umso wirksamer, je weiter vom einzelnen Fall entfernt sie eintritt. Ursachen der allgemeinen Not sind Epidemien, Hagel, Feuer, Wasser, Krieg, gewerbliche Krisen usw. Wie vielerlei Einrichtungen und Veranstaltungen sind heute getroffen auf hygienisch-vorbeugendem Gebiet, auf dem Wege staatlicher und genossenschaftlicher Hilfe. Selbst gegen die individuelle Not, die durch Unfall, Krankheit, Alter und Tod herbeigeführt wird, haben Staat und Genossenschaften von langer Hand her Hilfe bereitet.

Auch ist die Bekämpfung der Armut und Not heute umfassender als früher, da die Steuer und nicht bloß die Mildtätigkeit ihr dienstbar gemacht wird. Endlich ist die Armenpflege organisiert worden, Orts- und Landarmenverbände sind gesetzlich geschaffen, ihnen zur Seite steht die kirchliche und private Armenpflege, die ihrerseits ebenfalls neu organisiert worden sind.

Man sollte meinen, das Werk Ozanams wäre heute fast überflüssig geworden, und doch wäre diese Ansicht ein großer Irrtum. Der Heiland sagte schon: „Arme werdet ihr immer unter euch haben." Mit zunehmender Kultur wird die Armut ebenfalls größer und drückender. Sie nimmt auch andere Formen an. Darum wird der Vinzenzverein niemals überflüssig werden, im Gegenteil wird seine Arbeit umfangreicher. Insbesondere soll er neuen Bedürfnissen gegenüber ein offenes Auge haben. Die zeitlos gültige Idee der christlichen Nächstenliebe und der Selbstvervollkommnung muß sich auch in zeitlich notwendigen Formen ausgestalten und jene Bedürfnisse befriedigen, welche durch die anderweitige Hilfstätigkeit unberücksichtigt bleiben.

So müßten in unseren Tagen die Vinzenzvereine noch viel mehr darauf Bedacht nehmen, den Armen gute Zeitungen zu beschaffen. Das ist nicht bloß ein zeitgemäßes gutes sondern nötiges Werk. Auch könnte überlegt werden, ob es angezeigt ist, anderen segensreich wirkenden Vereinen einen jährlichen Beitrag zu gewähren, soweit die örtlichen Bedürfnisse leiblicher Not das zulassen, z. B.: dem Josephspfennig, dem Albertus-Magnus Verein, dem Borromäus-Verein usw.

Vor allem aber legt die Jahrhundertfeier einen anderen Gedanken nahe. Eine Not unserer Zeit ist die Trennung unserer Bevölkerung in streng geschiedene Gruppen, die sich innerhalb ihrer Gruppe kastenmäßig zusammen- und von allen anderen Gruppen abschließen. So kommt es zu dem Klasseninteresse, Klassengegensatz, einseitiger und schroffer Betonung der jeweiligen Interessen im Klassenkampf und zur Zerreißung der notwendigen Einheit des Volkskörpers. Und wenn die Gebildeten fast allen Einfluß in den unteren Volksschichten verloren haben, die Geistlichen ihn aber besitzen, liegt das nicht daran, daß diese sich dem Volke widmen, jene aber sich ihm entziehen? Ozanam hat die gebildeten Schichten zu seiner Zeit mit den unteren Schichten im Vinzenz-Verein in Verbindung gebracht. Sollte es nicht möglich sein, auf demselben Wege auch heute noch wieder zum Ziele zu kommen? Der Geistliche sollte sich Mühe geben, möglichst viele angesehene Leute für die Vinzenzvereine zu begeistern und dann allmählich dahin streben, daß diese so vorbereiteten Leute der höheren Schichten auch an anderen Veranstaltungen, zumal der niederen Schichten, teilnehmen. Der katholische Glaube ist ein einigendes Band; wie er die Verschiedenheit von Nationalität und Sprache überwunden hat, so muß er doch noch mehr und leichter die Verschiedenheit der Berufe eines Volkes siegreich überwinden können nicht bloß in der Kirche, sondern im gesamten Leben.



Die Parole des Fortschritts für die kirchliche Kunst.

Von Prof. Dr. A. Fuchs, Paderborn.

Nach dem vorangegangenen tiefen Verfall bedeutete die Wiederbelebung der mittelalterlichen Stile in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen bedeutungsvollen Aufschwung für die kirchliche Kunst. Nachdem der Faden der künstlerischen Tradition vollständig abgerissen war, lag nichts näher, als daß die unter dem Einfluß der romantischen Bewegung stehenden Männer, welche die Wiedergeburt der christlichen Kunst anstrebten, in den Werken des christlichen Mittelalters die nachahmenswertesten Vorbilder fanden. Daß man sich auf die Gotik und allenfalls noch die Romanik festlegte, war eine aus der Zeit erklärliche, auf die Dauer aber unhaltbare Einseitigkeit, welche überdies den Untergang vieler wertvoller nachgotischer Kunstwerke zur Folge hatte. Diese Erkenntnis ist heute längst Gemeingut aller Einsichtigen geworden. Es gibt keinen Stil, der das Prädikat der Kirchlichkeit für sich allein in Anspruch nehmen dürfte. Wenn aber diese Ansicht zu Recht besteht, dann ergibt sich nicht nur, daß neben den mittelalterlichen Stilen die nach-

mittelalterlichen gleichberechtigt sind, sondern auch, daß ein etwa sich durchsetzender neuer Stil nicht grundsätzlich abzulehnen ist.

In der Tat handelt es sich heute schon nicht mehr darum, die Gleichberechtigung der Renaissance neben den mittelalterlichen Stilen zu erstreiten, sondern sich darauf zu besinnen, daß es bei der Nachahmung alter Stile, die nur ein notwendiges Durchgangsstadium war, überhaupt nicht bleiben dürfe.

Schon im Jahre 1898 hat kein geringerer als P. Albert Kuhn, der bekannte Herausgeber der Allgemeinen Kunstgeschichte, auf der Generalversammlung der deutschen Gesellschaft für christliche Kunst in Ravensburg den Anschluß der kirchlichen Kunst an die Geistesrichtung der Gegenwart gefordert. Waren die Künstler ihm hierfür dankbar, so verhallte sein Ruf doch fast ungehört in den Reihen des Klerus. Inzwischen sind nun aber Verhältnisse eingetreten, welche die Forderung nach Anschluß der kirchlichen Kunst an die Gegenwart wieder laut werden lassen, und wir dürfen hoffen: diesmal mit besserem Erfolg! Auf dem Gebiete der profanen Kunst ist zurzeit eine vielversprechende Bewegung zu konstatieren. Das Kunstgewerbe hat endlich seinen Zeitstil gefunden, und die Baukunst ist, wenn nicht alles trügt, auf dem besten Wege, ihn ebenfalls zu finden. Anfangs freilich verdiente die moderne künstlerische Bewegung auf diesen Gebieten wenig Vertrauen. Solange man hier in erster Linie das absolut Neue, nie Dagewesene anstrebte, waren die Resultate höchst unbefriedigend. Dieser Weg, der jeder überkommenen Form ängstlich auswich, führte fast immer auch abseits vom Schönen. So rächte sich der radikale Bruch mit aller künstlerischen Tradition. Seit einer Reihe von Jahren ist jedoch eine bemerkenswerte Klärung und Beruhigung eingetreten. Man will nicht mehr mit aller Überlieferung vollständig brechen, man achtet und ehrt die alte Kunst wieder, man studiert sie mit Hingebung, aber nicht um sie zu kopieren, sondern um, gestützt auf ihre Lehren, etwas Neues, dem modernen Empfinden Entsprechenderes zu schaffen. Gewiß war es ein Glück, daß die kirchlichen Kreise sich anfangs zurückhielten. Wir müßten sonst jetzt daran gehen, aus unseren Kirchen die längst lächerlich gewordenen Ausgeburten des Jugendstils wieder zu entfernen. Nachdem aber die Bewegung in besonnenere Bahnen eingelenkt hat, ist eine freundlichere Stellungnahme seitens des Klerus angezeigt. Wir dürfen nicht ewig in abwartender Stellung verharren. In dem Augenblicke, wo der protestantische Kirchenbau bereits einen energischen Schritt vorwärts getan hat, dürfen wir nicht zurückbleiben. Immer hat ja die Kirche der Zeitkunst ihre Tempel geöffnet, immer hat sie in den vergangenen Jahrhunderten die zeitgenössische, also damals moderne Kunst zugelassen.

Trat schon auf dem Instruktionskursus für kirchliche Kunst, den die Düsseldorfer Akademie im Juli 1912 für den Klerus veranstaltet hatte, eine wohlwollende Stellungnahme der meisten Vortragenden gegenüber der modernen Kunst zutage, so sah schon der bald darauf folgende Eucharistische Kongreß in Wien eine große, nur von modern schaffenden Meistern beschickte Ausstellung für christliche Kunst, das erste derartige von kirchlicher Seite arrangierte Unternehmen. Gewiß war dort noch viel Unreifes zu sehen, und verhältnismäßig wenige Arbeiten trugen den Stempel künstlerischer Vollendung. Es handelte sich um einen ersten Versuch und vielfach um Künstler, die bisher kirchlichem Schaffen ganz ferngestanden hatten. Wollte man übrigens jedes kühne und frische Wagen und jede mögliche Entgleisung von

vornherein unterbinden, so wäre überhaupt kein Fortschritt zu erhoffen. Jedenfalls hat diese Ausstellung den Beweis erbracht, daß die moderne christliche Kunst „am Marschieren" ist.

Als ein sehr bemerkenswertes Zeichen des augenblicklich sich vollziehenden Umschwungs in der Stellungnahme gegenüber der modernen Kunst ist insbesondere auch der freundliche Artikel zu buchen, den J. Kreitmeier S. I. in den gewiß konservativ gerichteten Stimmen aus Maria-Laach der erwähnten Wiener Ausstellung widmet (Bd. 84, S. 186 ff.). Von entscheidender Bedeutung aber ist die neuerliche Stellungnahme der hochangesehenen „Zeitschrift für christliche Kunst", welche bisher den mittelalterlichen Stilen ihre größte Aufmerksamkeit gewidmet hatte. Im Schlußwort des 25. Jahrgangs (1913, März-Heft) nimmt der jubilierende Herausgeber Domkapitular, Prof. Dr. Schnütgen, das Wort zu einem kurzen Rückblick und Ausblick, wobei er sich zu den neueren Bestrebungen mit folgenden Sätzen äußert:

„Von dem nach mißglückten Versuchen endlich bezüglich der Architektur und Ornamentik günstiger beeinflußten Profangebiet sind Einwirkungen auf das kirchliche Kunstschaffen herübergedrungen, und wenn namentlich der jüngere Klerus sie in stärkerem Maße berücksichtigt sehen möchte, so mag die Fortschrittsparole, von der die Gegenwart beherrscht ist, auch hier eine gewisse Beachtung erheischen bezw. rechtfertigen. Solange sie im Banne der Tradition steht, der alle ernsten verständigen Künstler spontan sich unterwerfen, der auf dem kirchlichen Schaffensgebiet in erhöhtem Maß Inspiration und Führung unterliegen, wird die Entwicklung von Vertrauen begleitet sein dürfen, zu neuen zweckmäßigen und formschönen Gebilden zu führen auf dem Gebiete des Kirchenbaues und seiner Ausstattung, in bezug auf die aber nie übersehen werden darf, daß ihre Anordnungen den Bestimmungen der Liturgik unterliegen, die dem Wesen nach unabhängig sind von den Zeitströmungen. In ihrem Rahmen mögen, wie in den früheren Jahrhunderten, so in unseren Zeitläuften, die Veränderungen Platz greifen, welche den veränderten Verhältnissen entsprechen."

Doch hiermit nicht genug: der Herausgeber der Zeitschrift hat Herrn Dr. F. Witte, den Konservator der Schnütgen-Sammlung, als Mitherausgeber herangezogen und das aus dessen Feder geflossene, den neuen Jahrgang eröffnende Doppelheft, welches in einem umfangreichen Aufsatz von programmartiger Bedeutung die Forderung des Schaffens in neuzeitlichen Formen für alle Gebiete der kirchlichen Kunst ausspricht und begründet, als Widmung und Festgabe zu seinem 70. Geburtstage und zu seinem 25. Jubiläum als Herausgeber der Zeitschrift angenommen.

Bei der Bedeutung des genannten Organs steht somit zu hoffen, daß die kirchliche Kunst auch auf katholischer Seite von nun an unter der Parole des Fortschritts marschieren wird. Daß es sich um einen besonnenen Fortschritt handeln wird, um ein organisches, die Kontinuität der Entwicklung wahrendes Weiterbilden, dafür bürgt der Name Schnütgens, der auch weiterhin Mitherausgeber bleibt, dafür bürgt aber auch die hohe Achtung, welche sein jugendlicher Mitarbeiter für die Werke der alten Kunst hegt. Sein Redaktionszimmer befindet sich im Gebäude der Schnütgen-Sammlung, und was er dort unter dem unmittelbaren Eindruck so vieler herrlicher alter Kunstschätze schreiben wird, um eine Anpassung der Kunst an die Forderungen der Gegenwart herbeizuführen, wird in der Tat mit Vertrauen aufgenommen werden dürfen.

Das erwähnte reich illustrierte Doppelheft wird unter dem Titel: „Unsere Aufgaben. Ein offenes Wort über die kirchliche Kunst an Klerus und Laien" auch separat abgegeben (ℳ 2,–). Es ist ein treffliches Werbeheft für die Zeitschrift. Auch unserseits sei aus diesem Anlaß die „Zeitschrift für christliche Kunst" wärmstens empfohlen (jährlich 12 Hefte, ℳ 12,–; L. Schwann, Düsseldorf). Es ist fast beschämend, daß diese einzige katholische Kunstzeitschrift in Nordwestdeutschland nach 25 jähriger hochverdienstlicher Arbeit noch nicht den für eine reiche Ausstattung notwendigen Abonnentenstand gewinnen konnte. Jetzt, wo die Zeitschrift sich anschickt, die Führung zu einer echten und gediegenen Zeitkunst zu übernehmen, ist jedenfalls der Augenblick gegeben, der ihr zahlreiche neue Abonnenten zuführen sollte. Während die, übrigens auch sehr empfehlenswerte, Münchener „Christliche Kunst" der profanen Kunst einen weiteren Raum gewährt, hat die „Zeitschrift für christliche Kunst" fast ausschließlich die kirchliche Kunst im Auge und darf deshalb auch in erster Linie auf Unterstützung durch den Klerus rechnen. Ganz unverständlich erscheint es, daß so wenig von der in mehreren Diözesen ergangenen behördlichen Verfügung Gebrauch gemacht wird, nach welcher der Abonnementsbetrag für die Zeitschrift auf die Kirchenkasse übernommen werden darf. So sind alle Pfarrer in der Lage, die Zeitschrift ohne jedes persönliche Opfer zu unterstützen. Würde diese Möglichkeit zur Wirklichkeit, so würde damit die Leistungsfähigkeit der Zeitschrift ganz wesentlich gefördert. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß die Jahrgänge der Zeitschrift sich als wertvoller Besitz jeder Pfarrbibliothek und als sicherer Ratgeber in schwierigen Fragen erweisen würden.

Absichtlich wurde davon abgesehen, den Artikel Dr. Wittes auszugsweise wiederzugeben. Man lese ihn selbst. Unterstrichen sei hier nur noch, was W. über das Verhältnis und das Verhalten des Priesters gegenüber dem Künstler und über die schwierige Lage des letzteren gegenüber der Konkurrenz des mit schablonenmäßiger, unkünstlerischer Massenerzeugung aufwartenden Fabrikantentums sagt. Dies gibt uns Veranlassung, endlich einmal vor aller Öffentlichkeit auf einen beklagenswerten Übelstand hinzuweisen, dessen Abstellung bisher durch Herantreten an die zunächst Beteiligten leider nicht zu erreichen war. Was hilft alle Aufklärung, die dem Klerus in Kursen und Zeitschriftartikeln erteilt wird, wenn katholische Blätter, welche in ganz besonderer Weise den Interessen des Klerus zu dienen vorgeben, fortfahren mit einer Geschäftspraxis, welche eine Schädigung des kirchlichen Kunsthandwerkes bedeutet und deshalb auch den wahren Interessen des Klerus direkt zuwider ist. Es handelt sich hier um die skrupellose Aufnahme von Anzeigen, durch welche der Klerus zum Kauf kirchlicher Kunstgegenstände angelockt wird durch die Vorspiegelung eines besonders vorteilhaften Angebotes. So veröffentlicht das Regensburger „Korrespondenz- und Offertenblatt für die gesamte Geistlichkeit Deutschlands" seit Jahren eine Anzeige, in der ein – nebenbei bemerkt protestantischer – Fabrikant, natürlich ohne Namensnennung, ein kirchliches Kunstobjekt, welches 900 ℳ wert sein soll, für 550 ℳ anbietet. Der Käufer wird in den Glauben versetzt, daß er 350 ℳ erspare. Ein ganz durchsichtiges Manöver, wenn man bedenkt, daß die Anzeige seit Jahren immer wieder erscheint, daß es sich also nicht um ein aus besonderen Umständen herabgesetztes einzelnes Objekt handelt. Daß aber der Klerus sich gleichwohl immer wieder durch dieses Manöver einfangen läßt, beweist

ebenfalls die fortdauernde Wiederholung der Anzeige. Der geriebene Geschäftsmann würde die teuren Reklamespesen sicher nicht aufwenden, wenn er mit seiner Anzeige nicht den gewünschten Erfolg hätte. In einer anderen in letzter Zeit mit geringfügigen Änderungen sich wiederholenden Anzeige wird, freilich ohne daß Ermäßigung des Preises angekündigt wird, immer nur ein einzelnes Stück als käuflich angezeigt. Durch letzteren Umstand wird der Eindruck eines besonders günstigen Gelegenheitskaufes erweckt, wobei in Wirklichkeit der Gegenstand so oft geliefert wird, als er verlangt wird. Daß er in einem einzigen Monat viermal verlangt und geliefert wurde, geht aus einem uns vorliegenden Schreiben des Aufgebers der Anzeige hervor. In beiden angezogenen Fällen erhält der Besteller Fabrikware, dem anständigen, handarbeitenden Kunsthandwerker aber werden durch dieses Verfahren unzählige Aufträge entzogen. Beklagenswert ist es, daß hier der Klerus aus Unkenntnis mithilft, den wahren Interessen der kirchlichen Kunst entgegenzuarbeiten. Was aber jenes Korrespondenzblatt betrifft, so liegt es auf der Hand, daß es Anzeigen solcher Art abweisen muß, wenn es ihm ernst ist mit seinem Interesse für den Klerus. Sollte es auch fernerhin, was wir nicht hoffen, fortfahren, seinen Vorteil den wahren Interessen des Klerus und der kirchlichen Kunst voranzustellen, so bliebe dem Klerus schließlich nichts anderes übrig, als durch konsequente Verweigerung der Annahme den Verlag zum Einlenken zu zwingen.



Der geistliche Redner und das Schriftstudium.

Von Professor Dr. J. Gspann, Stift St. Florian.

Im vorigen Jahre habe ich in dieser Zeitschrift über die Bedeutung des Studiums der heiligen Väter für den geistlichen Redner geschrieben. Eine liebenswürdige Zuschrift des bekannten Redners Dompredigers Dr. A. Donders gab mir Gewähr, daß der Arbeit freundliches Interesse entgegengebracht wurde. Das ist nun auch ein Grund, warum ich den I. Teil „Exegese" der genannten Abhandlung in etwa ergänzen möchte.

Das Interesse für Fragen der wissenschaftlichen und praktischen Homiletik beim katholischen Klerus dauert unvermindert an. Eine Frage steht heute besonders im Vordergrund: Predigt und Schriftstudium. Schon beim homiletischen Kurs in Wien wurde diesem Thema der meiste Raum gewährt,[1] der zweite homiletische Kongreß zu Ravensburg stand völlig im Banne dieser Frage.

Jesus Christus ist und bleibt unser Meister, dem wir als einem freilich unerreichbaren Ideal nachzustreben haben. Je mehr eine Predigt an Popu-

[1] Gatterer, Die hl. Schrift als Materialquelle der Predigt. – Stingeder, Die rhetorische Form der Predigt und die hl. Schrift. – Donders, Die hl. Schrift in den Predigten des Kirchenlehrers Gregor von Nazianz. – Dorfmann, Die hl. Schrift in der Predigt Leo des Großen. – Zahn, Das Schriftwort in der Predigt der Mystiker. – Swoboda, Rednerische Selbständigkeit und die hl. Schrift. – Somrek, Systematik der Themenauswahl mit Rücksicht auf die Benützung der hl. Schrift.

larität, edler, aber einfacher Sprache, kurzer, aber ungemein treffender Charakteristik (man denke an die Parabel vom Pharisäer und Zöllner) ... den Predigten Jesu gleicht, desto besser ist sie. Um das zu erlernen, muß man sich aber immer tiefer in den Geist der hl. Schrift versenken. Und um gut in das Wunderreich der hl. Schrift eingeführt zu werden, gibt es kein besseres Mittel als die Befolgung des Zurufes: „Laß dich von den heiligen Vätern führen!“ Damit soll der Wert neuerer Kommentare zu einzelnen Büchern der hl. Schrift, zu den Parabeln des Herrn, zur Bergpredigt ... durchaus nicht bestritten oder herabgewürdigt werden.

Über die Wichtigkeit einer guten Erklärung, eines trefflichen Kommentars zu den Schrifttexten und ihres Konnexes mit den Väterwerken will ich nur ein Beispiel bringen. Als Appendix hänge ich die wichtigsten exegetischen Werke der Väterzeit an.

Der Priester nimmt das Neue Testament zur Hand und schlägt es auf gut Glück auf; sein Auge liest die Stelle: „Wähnet nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz und die Propheten aufzulösen – nein! nicht um aufzulösen, sondern um zu vollenden, bin ich gekommen“ (Mt. 5, 17).

Wer könnte hier so ohne weiteres die Tragweite dieser Worte ergründen? Es ist der Fundamentalvers der Bergpredigt, diesem Miniatur-Spiegelbild des Gesamtevangeliums. Man kann ja auch einen „landläufigen“ Kommentar des Matthäusevangeliums oder der Bergpredigt im besonderen mit großem Nutzen gebrauchen. Der Kommentator macht auf die Parallelstellen bei den anderen Synoptikern aufmerksam;[1] daraus erfährt der Lesende vorerst, daß Jesus die Bergpredigt vor einer sehr großen Zuhörermenge gehalten hat. Der Zusammenhang des Verses mit dem Vorausgehenden zeigt ihm, daß Jesus kurz zuvor seine Apostel sich ausgewählt hat und mit der unvergleichlich schönen Bergpredigt dieselben in ihr erhabenes, an Würden und Bürden reiches Amt einführt. Also eine Primizpredigt der inkarnierten Weisheit? Jawohl! Und darum die schönste und gehaltreichste, die je gehalten wird.

Nun muß der Kommentator im großen eine Ideenbrücke bauen vom Neuen in das Alte Testament.

Ist Jesus wirklich der heiß ersehnte Messias? Wird er das Reich Davids wieder aufrichten? Das verhaßte Römerjoch abschütteln? Was wird mit dem Gesetz des Moses geschehen? Die Überlieferungen der Propheten – wird der Wunderrabbi sie antasten? ... – – –

Solche bangen und zukunftsfrohen Fragen lagen damals auf aller Lippen, las man aus aller Augen.

Auf dem Berg der Seligkeiten gibt Jesus Antwort, klare, feste, sichere Antwort. Das N. T. soll das A. T. nicht aufheben oder zerstören, sondern vervollkommnen.

Jesus lehrt, daß er gekommen sei, das Gesetz zu erfüllen und zeigt an einer Reihe von illustrierenden, mitten aus dem Leben gegriffenen Beispielen, daß das Gesetz des Messiasreiches das mosaische durchaus nicht aufhebe, sondern

[1] Tholuck,* A., Philologisch-theologische Auslegung der Bergpredigt Christi. – Trench,* R. C., Die Erklärung der Bergpredigt (Deutsch von E. Roller). – Weiß, H., Die Bergpredigt Christi in ihrem organischen Zusammenhang. – Riesterer N., Die Bergpredigt (Theologisch-praktische Quartalschrift 1896–1898). – Die mit * bezeichneten Werke sind von nichtkatholischen Autoren verfaßt.

es erfülle, in der vollendetsten Weise voll mache; das messianische Gesetz gebe sich nicht zufrieden mit einer bloß äußerlichen Vollziehung der gebotenen Handlung, es beschränke sich nicht auf die äußere sichtbare gebotene oder verbotene Tat, sondern es umschließe auch die innersten Begierden und Regungen, die verborgensten Wünsche und die geheimsten Gedanken.[1]

Die πλήρωσις des A. T. – das ist die Bergpredigt. – –

Wie ganz anders stehen nach dieser Aufklärung die lapidaren Worte Mt. 5, 17 vor dem geistigen Auge des Priesters! Jetzt kennt er ihre ungeheuere Tragweite, den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und den innigen Konnex mit dem Nachfolgenden. Wie ganz anders wird er sie aussprechen! Sie geben ihm weitere, wertvolle Gedanken, in exegetischer, homiletischer und aszetischer Hinsicht ist sein Wissen gewachsen! – – Ist das nicht eine kostbare Frucht, ein reicher Lohn für das bißchen Studium?

Er fängt an, sich für die Bergpredigt zu interessieren. Und nun heißt es: Zurück zu den Vätern! Lies St. Augustinus' Sermo in monte!

Das ist ein Beispiel aus Tausenden!

Ich garantiere jedem, der in dieser Weise, an der Hand der heiligen Väter, dieser gründlichen und allseitigen Exegeten, in den Wunderbau der Schrift eintritt, um ehrlich zu studieren ad usum homileticum, daß er mit der Zeit großes Gefallen daran finden wird. Der Nutzen für die homiletische Durchbildung des Priesters wäre ein sehr großer!

* * *

Die wichtigsten exegetischen Werke der Väterzeit.[2]

Hieronymus, Sophronius, hl.: Liber hebraicarum quaestionum in Genesin (Bemerkungen zu schwierigen Stellen der Genesis). – Ungefähr 80 Homilien des Origenes[3] übersetzte H. ins Lateinische. Kommentare zum Ekklesiastes[e], zu allen Propheten[f] (Jeremias nur halb), zu den Briefen des hl. Paulus an die Galater[g], Epheser[g], an Titus[g] und Philemon[g]. Die literale Erklärung herrscht vor.

Augustinus, Aurelius, hl.: Das Einleitungswerk De doctrinâ christianâ[h].

Erklärungen zum A. T.: De genesi ad litteram liber imperfectus[i]. De genesi ad litteram[k] (12 B. 401–415); diese Erklärung hat vor der gerade genannten Schrift über den nämlichen Gegenstand bei weitem den Vorzug. Locutionum et quaestionum in Heptateuchum libri 7[l] (die fünf Bücher Mosis, Josue und Richter, verfaßt um 419). In diesen sieben Büchern werden besonders dunkle und schwierige Stellen erklärt. Enarrationes in psalmos[m] [4] (die meisten davon sind sermones ad populum).

Erklärungen zum N. T.: De consensu evangelistarum[n] (4 B., um 400), eine von der Exegese hochgeschätzte Arbeit. Quae-

[1] Vgl. dazu meine Abhandlung „Die Bergpredigt und die Unauflöslichkeit der Ehe" im Mainzer „Katholik" 1906, H. 9, S. 302 ff.

[2] Mit Benutzung der Patrologien von Bardenhever, Rauschen und Schneid.

[3] Im einzelnen: 14 über Jeremias[a] und 14 über Ezechiel[a], 2 über das Hohelied[b], 39 über Lukas[c], 9 über Isaias[d].

[4] Überaus schöne, geistreiche und gehaltvolle Homilie über alle Psalmen.

stiones evangelicae[o] (2 B., um 400). (Exegese von Lukas- und Matthäustexten.) De sermone Domini in monte secundum Matthaeum[p] (2 B., um 393). Tractatus 124 in Ioannem[q], 10 Homilien in primam epistolam s. Ioannes[r] (um 416). Expositio quarundam propositionum ad Rom.[s] (84 im ganzen, i. J. 394). Expositio inchoata epistulae ad Rom., Expositio epist. ad Gal.[t] (394).

Ambrosius, hl.: Hexaëmeron[u] (6 Bücher), fast durchweg nach Basilius und einiges aus Origenes. Enarrationes in psalmos Dividis[v] 1, 35—40, 43, 45, 47, 48, 61. Expositio in psalmum 118[w] (22 Vorträge, sehr gut). Expositio Evangelii secundum Lucam[x][1] (10 Bücher).

Unter den zahlreichen paränetisch-exegetischen Abhandlungen seien genannt: De bono mortis[y] (vortreffliche Beweisführung für die Unsterblichkeit der Seele) und De interpellatione Iob et David[z] (Erörterung der Klagen Jobs und Davids über das Glück d. Gottlosen und das Unglück d. Frommen).

Gregorius, hl. Magnus: 22 Homiliae in Ezechielem und 40 Homiliae in Evangelia. Sermo de immortalitate. Durchwegs sehr gut, wenn auch nicht von gleichem Wert.

Basilius, hl. Magnus: Homiliae 9 in hexaëmeron[α]. Eine Erklärung der sechs Schöpfungstage, die schon zur Zeit des Heiligen großes Aufsehen machte. Prachtvolle Schilderungen der Macht, Weisheit und Güte Gottes.

Homiliae 13 in psalmos[β]; 13 verschiedene Psalmen werden hier nach dem Literalsinn, nach dem moralischen und allegorischen Sinn erklärt.

Commentarius in Isaiam[γ] (c. 1—16). Unvollständig, stilistisch weniger geglättet.

Gregor, der hl. von Nyssa: Explicatio apologetica in hexaemeron[δ].

De hominis opificio[ε]: Erschaffenheit und Gottesebenbildlichkeit d. Menschen.

In psalmorum inscriptionem libri 2[ζ]: Über Zweck, Ordnung und Einteilung der Psalmen.

Accurata expositio in Salomonis Ecclesiasten[η]: 8 Homilien.

Homiliae 15 in cantica canticorum[θ]: Innige Vereinigung unserer Seele mit Gott.

Homiliae 5 de oratione[ι]: Erklärung des Vaterunsers.

Gregor, der hl. von Nazianz: „Doctor maximus in exponendis scripturis" (St. Hieronymus). Exegetische Homilie in unserem Sinne nur orat. 37 super Matth. 19, 1—12. Doch sind seine zahlreichen Predigten „von reichen Goldfäden der hl. Schrift durchzogen"[κ].

[1] Diese Erklärung des Lukasevangeliums ist das umfangreichste Werk des hl. Ambrosius, entstanden um das Jahr 388.

Chrysostomus, hl.: Der hl. Johannes Chrysostomus ist der Fürst der christlich-kirchlichen Beredsamkeit. Alle großen Redner haben sich an ihm gebildet.

Der Plan seiner Erklärungen der hl. Schrift, die sich auf fast alle Bücher des A. T. und N. T. erstrecken und zumeist die Form von Homilien haben, ist: im I. Teil Erklärung des Wortsinnes und Kontextes; im II. Teil moral-aszetische Exhorhation.

A. T. Homiliae 67[λ] und sermones 9 in Genesim[μ].
Expositiones in psalmos 3–12; 41–49; 108–150[ν].
Sermones 5 de Anna[ξ].
Homiliae 3 de Davide et Saulo[ο].
Interpretatio in Isaiam prophetam[π] (1–8; 10), wunderschön!
Homiliae 6 in illud: Vidi Dominum[ρ] Is. 6, 1.
Homiliae 2 de prophetiarum obscuritate[σ].

N. T. Homiliae 90 in Matthaeum[τ], sehr berühmt.
Homiliae 88 in Ioannem[υ], manchmal polem. Charakter.
Homiliae 55 in Acta apostolorum[φ].
Homiliae 246 in epistolas S. Pauli apostoli[χ].

Die Homilien zum Römerbrief sind äußerst schätzenswert und musterhaft für alle Zeiten.

Unter den Großen der Exegese wären noch zu nennen die beiden Cyrillus, Athanasius, Eusebius von Cäsarea usw. Es genügt aber für unseren Zweck, nur auf die wichtigsten exegetischen Schriften der Väterperiode hinzuweisen und aufmerksam zu machen.

Ansonsten gilt das Losungswort: Ad fontes!

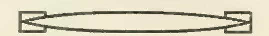
Zur Erleichterung im Auffinden dieser wichtigsten exegetischen Werke der Väterperiode gebe ich den Fundort nach der gebräuchlichsten Ausgabe (von Migne) an.

a: XXV, 583–786; b: XXIII, 1117–1144; c: XXVI, 219–306; d: XXIV, 901–936; e: XXIII, 1009–1116; f: In XXIV–XXV; g: XXX, 645–902; h: XXXIV, 15–122; i: XXXIV, 219–246; k: XXXIV, 245–486; l: XXXIV, 485–824; m: XXXVI–XXXVII; n: XXXIV, 1041–1230; o: XXXV, 1321–1346; p: XXXIV, 1229–1308; q: XXXV, 1379–1976; r: XXXV, 1977–2062; s: XXXV, 2063–2088; t: XXXV, 2087–2106; u: XIV, 123–174; v: XIV, 921–1180; w: XV, 1197–1526; x: XV, 1527–1850; y: XIV, 539–586; z: XIV, 797–850.

Sämtliche Werke des hl. Gregor des Großen nehmen in Migne PP. lat. die Bände LXXV–LXXIX ein. Von den angegebenen exeg. Werken verbreiten sich 12 Homilien zu Ezechiel (1. Buch) über Ezech. 1–4 und die nächsten 10 (2. Buch) über Ezech. 40. Die Sprache dieser Predigten ist einfach, aber kraftvoll, der Ton väterlich-herzlich. – Die 40 Homiliae in evangelia sind höchstwahrscheinlich ein Zyklus von Predigten über das Kirchenjahr 590/591. – Sermo de immortalitate eine Bußpredigt zur Zeit der großen Pest im Jahre 590. –

α: XXIX, 3–208; β: XXIX–XXX; γ: XXX; δ: XLIV, 61–124; ε: XLIV, 125–256; ζ: XLIV, 432–608; η: XLIV, 616–753; ϑ: XLIV, 756–1120; ι: XLIV, 1120–1193; ϰ: Sämtliche 45 Reden

dieses Meisters der Rhetorik PP. gr. XXXV – XXXVI; λ: LX – LIV; μ: LIV, 581 – 630; ν: LV; ξ: LIV, 631 – 676; ο: LIV, 675 – 708; π: LVI, 11 – 94; ρ: LVI, 97 – 142; σ: LVI, 163 – 192; τ: LVII – LVIII; υ: LIX;[1] φ: LX; χ: In LX, LXI und LXII.[2]



Zur Herkunft der Anaphora der Chrysostomusliturgie.

A. Baumstark glaubte neuerdings[3] dagegen Widerspruch erheben zu müssen, daß ich seinen Aufsatz: „Die Chrysostomusliturgie und die syrische Liturgie des Nestorios" in *Χρυσοστομικά* 1908 ein wüstes Chaos von Hypothesen nannte. In seiner Entgegnung wagt er nur mehr einen geringen Teil seiner früheren Aufstellungen, welche dogmatische Redaktionen,[4] Kürzungen, Umstellungen innerhalb der Anaphora annahmen, beizubehalten; er will nur noch die Entstehung der Präfation der Chrysostomusliturgie aus einer vielleicht einmal existierenden, von ihm aber als zweifellos angenommenen griechischen Präfation des Nestorios, die in der syrischen Nestoriosliturgie in Übersetzung ev. Erweiterung, Überarbeitung[5] vorliege, beweisen. Dabei aber enthalte die letztere deutlich Partien, die syrische Originale seien, also nicht aus dem Griechischen übersetzt, sondern „der nestorianischen Normalliturgie der heil. Apostel Mar und Addai" entnommen. Auch diese Stücke müssen ausgeschieden werden, um der griechischen Nestoriosanaphora nahezukommen.

Ich will den Leser mit weiterer Aufzählung all der Manipulationen verschonen, die nach Baumstark nötig sind, um eine etwaige griechische Nestorios-

[1] Die Perikope über die Ehebrecherin Joh. 7, 53 – 8, 11 ist übergangen.

[2] Die 246 Homilien des hl. Johannes Chrysostomus zu den Briefen des hl. Paulus verteilen sich folgendermaßen:

32 homiliae in ep. ad Rom. (LX).
44 (30) „ „ duas ep. ad Corinthios (LXI).
3 homiliae de matrimonio (1. Cor. 7, 1) (LI, 207 – 242).
3 „ in 2. Cor. 4, 13 (LI, 271 – 302).

24	„ „ ep. ad Ephes.	LXII.
15	„ „ „ „ Phil.	
12	„ „ „ „ Col.	
11	„ „ „ „ 1. Thess.	
5	„ „ „ „ 2. Thess.	
18	„ „ „ „ 1. Tim.	
10	„ „ „ „ 2. Tim.	
6	„ „ „ „ Tit.	
3	„ „ „ „ Philem.	

34 hom. in ep. ad Hebr. LXIII.
Commentarius ad ep. ad Pal. LXII.
(Ursprünglich aus homiliae bestehend.)

[3] Theologie und Glaube, Jahrg. 1913, 299 – 313.

[4] Vgl. S. 301, wo er selbst das Gekünstelte seines Versuches zugibt.

[5] S. 313. All die syrischen Zeugnisse über Übersetzungen syrischer Liturgien aus dem Griechischen, jenes des Katholikos Johanan, des Ebed Jesu, nebst dem Auftreten der syr. Nestoriosliturgie geben doch kein Recht zu sagen (S. 311 f.), die Chrysostomusanaphora sei jene gesuchte Größe, mit der Nestorios angeblich in Verbindung zu bringen sei. Die Präfationen der oriental. Liturgien sind überhaupt alle enge verwandt, s. meine Untersuchung „Ägypt. Abendmahlslit." 1912, 157 ff. und im Katholik 1912, I 337 – 342.

anaphora des 5. Jahrh. zurechtzulegen, die mit der Präfation der Chrysostomusliturgie in etwa harmoniert. Ich bedauere nur, daß B. durch späte nestorianische unkontrollierbare Nachrichten irregeleitet den Versuch machte, ihnen eine tatsächliche Unterlage durch Vergewaltigung der liturgischen Texte selbst bieten zu wollen. Diesen Ausführungen dasjenige Urteil entgegensetzen zu sollen, welches sie unmittelbar nahelegten, glaubte ich um so mehr Verpflichtung zu haben, als B. in dem Heft 35 der Kleinen Texte von H. Lietzmann seine Rekonstruktion des griechischen Originals der Nestoriosliturgie zu vulgarisieren begann. B. hat dadurch für die Liturgieforschung eine Verwirrung angerichtet, der m. E. alsbald entgegengetreten werden mußte. Die Chrysostomusliturgie, deren Anaphora, setzt eine Entwicklung voraus, die sich Schritt für Schritt ohne Lücken und ohne das Mittelglied einer nicht vorhandenen griechischen Nestoriosliturgie aus griechischen Originalquellen verfolgen läßt.

Es freut mich übrigens, daß B. einer Reihe anderer Aufstellungen, wodurch er bisher von mir abwich, zustimmt (z. B. über die Ungeschichtlichkeit einzelner Nachrichten des Traktates des Ps.-Proklus) und bereits einen Teil seiner Hypothesen über die Anaphora der Chrysostomusliturgie fallen läßt (S. 301, 312).

B. glaubt aber gegen mich noch persönlich vorgehen zu sollen; er setzt meiner Behauptung, daß er ein „Trugbild" einer griechischen Anaphora (aus der syrischen Nestoriosliturgie) geschaffen habe, die seinige entgegen, daß ich aus der ägyptischen Kirchenordnung zwei verschiedene Rekonstruktionsversuche eines griechischen Originals des Dankgebets des 2.–3. Jahrhunderts als Trugbild[1] den Lesern meiner Untersuchungen „Ägyptische Abendmahlsliturgien 1912" vorsetze. B. scheint hier nicht genügend zu unterscheiden, daß es sich in diesem Falle um einen gegebenen Text handelt, der in lateinischer Übersetzung und ägyptischen Sprachen vorliegt und zweifellos auf ein griechisches Original zurückgeht. Der Text braucht also nicht erst wie seine griechische Nestoriosanaphora aus Mittelgliedern rekonstruiert zu werden, sondern ist eine gegebene Größe. Um zu zeigen, daß sie bereits im 3. Jahrhundert in origineller griechischer Sprache im Gebrauch war, stellte ich wörtliche oder sich sehr enge berührende Zitate aus den Schriftstellern der ersten zwei Jahrhunderte, besonders von Klemens von Alexandria zusammen (I. Rekonstruktionsversuch) und dann aus Schriften des Hippolyt von Rom (II. Rekonstruktionsversuch). Da sich beide (I. II. Rek.) Zeugenreihen fast wörtlich decken, glaubte ich den Schluß wagen zu dürfen, daß diese Präfation sowohl in Alexandreia wie in Rom bekannt war. Wie wenig ich dabei selbst rekonstruierte, erhellt daraus, daß der französische Liturgieforscher Cagin ganz unabhängig von mir und gleichzeitig fast denselben griechischen Urtext feststellte, der sich nur in ganz untergeordneten stilistischen Einzelheiten von dem meinigen unterscheidet. Ich verüble es B. nicht, daß er als Nichttheologe mit solchen Quellenfragen sich nicht auseinandersetzt, wohl aber, daß er mit großer Kühnheit solcherlei Rekonstruktionsversuche mit den von ihm an der Chrysostomusliturgie geübten auf dieselbe Stufe stellt.

[1] Theol. u. Glaube 1913, S. 302, A. 1.

München. Theodor Schermann.

Von der Redaktion zu einer kurzen, objektiven Gegenäußerung auf die vorstehenden Bemerkungen meines verehrten Opponenten, Herrn Professor Th. Schermann, eingeladen, habe ich folgendes zu sagen:

1. Sch. hat den von mir erbetenen eingehenden Gegenbeweis gegen meine Anschauungen über das Verhältnis der griechischen Chrysostomos- und der syrischen Nestoriosliturgie zueinander bezw. über den Zusammenhang der letzteren mit dem Häresiarchen des 5. Jahrh. nicht erbracht, ja nicht einmal zu erbringen versucht. Er fährt fort die äußeren syrischen Zeugnisse zu diskreditieren, ohne für ihre angebliche Unglaubwürdigkeit Gründe anzugeben, und gleitet über die neuerdings von mir höchst präzis herausgestellten engen textlichen Zusammenhänge zwischen den beiden Formularen (und der byzantinischen Basileiosliturgie) mit den Worten hinweg: „Die Präfationen der oriental. Liturgien sind überhaupt alle enge verwandt." Ich werde aber keinen Widerspruch zu fürchten haben, wenn ich konstatiere, daß eine so enge Verwandtschaft, wie sie zwischen den verglichenen Teilen von N, C und B besteht, in der gesamten Welt orientalischer Liturgieformulare nirgends wieder vorkommt, wo nicht ein direktes Abhängigkeitsverhältnis zwischen den betreffenden Texten besteht.

2. Dagegen, Sch. irgendein wesentliches Zugeständnis gemacht, grundsätzlich einen Teil meiner früheren Position geräumt zu haben, muß ich mich aufs entschiedenste verwahren. Ich beschränke insbesondere die Behauptung, daß uns in N eine wortgetreue Übersetzung einer früheren Entwicklungsstufe der betreffenden Partie von C vorliegt, nicht auf die – doch in aller Welt mit dem Trishagion abschließende – „Präfation", sondern dehne sie nach wie vor bis zum Seitenstück des abendländisch-römischen: Unde et memores einschließlich aus. Ich gebe keineswegs jetzt erst zu, daß die syrische Nestoriosliturgie auch „Partien" „enthalte", „die syrische Originale seien, also nicht aus dem Griechischen übersetzt". Vielmehr hatte ich schon *ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ* S. 783 wörtlich gesagt: sie enthalte „eine Mehrzahl von Gebetstexten, die weit davon entfernt, sich mit der Chrysostomosliturgie oder irgendwelchem griechischen Liturgieformular näher zu berühren, unverkennbar syrische Originale sind". Auch „über die Unechtheit des Traktats des Ps.-Proklus" habe ich niemals eine „Aufstellung" vertreten, die ich nunmehr zugunsten derjenigen Sch.s preisgegeben hätte, sondern bereits in meinem Büchlein über „Die Messe im Morgenland", Kempten-München 1906, S. 59 mich wiederum wörtlich dahin ausgesprochen, daß „ein den Namen des hl. Proklos, Bischofs von Konstantinopel im fünften Jahrhundert, tragendes Bruchstück, einer nicht näher bestimmbaren Zeit entstammend, keinerlei selbständigen Wert besitzt". Ich habe lediglich, wie schon im Jahre 1908, nur mit Rücksicht auf die von Sch. über meine wahre Meinung gebreitete Unklarheit noch etwas entschiedener, als damals, eine scharfe Scheidung zwischen dem durchgeführt, was ich für gesicherte Erkenntnis, und was ich selbst für Hypothesen halte. Daß ich aber jene Hypothesen als solche auch heute „nicht preisgebe", habe ich S. 313 ausdrücklich betont. Ich rechne ferner nunmehr mit der Möglichkeit, ja mit der Wahrscheinlichkeit, daß von der Epiklese einschließlich an die hier auf syrischem Boden vorgenommenen redaktionellen Eingriffe den in N zugrunde liegenden ursprünglich griechischen Kern stärker beschädigt haben, als ich früher annahm. Was mich hierzu veranlaßt, ist aber nicht der Widerspruch Sch.s, sondern die im Laufe der Jahre selbständig

gewonnene Überzeugung über die Vorgeschichte der hier schon auf ihrer endgültigen Entwicklungsstufe uns entgegentretenden, eine Wandlungsbitte enthaltenden Geistesepiklese, die ich soeben in einer Studie über „Le liturgie orientali e le preghiere 'Supra quae' e 'Supplices' del canone romano", Grottaferrata 1915 (Nuova edizione con aggiunte aus der Zeitschrift „Roma e l'Oriente") niedergelegt habe.

3. Die zwei Versuche Sch.s, einen griechischen Urtext des eucharistischen Dankgebets der sog. Ägypt. Kirchenordnung zu rekonstruieren, habe ich durch meine Bemerkung S. 302 Anm. 1 schlechterdings nicht als unzulässig hinstellen wollen. Ich wollte nur betonen und betone hiermit aufs neue, daß, was dort ihm recht ist, mir in Lietzmanns „Kleinen Texten" billig war. Ein nicht minder gutes Hilfsmittel, als es ihm durch Klemens von Alexandreia und Hippolytos geboten war, bot sich mir an dem griechischen Wortlaut von C und B, sowie der in N verflochtenen Bibelzitate bezw. an dem sonstigen Wortschatz griechischer Liturgien. Daß aber überhaupt den in Betracht kommenden Stücken von N ein griechisches Original zugrunde liege, ist für jeden in griechisch-syrischer Übersetzungsliteratur Heimischen ebenso gewiß, als daß ein solches der lateinischen und den orientalischen Versionen der Ägypt. Kirchenordnung zugrundeliegt, und es wird, was dort nicht einmal der Fall ist, auch noch ausdrücklich bezeugt.

Ich schließe mit der Feststellung: meine Auffassung von der Urgeschichte der Chrysostomosliturgie hat Widerspruch gefunden, was vielleicht auch manchen Aufstellungen Sch.s auf liturgiegeschichtlichem Gebiete nicht erspart bleibt, aber keine Widerlegung.

Achern (Baden). Dr. A. Baumstark.





Zu „Ist auch Saul unter den Propheten"?

(S. diese Zeitschr. 1912, 734 ff.)

Von Prof. J. Göttsberger in München.

Schulz lehnt meinen Erklärungsversuch (diese Zeitschr. 1912, 368 ff.) ab und tritt für die herrschende Auffassung ein, daß 1. Sm. 10, 1—16 mit Ausnahme von V. 8 einheitlich sei. Bei jeder Deutung wird in dem nicht leichten ersten Teil von 1. Sm. etwas zu fragen oder zu bezweifeln bleiben. Wenn ich aber die günstigen und ungünstigen Momente der Schulzschen und meiner Ansicht sorgfältig abwäge, kann ich nicht finden, daß sich die Wagschale zugunsten der ersteren neigt. Meine Gründe sind folgende:

1. S. zieht 1. Sm. 10, 8 zu K. 13. Da wird sich doch sofort jeder fragen, ob nicht noch mehr nach K. 13 gravitiert. S. hält die Momente, die ich diese Zeitschr. 1912, S. 370 f. dazu angeführt habe, für nicht der Beachtung wert. Mir scheinen sie auch jetzt noch entscheidend zu sein.

2. Diejenige Erklärung ist vorzuziehen, welche am Text nichts ändern muß. S. ändert 10, 1. 7. 13 zugunsten seiner Theorie. Die LXX, welche 10, 1. 13 angerufen werden kann, hat dann keinen Wert, wenn ihre Lesart eine sonst unverständliche Härte oder Auffälligkeit beseitigt. Dieser Grundsatz wirkt entschieden für Beibehaltung des massoretischen Textes. Daß S. und ich verschiedenen textkritischen Grundsätzen huldigen, ist letzten Endes die Ursache, wenn wir zu abweichenden Ergebnissen kommen. So streicht S. in 9, 27 das וַיַּעֲבֹר, das ich trotz LXX und Pš. nicht missen möchte, weil es für den hebräischen Stil charakteristisch ist und, wenn es nicht von Anfang bestand, nicht leicht hineingeraten konnte.

3. Bekannte Mittel der Harmonistik sind Ergänzung dessen, was nicht gesagt ist, und Überbrückung von Verschiedenheiten. S. führt eine Fülle von Gedanken an, die den Hinweis auf den Philistervogt in 10, 5 begründen soll. Manches könnte der Schriftsteller wirklich gedacht haben. Warum finden wir aber von alledem keine Spur auch nur angedeutet? Wenn ich nun nicht bloß V. 8, sondern schon V. 5 nach K. 13 verlege, ist der Hinweis sofort verständlich. S. konstruiert einen Zweck für Zeichen nach erfolgter Königswahl. Wie wenig der Zusammenhang auf ein Zeichen führt, sieht man daran, daß S. an verschiedenen Stellen verschiedene Zweckbestimmungen in die Feder fließen (S. 736 unten und S. 737[2]). Freilich kann man schließlich dem Zusammenhang ein „Zeichen" abquälen. Aber wenn im Textbestand ein Anhaltspunkt für ein „Zeichen" fehlt, ist man doch der Schwierigkeit überhoben. Was S. vorbringt, um das eine Zeichen (10, 1 LXX) mit den Zeichen, allen Zeichen (V. 7 u. V. 9) auszugleichen, ist nicht wesentlich verschieden von der Art, wie die Gegner der Quellen=

scheidung Anzeichen der Verdoppelung und literarische Verschiedenheit beseitigen. Es mag angehen, daß man dieselbe Ereignisfolge, je nachdem man sie ansieht, als ein Zeichen oder als mehrere Zeichen faßt. Auffällig ist nur, daß ein und derselbe Schriftsteller in einem Stücke so gewechselt haben soll. Das unterstützt die Annahme, daß die LXX-Ergänzung in 10, 1 nicht durchweg ursprünglich ist. Einen ausgleichenden Zug scheint mir S. unbewußt einzufügen, wenn er Saul die Propheten vor den Toren der Stadt treffen läßt; das würde als nächsten Schritt der Erzählung nahelegen, daß Saul in die Stadt Gibea (so S. zu V. 13) eintritt. Dagegen ließe der wirklich angegebene Umstand, daß die Propheten von der Bamah herabziehen, auf eine weitere Angabe rechnen, daß Saul auf der Bamah angekommen ist (so tatsächlich V. 13).

4. S. hat manchen meiner Einzelaufstellungen seine Bedenken entgegengestellt. Der bedeutsamste Einwand stützt sich darauf, daß 9, 20 schon mitgeteilt ist, die Eselinnen seien gefunden; dann könne 10, 2 nicht eine Antwort Samuels auf Sauls Frage nach den Eselinnen sein. Nach meiner Ansicht ist 10, 2 kein Zeichen und kann keines sein; dann muß es die eben erwähnte Mitteilung sein trotz 9, 20. 10, 2 hat nach 9, 20 noch einen Sinn. 9, 20 ist ganz unbestimmt und beruhigt die Fragenden nur, sofern sie an den Seher glauben. 10, 2 — diese Zeitschr. 1912, S. 369, Z. 22 f. ist „gefunden" statt „zu finden" zu verbessern — stellt ihnen diejenige Vergewisserung in Aussicht, die allein befriedigen kann, die Versicherung der väterlichen Abgesandten. Das Gotteswort in 10, 1 ist von mir nicht geleugnet worden. Insoweit sind einige Bemerkungen S. 737 nicht gegen mich zutreffend. S. frägt (S. 737[1]), welchen Zweck die Ankündigung der zweiten Begegnung habe (V. 3). Das ist, soweit möglich — die Zuteilung zum Vorhergehenden oder Folgenden ist nicht sicher festzustellen —, a. a. O. S. 371 doch wohl von meinem Standpunkte aus hinreichend klargestellt. Daß vor dem Ausdruck „diese Zeichen", „alle diese Zeichen" einige wenige, dazu noch in ein Ereignis zusammenfaßbare Begebnisse angeführt werden, ist keine Schwierigkeit; denn mit 10, 5 setzt die Erzählung fragmentarisch ein, und außerdem wage ich nur vermutungsweise und unter Vorbehalt V. 3 f. zur Eselinnenepisode zu ziehen. „Was ist das (V. 13) für eine Bamah?" frägt S.; diejenige, von der die Propheten herabstiegen; wenn Saul ihnen begegnen soll, so muß er auf dem Wege zur Bamah sein. „Wie kommt Sauls Oheim auf die Bamah?" so frägt S. und übersieht im Eifer des Kampfes gegen meine „fühlbare Lücke", daß ich mich ebenso gefragt habe und dadurch, daß ich die Lücke zwischen V. 13 und 14 annehme, eine solche Frage ausschließe. Sauls Oheim wird in der Heimat des Saul gewesen sein. Wenn ich mit S. statt הַבָּמָה ein Gibea einsetze und ohne jeglichen Anhaltspunkt den Oheim daher dort wohnen lasse, ist eine Lücke nicht mehr fühlbar. Ich halte das nicht für angängig.

5. Das Verständnis des geflügelten Wortes 1. Sm. 10, 11 f. konnte S. nicht fördern. Auch das spricht dafür, daß es in 1. Sm. 10 ein Fremdkörper ist. Es gehört freilich zu den denkbaren Möglichkeiten, daß drei Worte gefallen sind bei Sauls prophetischer Begeisterung, daß das zweite davon zum geflügelten Worte geworden. Allein eine solche mechanische Verknüpfung gestaltet die lockere Verbindung nicht enger, und daß dabei die Bedeutung des geflügelten Wortes auch „gleichsam aus der Umgebung herauswächst", kann ich nicht finden. Soll sich „die Teilnahme für den von Jahwe Gesalbten" im geflügelten Worte aussprechen, so müßte der Darsteller vergessen haben, daß die Schöpfer des Wortes eine solche Teilnahme nicht haben konnten, da sie von der Königssalbung noch nichts wußten.

Wie anderwärts, so schien es mir auch bei 1. Sm. 10 ein Fehler zu sein, mit der Formel von den zwei Quellen alle auftauchenden Erscheinungen glatt lösen zu wollen. Die Hypothese, daß 1. Sm. 10, 11 f. einen glossenhaften Charakter an sich

trage, scheint mir noch den textlichen und inhaltlichen Eigentümlichkeiten am meisten gerecht zu werden, sowie die Schwierigkeiten verständlich zu machen, die das geflügelte Wort gerade hier der Erklärung entgegensetzt.

Zur Sakramentenlehre.

Von Dr. Bernhard Bartmann, Prof. der Theologie, Paderborn.

In der letzten Zeit sind zur katholischen Sakramentenlehre eine Reihe Schriften erschienen, die wir hier kurz streifen möchten. Wir beginnen mit dem an dieser Stelle schon zweimal auszüglich besprochenen 5. Bande des im Auftrage der Görresgesellschaft von Ehses herausgegebenen Concilium Tridentinum, der in seinem letzten Teil noch die tridentinische Sakramentslehre bis zum Anfange der Eucharistielehre enthält. Man begann mit der Fixierung der häretischen Irrtümer über die einzelnen Sakramente, eine Arbeit, die Seripando und besonders die beiden Jesuiten Salmeron und Laynez leisteten. Diese Irrtümer wurden dann wie früher vorerst von den „Theologen" erörtert. Über manche sekundäre Punkte, wie die Wirkungsweise der Sakramente, die Intention, das Alter einiger Sakramente u. a. herrschte unter den Vätern selbst keine Einigkeit; man wahrte diese aber, indem man genauere Feststellungen darüber umging. Verhältnismäßig rasch (15. Jan. bis 3. März 1547) kam man dazu, die Sessio septima abzuhalten, in der die Kanones über die allgemeine Sakramentenlehre und über Taufe und Firmung publiziert werden konnten. Hiermit fanden die Sitzungen in Trient vorläufig ihr Ende; denn am 11. März wurde wegen einer ausgebrochenen Seuche bereits die Verlegung nach Bologna beschlossen. Die letzten Sitzungen hatten sich mit der Eucharistie und den tief einschneidenden Irrtümern der Reformatoren beschäftigt. Es waren Irrtümer, die schon wesentlich von Berengar vorweggenommen worden waren. Die Impanation, das Verbleiben der natürlichen Substanzen, der rein geistige Genuß waren Gedanken, die schon in den frühmittelalterlichen Streitigkeiten auftauchten und verfochten wurden. Über diese handelt eine neuere französische Schrift:

Durand de Troarn et les origines de l'hérésies bérengarienne par Dr. Raoul Heurtevent (Paris, Rue de Rennes 117; G. Beauchesne & Cie. X u. 312 S.). Diese Abhandlung beschäftigt sich mit einem Manne, der zuerst gegen Berengar die traditionelle Eucharistielehre verteidigte. Und zwar, als Abt von Troarn, nicht mit den Mitteln der Spekulation, womit sie Berengar angriff, sondern mit denen der Schrift und Väterlehre. Sein Standpunkt ist mehr ein aszetischer, mystischer, als ein doktrinaler, dogmatischer. Der Verf. hat zuerst das historische Milieu gezeichnet. Es war eine Zeit der beginnenden Restauration, wo die Geister, tastend nach neuen Wegen, sich trennten, indem die einen sich mehr an die Vernunft, die anderen mehr an den Glauben hielten. So war auch der Berengarsche Streit mehr ein Streit der Richtungen, Methoden und Schulen (Domschulen: Berengar und Klosterschulen: Durand usw.), als der Personen. Im zweiten Teile wird die Häresie Berengars analysiert und kritisiert und ihr die Schrift Durands: De corpore et sanguine Domini gegenübergestellt. Wie die ganze Zeit eine solche des Werdens ist, so zeigen auch ihre eucharistischen Werke so viele deren auch damals geschrieben wurden, noch große Unklarheiten und Unvollkommenheiten. Erfreulich ist nur die Einheit des Glaubens an die reale Gegenwart; alles andere fließt noch. Hier hat erst die Scholastik feste Punkte gegeben. – Mit Berengar beschäftigt sich auch Paul Renaudin, Questions Théologiques et Canoniques (Paris 1913, Téqui; Fr. 2,–). Die Schrift enthält außer

anderem auch eine schlichte Abhandlung über Berengar. Verf. selbst beurteilt mit Recht seine Ausführungen als „petits travaux“.

Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends in ihrer Überlieferung dargestellt von Theodor Schermann (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums VI, 1/2. Paderborn, Schöningh; ℳ 8,40). „Eine Reihe von Funden, welche seit mehr als einem Jahrzehnt Quellen zur ägyptischen Abendmahlsliturgie zutage förderten, ließ den Wunsch reif werden, die Entwicklung orientalischer Liturgien an diesem einen Beispiele zu verfolgen.“ Dieser wissenschaftliche, fachmännisch tüchtige Beitrag zur Entwicklung der christlichen Meßopferfeier darf auf allgemeines theologisches Interesse rechnen. Die älteste Kenntnis der ägyptischen Abendmahlsliturgie knüpft sich an den Namen des Klemens von Alex., zu dessen Zeit sie zwar schon eine feste Gestalt besitzt, deren Entwicklung uns aber unbekannt ist. An ihn schließt sich Origenes. Ihre Nachrichten werden ergänzt durch den von Flinders Petri in einem oberägyptischen Kloster entdeckten Papyrus von Der-Balyzeh, der von Schermann mit R. Drews in den Anfang des 3. Jahrhunderts gesetzt wird, wenn auch die Handschrift selbst späteren Datums ist. Nennen wir nun noch die sog. ägyptische Kirchenordnung, deren äthiopische und koptische Bearbeitung seit 1900 durch eine aufgefundene altlateinische ergänzt wurde, und die von Hippolyt auf römischen Boden verpflanzt wurde, so haben wir die Quellen der ägypt. Liturgie vom 2.–4. Jahrh. genannt. Auf Grund dieser Quellen folgt eine längere Beschreibung der alten Abendmahlsliturgie: Lesung, Predigt, allg. Gebet, Friedenskuß, Gabendarbringung, Anaphora, Dankgebet, Epiklese und Einsetzungsbericht, Anamnese, Opfergebet und zweite Epiklese, Bitten zur Kommunion, Wirkung, Name und Elemente der Kommunion, Ritus der Kommunion der Gläubigen, Schluß der Liturgie. Die Entwicklung der ägyptischen Liturgie vom 4.–6. Jahrh. steht unter syrischem Einfluß. Zu nennen sind hier für die Zeit um 350 die von Serapion von Thmuis überlieferte Liturgie, die Liturgie nach dem „Auszug“ aus den Ap. Konstitutionen nichtgriechischer Überlieferung und den arabischen Kanones Hippolyts. Eine weitere Entwicklungsphase liegt in dem „Testamente unseres Herrn“ vor, das nach Bardenhewer um 475 anzusetzen ist. Nach diesen Quellen gibt Sch. wieder eine systematische Übersicht über die Meßfeier vom 4.–6. Jahrh. Darauf wird die Entwicklung an Hand der Quellen vom 6. Jahrh. an verfolgt. Als solche spätere Quellen sind anzusehen die griechische Markusliturgie, die als Hauptzeuge ägyptischer Entwicklung um diese Zeit einen Rivalen erhält an den von den Monophysiten auf den Namen eines Gregorius oder Basilius laufenden Liturgien, wovon es wieder koptische Übersetzungen gab, die teils ältere Bestandteile enthalten, teils jüngere Weiterbildungen sind. Zuletzt folgt noch ein interessantes Kapitel über Ursprung, Wortschatz und Entlehnung der christlichen Gebete und Hymnen aus dem Alten Testament (LXX), aus jüdisch-heidnischem Synkretismus, aus dem Neuen Testamente. Ein vierfaches Register schließt die wertvolle Arbeit ab.

Théorie de la Messe par J. C. Broussolle (Paris 1913, Téqui; 267 S.). Ein Buch über die Messe, das ein Religionslehrer für seine Schüler verfaßte. Die Anlage ist eigentümlich: zuerst wird eine sehr kurze Darlegung der dogmatischen Wahrheit gegeben, dann werden dazu Noten und Repetitionsfragen gefügt; an dritter Stelle folgen Lesungen aus der Geschichte und Erbauungsschriften; und dazu wird das Ganze fast jedesmal durch ein Bild aus alten Büchern, Bibeln, Missalen beleuchtet.

Jesu Opferhandlung in der Eucharistie. Noch ein Lösungsversuch zur Meßopferfrage von Dr. C. Pell in Passau (3. Aufl. Regensburg, Manz A.-G.; ℳ 1,50). Die erste Auflage wurde in dieser Zeitschrift 1911, S. 331 angezeigt und hervorgehoben, daß mit Recht die bisherigen O-Theorien kritisiert werden. Es ist und

bleibt ein unvollziehbarer Gedanke, von einer mystischen Schlachtung, Tötung zu reden. Verf. verlegt den Ton vom materiellen Leidenstode auf die Gesinnung und findet in dieser die „Formalursache, daß Jesu Gottesdienst am Kreuze wie in der Eucharistie die Eigenschaft eines Opfers hat". Das Opfer ist nicht so sehr eine Gabe, als eine Handlung, und bei dieser entscheidet die Gesinnnung. Freilich ist diese Gesinnung der Selbsthingabe an sich noch kein Opfer, sie muß sich in einer äußeren Form zum Ausdruck bringen; aber sie ist die Hauptsache. Dabei kann sie wechseln; insbesondere braucht sie nicht in einer „Schlachtung", „Zerstörung" u. dgl. zu bestehen. Auf das Meßopfer angewandt ist die eucharistische Feier ein Opfer, „sofern Christus hier gegenwärtig und genugtuend tätig ist aus den ganz gleichen Seelenakten gehorsamer und liebender Hingabe an Gott, die einst das Leiden und Sterben auf Golgatha zu einem Opfer gemacht haben und welche durch die eucharistischen Formen hier auch sichtbar als Hinordnung in Erscheinung treten" (36). In der von Pell eingeschlagenen Richtung werden die bisherigen M-O-Theorien sicher überwunden werden. Nur will es uns scheinen, als wenn Verf. seine Erörterung unnötig mit dem sog. „himmlischen Opfer" verknüpfe; er würde mit den positiven Anordnungen Christi allein schon zum Ziel kommen. – **Das Zeugnis des vierten Evangelisten für die Taufe, Eucharistie und Geistessendung** behandelt in neuer Art J. Belser (Freiburg, Herder; ℳ 4,–). Es sind die Resultate, welche er und sein Freund J. Bebber durch langjährige Forschung über „das johanneische Dreigestirn" gewonnen haben. Die Taufe läßt er schon Joh. 3, 22 vgl. 4, 2 als Sakrament des N. T spenden. Von der Eucharistie werden nach Joh. 3, 13–17; 4, 20–23; 6; 13, 1 nicht nur die reale Gegenwart, sondern auch der Opfercharakter und sogar die Einsetzung verteidigt. Die Geistesmitteilung (Firmung) findet er bezeugt: Joh. 1, 14, 17; 4, 10, 14; 7, 37–39; 14, 16, 26; 25, 26. Belser weiß selbst, daß er bisweilen eine „gewagte These" aufstellt, z. B. S. 134, wo er in Joh. 13, 1 die Einsetzung der Eucharistie sieht, S. 124 ff., wo aus Joh. 4, 20–24 ihr Opfercharakter erwiesen wird; hierhin gehört auch die neue Erklärung von Joh. 3, 13–17 als Worte des Evangelisten. Indessen enthält das Buch so viel Belehrendes und überraschende Lichtblicke in die mystischen Tiefen des pneumatischen Evangeliums, daß auch der es mit Interesse liest, der nicht stets zustimmen kann. Ein Anhang von Homilien über die Eucharistie nach Joh. zeigt die Brücke von der Schule zum Leben, von der Wissenschaft zur Anwendung.

Die Epiklesenfrage wird nach einer langen Pause neuestens wieder erörtert von Dr. J. Höller, **Die Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien** (Wien, Mayer u. Comp.; ℳ 2,50). Die Epiklese ist negativ ausgedrückt ohne „das geringste konsekratorische Moment" (S. 106); nach ihrer positiven Seite muß geschichtlich ihre Bedeutung festgestellt werden. Verf. kommt zu dem Resultate, daß die antekonsekratorische Epiklese (auch eine solche gab es) „die Wandlung erbitten" sollte, hingegen die postkonsekratorische ein Flehruf war, „daß wir durch die Gnade des hl. Geistes erleuchtet, das konsekrierte Brot und den konsekrierten Wein als den wahren Leib und das wahre Blut zu erkennen vermögen und so der Früchte des hl. Opfers und der hl. Kommunion teilhaftig werden können" (S. 133); letztere Epiklese habe wahrscheinlich gelautet: *ὅπως ἀποφήνῃ* oder *ἀναδείξῃ* das Brot als Leib Christi usw., woraus dann allmählich *ὅπως ποιήσῃ* geworden sei, wodurch zuletzt erstere Lesart ganz verdrängt sei. Aus dem anfänglichen Schweigen Roms hierüber dürfe nicht auf positive Gutheißung geschlossen werden.

Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im 4. Jahrhundert. Neue Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie von Dr. Frz. Wieland. Mit 33 Abbildungs-

skizzen (Leipzig, J. C. Hinrichs; ℳ 3,60). Die Schrift bildet zugleich den zweiten Teil von des Verf. „Mensa und Confessio". Sie zerfällt in drei Abschnitte: 1. Die Mensa des 4. Jahrhunderts (a. Der Opferbegriff, b. Der Altarbegriff, c. Die Gestalt des Altares). 2. Die Confessio des 4. Jahrhunderts in Verbindung mit dem Altar (a. Memorien und Gemeindekirchen, b. Die Altarconfessio, c. Die Idee des Altargrabes). Anhang: Das Ziborium. „Die vorliegende Schrift will es versuchen, die Entwicklung des christlichen Altares zum Heiligengrab, der Confessio, darzustellen ... Worauf es mir hauptsächlich ankam, war die kultus- und dogmengeschichtliche Seite meines Gegenstandes" (Vorw.). Diese Seite hat bekanntlich scharfen Widerspruch erfahren. Hätte Wieland diesen Opferbegriff, der doch nur sehr lose mit seinen Altarstudien zusammenhängt, ausgeschieden, dann verdiente diese Schrift wie die voraufgehende „Mensa und Confessio" die uneingeschränkte Empfehlung; denn sie beruhen auf gründlichen Forschungen und ausgebreiteter Kenntnis der literarischen und monumentalen Quellen. Um einiges hervorzuheben, so gab es schon im 4. Jahrh. eine Altarweihe, ob ein für allemal oder für jede Liturgie oder durch die Eucharistiefeier selbst, ist nicht auszumachen. Die älteste Form des Altars war der Mahltisch, dann der dreifüßige Tisch, auch der einfüßige Säulentisch; die Tische standen im Orient auf weithin sichtbaren Stufen. Die Platte war meist von Stein, bisweilen vergoldet. Sein Standort war die Mitte des Presbyteriums. Im Okzident herrschte der viereckige lange Tisch vor, der bisweilen von Silber und Gold eingerahmt war; die Platte war hier meist von Holz, nicht wie im Orient von Stein. Mit diesem Altartisch (mensa) verband sich nun im 4. Jahrh. allmählich das Märtyrergrab (confessio). Um 300 hatte man zweierlei Kirchen, Gemeindekirchen für den regelmäßigen Gottesdienst und Märtyrerkirchen für die Gedächtnistage der Märtyrer. Beide näherten sich im Laufe des 4. Jahrh. und schmolzen zusammen zu einer Einheit, indem man auch in den Gemeindekirchen künstlich eine Märtyrer-Memoria errichtete und in jeden Altar Reliquien der Heiligen rekondierte. Seit dem 6. Jahrh. wurde diese Sitte geläufig und schließlich präzeptiv. Für den weiteren reichen Inhalt müssen wir auf die Schrift selbst verweisen.

Taufe „im Namen Jesu" oder „im Namen Christi"? Von Prof. Dr. Gillmann (Kirchheim. 36 S.). Verf. stellt an der Hand der Scholastiker und Kanonisten fest, daß diese durchgängig von der Taufe im Namen Christi, nicht im Namen Jesu reden, wenn sie von der urchristlichen Taufform handeln. Sie halten diese Form für gültig, weil mit Christus nach Ambrosius[1] die ganze Trinität erwähnt sei: der Vater, von dem, der Sohn, der, der Hl. Geist, durch den gesalbt worden ist. Die Dogmatiker werden sich diese formelle Korrektur merken müssen. Indes scheint mir das theologische Problem noch nicht gelöst, weshalb man statt der Trinität einfach Christus setzen konnte; denn Christus ist nie trinitarische Bezeichnung gewesen; am wenigsten in der Schrift. Zudem redet die Schrift (Apg. 2, 38; 8, 12, 16; 10, 48; 19, 5), was Gillmann selbst bemerkt, nie von einer Taufe im Namen „Christi", sondern entweder „Jesu Christi" oder „Jesu". — Zur altchristlichen Bußlehre liefert Prof. Dr. Poschmann einen dankenswerten Beitrag, indem er **„Die Sündenvergebung bei Origenes"** behandelt (Braunsberg, H. Grimme; ℳ 1,20). Origenes wird bekanntlich als bedeutender Zeuge in der Bußlehre zitiert, ist aber keineswegs leicht zu verstehen. Klar

[1] Übrigens findet sich diese Ausdeutung des Namens Christi schon wörtlich so bei Irenäus: Adv. Haer. III. 18. 3: In Christi enim nomine subauditur qui unxit, et ipse qui unctus est, et ipsa unctio in qua unctus est. Et unxit quidem Pater, unctus est vero Filius, in Spiritu, qui est unctio. Vgl. noch III. 6. 1. und Augustins: amans, amatus, amor.

ist er in seinen Äußerungen über die **Praxis** der Buße. Nach ihm gab es damals im Orient ein Bußinstitut, das man auf Christus zurückführte und worin nach entsprechender Buße **alle** Sünden vergeben wurden. Eine Schwierigkeit macht allerdings die bekannte Stelle De oratione 28, 8—10, wonach die Kapitalsünden als unvergebbar erscheinen. Poschmann legt auch diese Stelle im Rahmen der Gesamtbußlehre des Origenes aus: Alle nach der Taufe begangenen Sünden werden nicht so sehr einfach **vergeben** (wie in der Taufe), sondern durch Buße **getilgt**, so daß jede priesterliche Vergebung, die eine ernstliche Buße nicht zur Voraussetzung hat, nichtig ist. Origenes eifert nun in der genannten Stelle gegen eine zu laxe Bußpraxis und bezeichnet von diesem Gesichtspunkte aus die Vergebung der Kapitalsünden als unmöglich. Ob diese milde Auslegung der schroffen Stelle gerecht wird? Es kommt noch hinzu, daß Origenes ebenda jedem normalen Christen, jedem *πνευματικός*, die Vergebungsgewalt zuerkennt. Rauschen meint, daß Origenes sich widerspreche, was Poschmann durchaus verneint. Doch gibt auch letzterer zu, daß die Bußlehre des Origenes wie der Väter überhaupt noch unausgeglichen sei, sofern die Absolution des Priesters neben der stark betonten Bußleistung nicht zu ihrem vollen Rechte kommt. Hier schafft bekanntlich erst Thomas Ordnung und Gleichgewicht. Solcher Bußmonographien müssen noch mehrere geschrieben werden, wenn volles Licht in die schwierigen Probleme der urchristlichen Praxis gebracht werden soll.

Berücksichtigung modernistischer Irrtümer bei der Volksmission.

Von Dr. P. Schwane O. M. I., Warnsdorf, Nordböhmen.

Kurz nach dem Erscheinen der Enzyklika über den Modernismus 1907 schrieben die in Köln versammelten deutschen Bischöfe an den Klerus: „Die hochwichtige Kundgebung des Hl. Stuhles über den Modernismus wird Euch selbst gegen das Gift der neuzeitlichen Irrtümer schützen, Euch aber auch in den Stand setzen, andere davor zu bewahren. Ihr werdet gern die Gelegenheiten wahrnehmen, soweit nötig und möglich, dem gläubigen Volk und besonders den gebildeten Ständen das wahre Verständnis desselben zu erschließen."

Ob solche Belehrung auch bei unseren Volksmissionen nötig ist und wie sie möglich ist, wollen die Leitsätze dieses Referates feststellen!

Der Klarheit halber sollen die drei Fragen beantwortet werden:

I. Welche modernistischen Irrtümer kommen für unser Auditorium in Frage?
II. Sind die Missionen die angezeigte Gelegenheit, sie zur Sprache zu bringen?
III. Wie ist, bejahendenfalls, diese Berücksichtigung modernistischer Irrtümer praktisch in dem Rahmen unserer Missionspredigten unterzubringen?

I. Welche Erscheinungen des Modernismus sind überhaupt in der deutschen Laienwelt vorhanden?

Im obengenannten Rundschreiben der deutschen Bischöfe heißt es:

„Wir wollen uns der Wucht der Ausführungen in der päpstlichen Enzyklika „nicht entziehen mit der Vorstellung oder dem Vorgeben, als ob dieselben eigentlich „nur auf andere Länder zuträfen. Wohl dürfen wir uns dessen getrösten, daß das gezeichnete und gerichtete System von keinem katholischen Laien oder Geistlichen in „Deutschland in allen Teilen und bis in seine letzten Konsequenzen vertreten und verfochten wird. Aber die Gefahr besteht auch bei uns, daß Ansätze zu solchen falschen „Theorien sich einschleichen."

Bereits hervortretende Ansätze des Modernismus (der in seinem Kern nichts anderes ist als religiöser Subjektivismus):

1. Geist unbestimmter Neuerungssucht und des Anzweifelns an Althergebrachtem im kath. Glaubensleben. Ursache: Analogie des Denkens und Forschens in anderen Wissensgebieten, nämlich: Umwälzung fast aller alten Anschauungen im Erziehungswesen, im sozialen Leben, in Wissenschaft und Technik; Verachtung des alten großen (münsterländer) Wahrheitsbeweises: „Dat is ol Tid so west."

2. Aus 1. hervorgehend: Schwinden der Sicherheit in der Glaubensüberzeugung, des Vertrauens zur Kirche und zu den kirchlichen Vorgesetzten. Direkte Ursache: Die Sicherheit der religiösen Überzeugung wird in sehr vielen modernen Kreisen allein gegründet auf die persönliche Einsicht (Autonomie des Denkens), nicht mehr auf die göttliche Stiftung eines unbefehlbaren Lehramtes.

3. **Vollständig falscher Begriff vom Glauben.**

a) Vom Wesen des Glaubens. Er ist für viele, besonders gebildete Kreise ein ex subconscientia stammendes unklares, blindes religiöses Gefühl, festgehalten durch Familientradition, durch gesellschaftliche oder gar politische Gebundenheit an katholische Kreise im Kontrast oft genug zum Verstandesurteil. Daher der in zwei Hälften gespaltene Gebildete, von dem der Modernisteneid spricht. Wirklicher Glaube kann nur sein, wo wirkliche Zustimmung des Verstandes gegeben ist.

b) Von den Glaubensquellen. Da wird vor allem die göttliche Autorität im mündlichen kirchlichen Lehramt verkannt, also das göttliche Charisma in der Erblehre sowohl als selbständiger Glaubensquelle wie auch als Hauptmittel zum Verständnis der hl. Schrift. Dementsprechend hat auch die Bibel nur den Wert, den die Textkritik, selbst die ungläubigste, ihr läßt. Also die hl. Schrift, abgesehen von jeder begleitenden und erläuternden Tradition — es ist der alte protestantische Standpunkt.

c) Von den Beweisgründen für die Göttlichkeit der Offenbarung. Prof. Reinhold sagt in seinem Werke „Der alte und der neue Glaube" (S. 155 u. 179): „Unsere Zeit laboriert an einem tiefen ‚horror miraculi', einer nervösen Wunderscheu." Die Wunderscheu unserer Zeit ist schuld, daß so viele ihren alten Glauben nicht mehr zeitgemäß finden und ihn begraben, die Wunderscheu ist es, die unsere „aufgeklärten" Arbeiter wie auch unsere Gelehrtenwelt verächtlich auf die hl. Schrift und die Person Jesu Christi herabblicken läßt. Wegen Vernachlässigung jedes übernatürlichen Verkehrs mit Gott im Gebet haben sie keine Ahnung und Erfahrung von übernatürlicher Einwirkung auf uns und die Welt, und lernen sie nur verächtlich lächeln, wenn man von Wundern spricht. Und doch ist der ganze christliche Glaube aufgebaut auf die durch Wunder bestätigte göttliche Sendung Jesu Christi. Die Wunderscheu geht so weit, daß manche Prediger die Gottheit Jesu Christi aus allen möglichen anderen Erwägungen heraus (= aus seinem heiligen Leben, seiner Lehre usw.) beweisen wollen mit Umgehung des Wortes „Wunder"! Im Modernisteneid kommt aber die Stelle vor: „Ich erkenne die Weissagungen und Wunder als Beweisgründe für die Offenbarung an, Beweisgründe, die vollkommen angepaßt sind dem Verständnis aller Zeiten und Menschen, auch der Jetztzeit."

II. Sind Volksmissionen die angezeigte Gelegenheit, um die modernistischen Irrtümer zur Sprache zu bringen?

Die Frage beantwortet sich von selbst, wenn wir daran denken, daß

1. ein Hauptzweck, wenn nicht der Hauptzweck, einer Volksmission in der Erneuerung des Glaubenslebens besteht (worin sie vielleicht nachhaltiger in der Gemeinde wirken dürfte als durch ihre Anregung zu moralisch-sittlichen Entschlüssen);

2. bei dieser Gelegenheit wie sonst kaum je die ethische Vorbereitung und das Gefühl der kompakten Masse im Auditorium eine besonders günstige Disposition schafft für solche Belehrung;

3. manche vom Modernismus angekränkelte Leute, die sich an den Sonntagspredigten oder apologetischen Vorträgen vorbeimachen und nur „ihre Pflicht tun", bei einer Mission sich häufig nicht gut fernhalten können.

III. Wie ist die Berücksichtigung modernistischer Irrtümer in den Rahmen unserer Missionspredigten praktisch einzufügen?

A. An neu hinzuzufügende Predigten ist wegen Zeitmangels meistens kaum zu denken. Das einzige Thema, das vielleicht gelegentlich neu behandelt werden müßte, wäre: „Heilige Schrift und Tradition." P. Aschenbrenner hielt vor einigen Jahren in Herne eine Männerabendpredigt über „Bibel und Freidenkertum", die nach dem Urteil der gesamten Geistlichkeit die großartigste und zündendste sämtlicher Missionspredigten war. Daß eine solche Predigt mancherorts nötig sein kann, wurde mir klar durch die Tatsache, daß in einer Stadt des Industriegebietes im vorigen Jahre per Zufall entdeckt wurde, daß sämtliche Lehrer und sogar die meisten Lehrerinnen eines kath. Schulsystems, die alle sehr gut zu den Sakramenten gingen, in den Erzählungen der Bibel nur märchenhafte mythische Erzählungen sahen, vor allem in denen, welche den Kindern in ihrer Biblischen Geschichte geboten werden. Sollten sich solche Anschauungen nur dort bei treu praktizierenden Lehrpersonen finden, und sollten solche Anschauungen sich nicht irgendwie auf die Kinder abfärben? Jedenfalls ist von diesen modernistischen Anschauungen über die Bibel schon so vieles ins Volk gedrungen, daß gegebenenfalls eine neu einzuschaltende Predigt über „Offenbarung Gottes in Bibel und Tradition" o. ä. nicht überflüssig erscheint. Besonders wäre sie am Platze, wenn eine zehntägige Mission, die man in mittleren Städten manchmal nicht vermeiden kann, mehr Abend- und Hochamtspredigten ermöglicht.

B. Von den auch bisher öfters gehaltenen Predigten kommen für die Behandlung modernistischer Irrtümer in Frage die Predigten über:

1. Gottes Dasein,
2. Glauben,
3. Kirche,
4. Gefahren für den Glauben.

1. In der ersten Predigt, über Gottes Dasein, in der wir ja doch meistens von der Schöpfung auf den Schöpfer schließen, in der also Gott als Urheber und souveräner Herr der ganzen Schöpfung gezeigt wird, ist die beste Gelegenheit, auch die Möglichkeit der Wunder zu berühren: Gott hat die Macht, in sein Schöpfungswerk einzugreifen; er hat die Macht, durch solche Gottestat, die kein Mensch ihm nachmachen kann, seine Offenbarung zu beurkunden, falls es ihm gefällt direkt oder durch seine Gesandten Propheten und Christus) zu uns zu sprechen. Hier also ist der Ort, hinzuweisen auf die Wunder als Stempel und Siegel der Offenbarung.

2. Glaubenspredigt. In dieser Predigt lassen sich wohl am besten die meisten modernistischen Irrtümer ex professo behandeln. Wir brauchen dazu nur Gedanken, die wir fast alle in dieser Predigt schon verstreut verwertet haben, unter einen Gesichtspunkt zusammenfassen, der ev. schon im Thema zeitgemäß konkretisiert werden mag: „Glaube und Modernismus." Der Modernismus in seiner Grundidee = religiöser Subjektivismus, der ja diametral dem wahren Begriff des Offenbarungsglaubens entgegengesetzt ist, kann in vielen Fällen sehr gut als Teil der Predigt behandelt werden, bei weniger belesenem, rein ländlichen Auditorium aber wenigstens

als weitere Einleitung zur Predigt. Und welche Gedanken sind hier besonders hervorzuheben?

a) Ohnmacht der in unserer Zeit bis in die Wolken erhobenen Vernunft. Es genügt ein Hinweis auf die unendlich vielen widersprechenden Ansichten des subjektiven Verstandesforschens, auch in der tiefsten zeitgenössischen Philosophie. Hinweis darauf, daß gerade aus der Betrachtung dieses Wirrwarrs der sich selbst überlassene Verstand endlich zum Zweifel an jeder objektiven Wahrheit kommt. Von souveräner Höhe in demütigende Tiefe!

b) Vollständige Zersetzung und Selbstauflösung aller außerkatholischen Religionsgemeinschaften, bewirkt durch das Prinzip des religiösen Subjektivismus. Die noch gläubigen Elemente in diesen Religionsgesellschaften können sich nicht mehr erfolgreich wehren gegen den vollkommenen Unglauben innerhalb ihrer Landeskirchen, weil sie selbst das Prinzip des Subjektivismus anerkennen „Mit gebrochenen Waffen kämpfen wir", schrieb grade in diesem Sinn die orthodoxe Kreuzzeitung in der ersten kirchlichen Wochenrundschau des Jahres 1911.

c) Diesem modernistischen Prinzip gegenüber ist klar die wahre Aufgabe des Verstandes (des „Wissens") innerhalb des Offenbarungsglaubens auseinanderzusetzen: Der Verstand kann nicht jede einzelne religiöse Glaubenswahrheit für sich ergründen und beweisen; er kann nicht und braucht nicht kritisch jeden einzelnen Bibeltext oder Bibelabschnitt, wie z. B. jeden einzelnen Apostelbrief, auf Ursprung und Wahrheitsinhalt zu prüfen — das Christentum ist nicht nur für einzelne Hochgelehrte, sondern für die Welt —; der Verstand kann nur so weit kommen (und zwar kann das jeder auch wenig gebildete Mensch), daß er einsieht, er muß sich vernünftigerweise beugen vor einer objektiv ihm gebotenen, von der Kirche ihm als Gottes Wort gebotenen, aber auch als Gottes Wort ihm bewiesenen Gesamtlehre. Das ist dann der Übergang zur üblichen Glaubenspredigt: wahrer Begriff des Glaubens, absolute Sicherheit, die er uns bietet, gestützt auf Gottes Wort; infolgedessen Freude und Trost des Glaubens usw.

3. Kirche.

a) Bei dieser Predigt ist nicht außer acht zu lassen, daß jeder, der farblose, liberale, sozialdemokratische Zeitungen verfolgt, ja selbst nur deren Widerlegung in katholischen Blättern liest, in etwa bekannt geworden ist mit der Frage „Hat Christus das Papsttum (die Kirche) gegründet", mit den diesbezüglichen Anschauungen Schnitzers u. G., mit der ihm besonders aufgefallenen nachträglichen Einschiebung des berühmten Textes „Du bist Petrus der Fels usw." ins Matthäusevangelium.

Jedenfalls möchte ich es darum für verfehlt halten, wenn man jetzt noch — wie man es früher tun konnte — mit Pathos seine ganze Predigt über die Kirche aufbaut auf diese Stelle, sie als selbstverständlich beweiskräftig hinnehmend, ohne auch nur die modernistischen Bekämpfungen dieses Passus zu erwähnen, da solche doch über Gebühr bekannt sind. Bei einer Missionspredigt müssen wir in das wirkliche, nicht von uns fingierte Geistesleben der Gegenwart hineingreifen.

Aber sollten wir deshalb diese Glanzstelle Matthäi für Kirche und Papsttum stillschweigend übergehen und uns lieber anderen, fast gleichwertigen Schrifttexten zuwenden? Sicher nicht! Sollten wir anderseits unserem halbwegs belesenen Publikum mit Textkritik kommen, um dieser so ohne jeden Grund beanstandeten Stelle wieder ihre alte Bedeutung zurückzugeben? Nein, ich meine nicht einmal vor einem noch so gebildeten Publikum, viel weniger vor dem, mit welchem wir rechnen müssen. Quid igitur? Nach meiner bescheidenen Ansicht wäre hier so recht der Ort, sich nicht zu verteidigen, sondern einmal frisch aggressiv vorzugehen gegen einen konkreten

Fall des Modernismus. Ich denke mir die Widerlegung der Schnitzerschen Ansichten in einer Missionspredigt über die Kirche so: Wer nicht mehr glaubt an die Gottheit Christi, dem ist in den Evangelien nichts mehr unantastbar, der wird daraus auch alles übrige ausmerzen, was ihm nicht gefällt. [Übrigens, wenn Christus nur Mensch war, wie Schnitzer annimmt, dann ist die ganze Frage auch völlig belanglos, ob Papsttum und Kirche von ihm stammt oder von einem anderen Menschen.] Wer aber noch glaubt an die Gottheit Jesu Christi [und für den allein ist die Gründung der Kirche durch Christus alles entscheidend], für den ist der Hauptbeweis Schnitzers gegen die Papststelle einfach lächerlich. Sein Hauptbeweis besteht nämlich darin: Jesus habe den Irrtum seiner Zeitgenossen über das unmittelbar bevorstehende Weltende geteilt; folglich habe er gar nicht die Absicht haben können, für fernere Jahrhunderte und Jahrtausende zu sorgen durch Kirche und Papsttum. Folglich müsse die Stelle Matthäi über Kirche und Papsttum später eingeschaltet sein, nämlich zu einer Zeit, wo der Glaube an das baldige Weltende ein überwundener Standpunkt geworden war. Wir erkennen in Jesus Christus unseren Gott. Deshalb konnte er nicht irren; deshalb konnte er nicht irrtümlich an den baldigen Weltuntergang glauben; er mußte sogar für die Zukunft seiner Lehre und der Seinigen sorgen. Und damit fällt der großartige Beweis, daß der Text erst später habe eingefügt werden können. Aber wir sehen wieder einmal, wie der modernistische Katholik, der mit einer Glaubenswahrheit bricht, folgerichtig vor nichts mehr halt macht, sollte er selbst im Kampf gegen seine Kirche solche Texte aus der Hl. Schrift herausbrechen müssen, die noch kein Protestant anzutasten wagte.

b) Noch auf einen anderen Punkt in dieser Predigt glaube ich hinweisen zu dürfen. Wir müssen den modernistischen Zeittendenzen gegenüber gerade an dieser Stelle die Autorität der Kirche hervorheben als gottgesetzter Hüterin der ganzen vollen Offenbarung, als Hüterin der göttlichen Tradition. Die Urkirche hat jahrzehntelang kraftvoll ihr Lehramt ausgeübt ohne die Hl. Schrift. Die Kirche ist es gewesen, die überhaupt erst den Kanon der Hl. Schrift autoritativ festlegte. Dieselbe Autorität ist doch auch wohl heute noch da.

Das mündliche Lehramt { als Erklärerin über der Hl. Schrift,
als Bewahrerin der nicht geschriebenen Offenbarungswahrheiten neben der Hl. Schrift.

Und der daraus zu ziehende Schluß: Hochachtung vor der Kirche und ihren Maßnahmen zur Reinerhaltung des Glaubensschatzes; absolutes kindliches Vertrauen zum Papsttum.

Entweder in dieser Predigt oder in der Predigt über die

4. Gefahren für den Glauben ist endlich noch eine Aufklärung und Mahnung wohl angebracht, wenigstens in mittleren oder größeren Städten über das Indexgesetz der verbotenen Bücher. Wird doch der religiöse Subjektivismus viel, sehr viel dadurch gefördert, daß die in etwa religiös sich interessierenden Kreise (besonders unserer Gebildeten) durchgehends glauben sich orientieren zu müssen in allen Neuerscheinungen und Broschüren aus einerlei welchem Lager. Das Indexverbot muß begründet werden gegenüber den laufenden Einwendungen; es genügt nicht, einfach zu warnen vor dem Unfug „sein Geld hinauszuwerfen für geistiges Gift".

Etwas zahlreich erscheinen die oben angeregten Neuberücksichtigungen bei unseren Missionspredigten. Hier sind sie freilich gehäuft. Im Laufe einer ganzen Volksmission aber verteilen sie sich zwanglos auf die einzelnen Predigten und geben diesen ein aktuelleres, modernes Gepräge, modern, aber antimodernistisch.



I. Kirchenrechtliche Materien.

I. Acta Pii PP. X.

1. Motuproprio: Supremum officium (S. 5 f.[1]) v. 17. Dezember 1912 bestimmt Papst Pius X., daß während der Krankheit des Generals der Franziskaner-Konventualen Victor Maria Sottaz der **Ordensprokurator Franciscus Maria Dall'Olio auch als Vicarius generalis** mit allen Rechten fungiert; zu dessen Unterstützung werden noch zwei weitere Assistenten ernannt.

2. Mittels Breve v. 18. Dezember 1912: Romani Pontifices (S. 57 f.) erteilt der Papst der Fakultät für kanonisches Recht an dem Seminar in Mailand **das Recht, den Doktortitel im kanonischen Rechte zu verleihen.** Die Fakultät selbst wird bestätigt, die eingereichten Statuten werden genehmigt mit der Beifügung, daß das Promotionsrecht an die genaue Innehaltung der Statuten gebunden sein solle.

3. In einer Allokution v. 22. Februar 1913: La vostra visita (S. 58 ff.) an die Bürger aus Genua, welche beim Hl. Vater die Verweigerung des Exequatur für den vom Papste präkonisierten Erzbischof Andrea Caron bedauerten, beklagt Pius X. lebhaft das unberechtigte Vorgehen der italienischen Regierung und die Lage des Apostolischen Stuhles.

II. S. Congregatio Consistorialis.

Dekret: Apostolicae Sedi v. 25. Januar 1913 (S. 60). Dem **Rektor der Kirche Ss. Trinitatis** auf dem Monte Citorio in Rom **wird die Kirche S. Apollinaris** übertragen; diese erhält den Titel: Trinitati Augustae in honorem Apollinaris E. M. Das Seminarium Romanum an dieser Kirche wird an den Lateran verlegt und erhält die für die Enteignung der Dreifaltigkeitskirche zu zahlende Summe.

III. S. Congregatio Concilii.

Entscheidung v. 12. Dezember 1912 (Bismarckien. et aliarum) über die **Incardinatio** (S. 34 ff.). Das Urteil der Rota v. 9. Jan. 1912 (s. diese Zeitschr. IV (1912), S. 583) über eine Inkardination (Londonen.) veranlaßte den Bischof von Bismarck (Nord-Amer.), dem Apostolischen Delegaten in Washington die Frage vorzulegen, ob unter der Voraussetzung, daß zur Inkardination eines Priesters die Ablegung eines Eides gelegentlich der Inkardination notwendig sei, der Bischof das Recht habe, alle Inkardinationen für ungültig zu erklären, welche ohne die Eidesablegung erfolgt wären; ob ferner im Falle der Bejahung der ersten Frage diese ungültig inkardinierten Priester in die Heimatdiözesen zurückkehren und die Bischöfe dieser Diözesen sie wiederaufnehmen müßten. — Der Apostolische Delegat legte die

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist Acta Apostolicae Sedis annus V (1913) vol. 5 zu ergänzen.

Fragen der Konzilskongregation zur Entscheidung vor und bemerkte, daß noch manche andere Bischöfe nicht recht geeignete, so inkardinierte Priester wieder fortschicken würden, falls die Kongregation eine bejahende Antwort geben würde.

Die Kongregation verneinte jedoch das Recht des Bischofs, derartige Inkardinationen als ungültig zu erklären. Sie läßt auch das Votum des Konsultors zur Erläuterung dieses Entscheides abdrucken; es wird hierin bewiesen, daß die Ablegung des Eides für den Empfang der Weihen zum Nachweis des domicilium qualificatum vom Bischof verlangt werde; daß aber nach dem Dekrete A primis, das über die Inkardination der Weihekandidaten handelt, nicht ebenso der Eid als wesentliches Moment für die Inkardination der Priester verlangt sei. Zudem würde das Zurückschicken solcher Priester gegen diese und gegen den Bischof der Heimatdiözese eine Verletzung der Billigkeit in sich schließen.

IV. S. Congregatio de Religiosis.

1. In einem Rundschreiben v. 15. Januar 1913 (S. 7) erklärt die Kongregation, daß den Ordensleuten nicht nur das Abonnement, sondern auch die Lektüre (ohne besondere Erlaubnis) der italienischen Zeitungen: L'Avvenire d'Italia, Il Momento, Il Corriere d'Italia, Il Corriere di Sicilia, L'Italia verboten sei.

2. **Dekret über die Beichten der Ordens- und Kongregationsschwestern:** Cum de sacramentalibus v. 3. Februar 1913 (S. 62 ff.). Die verschiedenen mehr gelegentlich gegebenen Verordnungen über die Beichten der Schwestern werden nunmehr in einem einzigen Dekrete unter teilweiser Abänderung der früheren Bestimmungen zusammengefaßt. Die Einzelbestimmungen sind:

1. Jeder religiösen Kommunität, mag sie aus Ordens- oder Kongregationsschwestern bestehen, soll in der Regel nur ein ordentlicher Beichtvater (Ordinarius) gegeben werden, ausgenommen den Fall, daß wegen der großen Zahl der Schwestern oder aus einem anderen rechtmäßigen Grunde noch ein zweiter oder mehrere Beichtväter bestellt werden müßten.

2. Der ordentliche Beichtvater soll in der Regel nicht über drei Jahre in seinem Amte verbleiben; jedoch kann der Bischof oder Ordinarius ihn auch zum zweiten oder sogar dritten Male auf drei Jahre bestätigen:

a) wenn er anders bei Ermangelung sonst für das Amt geeigneter Priester nicht helfen kann;

b) wenn die Mehrzahl der Religiosen und zwar auch jener, welche in anderen Dingen kein Stimmrecht haben, in geheimer Abstimmung für die Bestätigung eben dieses Beichtvaters sich geeinigt hat; für diejenigen Schwestern, welche anderer Meinung sind, muß man auf ihren Wunsch hin anderweitig sorgen.

3. Mehrmals im Jahre muß man jeder religiösen Kommunität einen außerordentlichen Beichtvater geben, zu dem alle Schwestern gehen müssen, auch wenn sie nur den Segen empfangen wollen.

4. Für jedes Ordenshaus sollen vom Ordinarius (Bischof, Generalvikar) einige Priester bestellt werden, welche die Schwestern in besonderen Fällen leicht rufen lassen können, um bei ihnen zu beichten.

5. Wenn eine Schwester zur Beruhigung ihres Gewissens und zum besseren Fortschritte auf dem Wege Gottes einen besonderen Beichtvater oder geistlichen Führer verlangt, so soll der Ordinarins ihr diesen leicht zugestehen, jedoch darüber wachen, daß aus dieser Vergünstigung keine Mißbräuche entstehen; sollten sich solche einschleichen, so soll er sie vorsichtig und klug entfernen, jedoch unter Wahrung der Gewissensfreiheit.

6. Wenn das Ordenshaus dem Bischof untergeben ist, soll dieser die ordentlichen wie die außerordentlichen Beichtväter auswählen; untersteht es jedoch einem Ordensobern, so soll dieser die Beichtväter dem Bischof (Ordinarius) präsentieren, der ihnen dann die Vollmacht, Beicht zu hören, geben kann.

7. Zu dem Amte eines ordentlichen, außerordentlichen oder besonderen Beichtvaters können Weltgeistliche und auch mit Erlaubnis der Obern Ordensgeistliche bestimmt werden, wofern sie nur über ebendieselben Schwestern keine Gewalt pro foro externo haben.

8. Diese Beichtväter sollen das 40. Lebensjahr vollendet haben und durch Sittenreinheit und Klugheit hervorragen; aber der Bischof (Ordinarius) kann aus rechter Ursache und auf seine Verantwortung hin für dieses Amt auch andere Priester auswählen, welche noch nicht so alt sind, wenn sie nur durch die erwähnten Geistesgaben sich auszeichnen.

9. Der ordentliche Beichtvater kann nicht zum außerordentlichen ernannt und außer den oben bei 2. genannten Fällen auch nicht als ordentlicher Beichtvater wiedergewählt werden bei derselben Kommunität vor Ablauf eines Jahres nach Beendigung seines Amtes. Ein außerordentlicher Beichtvater kann jedoch sogleich als ordentlicher gewählt werden.

10. Alle Beichtväter sowohl der Ordens- wie der Kongregationsschwestern sollen darauf bedacht sein, sich nicht in die innere oder äußere Leitung der Kommunität zu mischen.

11. Wenn eine Schwester einen außerordentlichen Beichtvater haben will, darf keine Oberin selbst oder durch andere, direkt oder indirekt nach dem Grunde dieser Bitte fragen, der Bitte durch Wort oder Tat entgegen sein oder irgendwie zeigen, daß sie darüber unwillig ist; hat sie sich doch so verhalten, soll sie von ihrem Bischof (Ordinarius) ermahnt werden; hat sie denselben Fehler noch einmal begangen, dann soll sie von ihm abgesetzt werden jedoch nach Einholung der Meinung der S. Congr. de Religiosis.

12. Alle Schwestern dürfen über die Beichten ihrer Mitschwester unter sich gar nicht sprechen und nicht wagen, jene Schwestern durchzuziehen, welche bei einem anderen als dem bestimmten Beichtvater beichten; sonst sollen sie von der Oberin oder dem Bischof (Ordinarius) gestraft werden.

13. Wenn die besonderen Beichtväter zu einem Kloster oder einem klösterlichen Hause gerufen werden und merken, daß die Schwestern grundlos, ohne Not oder geistigen Nutzen zu ihnen kommen, so sollen sie dieselben klugerweise fortschicken. Alle Schwestern werden außerdem ermahnt, daß sie von der Möglichkeit, sich einen besonderen Beichtvater zu erbitten, einen solchen Gebrauch machen, daß sie damit ohne menschliche Rücksichten einzig ein geistliches Gut und einen größeren Fortschritt in den religiösen Tugenden bezwecken.

14. Wenn einmal Ordens- und Kongregationsschwestern aus irgendwelchem Grunde sich außerhalb des eigenen Hauses aufhalten, ist es ihnen erlaubt, in irgendwelcher Kirche, oder einem Oratorium, auch in einem Oratorium semipublicum zu beichten bei irgendeinem für Männer und Frauen approbierten Beichtvater. Die Oberin kann das weder verhindern noch darüber irgendwie, nicht einmal indirekt Nachforschungen anstellen, und die Schwestern brauchen davon ihrer Oberin nichts zu berichten.

15. Alle Ordens- oder Kongregationsschwestern können bei schwerer Erkrankung, auch wenn Todesgefahr nicht vorhanden ist, jeden beliebigen Priester zur Entgegen-

nahme ihrer Beichte holen lassen und ihm, solange die schwere Erkrankung andauert, beichten, so oft sie wollen.

16. Dieses Dekret muß beobachtet werden von allen religiösen Frauengenossenschaften mit feierlichen oder mit einfachen Gelübden, von den Oblaten und anderen frommen Kommunitäten, welche sich durch keine Gelübde binden, selbst wenn sie nur Diözesaninstitute sind. Es verpflichtet auch die Kommunitäten, welche unter der Jurisdiktion eines Ordensprälaten stehen; sollte dieser für getreue Beobachtung dieses Dekretes keine Sorge tragen, so soll der Bischof oder Ortsordinarius es als Delegatus Apostolicae Sedis tun.

17. Dieses Dekret muß den Regeln und Konstitutionen jeder Ordensfamilie beigefügt werden; es muß öffentlich in der Landessprache im Kapitel aller Schwestern einmal im Jahre verlesen werden. – Das Dekret wurde in der Plenarsitzung der S. Congr. de Religiosis v. 31. Januar 1913 beschlossen und von Papst Pius X. bestätigt und auf seinen Befehl zur genauen Befolgung publiziert.

J. Linneborn.

II. Liturgik.

I. S. Congregatio S. Officii.

11. Dezember 1912 (S. 32). **Über die Gregorianischen Messen und Altäre** werden folgende Entscheidungen getroffen:

1. Wie schon früher entschieden wurde, müssen die dreißig Gregorianischen Messen an dreißig unmittelbar aufeinander folgenden Tagen gelesen werden.

2. Es genügt nicht, daß die dreißig Messen überhaupt innerhalb dreißig Tagen gelesen werden, so daß man etwa an ein und demselben Tage zwei oder drei Messen (z. B. Weihnachten) liest oder durch andere Priester lesen läßt und dann mal wieder an anderen Tagen keine davon zelebriert.

3. Wer die Messen selbst nicht in der vorgeschriebenen Reihenfolge lesen kann, muß sie durch einen anderen Priester lesen lassen.

4. Der Verpflichtung, dreißig Gregorianische Messen lesen zu lassen, genügt man nicht, wenn man dreißig Messen durch mehrere Priester an einem Tage oder innerhalb einiger Tage in dieser Meinung lesen läßt.

5. Wenn es auch lobenswert ist, an den freien Tagen eine Requiemsmesse zu lesen, so ist man dazu doch nicht verpflichtet, um der Verpflichtung Genüge zu tun.

6. Schon nach dem Reskripte vom 18. 2. 1752 ist der Altar des hl. Gregor auf dem Monte Coelio zu Rom in der Tat ein privilegierter Altar.

7. Das Privileg dieses Gregorianischen Altares soll in Zukunft anderen Altären nicht mehr verliehen werden.

8. Ein persönliches Privileg des Gregorianischen Altars „ad instar“ wird nicht erteilt.

9. Dieses früher erteilte persönliche Privileg des Gregorianischen Altares ist dem einfachen Altarprivileg gleichzusetzen.

20. Februar 1913 (S. 122). **Der Ablaß des Altarprivilegs** konnte bisher nur gewonnen werden, wenn an den dafür freien Tagen die Requiemsmesse gelesen oder bei der Ferial- und Vigilmesse die Oration für die Verstorbenen eingelegt wurde. Das wurde oft übersehen, und der Ablaß ging den Verstorbenen verloren. Um das zu verhindern, hat der Hl. Vater auf Antrag der Ablaßsektion folgendes Dekret bestätigt: Um den mit dem sogenannten Altarprivileg verbundenen Ablaß zu gewinnen, ist in Zukunft nicht mehr bei sonstiger Strafe der Nichtgewinnung des Ablasses erforderlich, daß die Requiemsmesse oder die Messe der Ferie oder Vigil mit Ein-

schaltung der Oration für den Verstorbenen gelesen werde; es ist jedoch lobenswert, es zu tun, wenn es erlaubt und angemessen ist.

26. Februar 1913 (S. 123). Die Ablässe und Vorteile, welche für **die Verrichtung des Gebetes Obsecro** te, beatissime Domine Iesu Christe nach Zelebration der hl. Messe am 29. August 1912 erteilt wurden (vgl. diese Ztschr. Jahrg. 1913, S. 145), können auch gewonnen werden, wenn es in der erweiterten Form verrichtet wird, wie sie in manchen Ausgaben zu finden ist: „. . . Mors tua sit mihi vita indeficiens, Crux tua sit mihi gloria sempiterna . . ."

27. Februar 1913 (S. 154). Die Ablaßsektion gewährt allen Gläubigen einen **Ablaß** von dreißig Tagen, der auch den Verstorbenen zugewandt werden kann, wenn sie vor der Abhaltung einer Mission zur Erflehung eines erfolgreichen Verlaufes derselben das Gebet „Très Saint Rédempteur" andächtig verrichten.

13. März 1913 (S. 155). Um die vielfach verbreitete Sitte zu fördern, den **Monat August dem unbefleckten Herzen Mariä zu weihen,** hat der Hl. Vater folgende auch den Verstorbenen zuwendbare **Ablässe** verliehen: 1. einen Ablaß von dreißig Tagen für jeden Tag dieses Monats, wenn irgendwelche Gebete oder andere gute Werke täglich zu Ehren des unbefleckten Herzens der Gottesmutter verrichtet werden; 2. einen vollkommenen Ablaß, der einmal in diesem Monate gewonnen werden kann; Bedingungen: Beichte, Kommunion, Kirchenbesuch und dabei Gebete nach der Meinung des Papstes.

II. S. Congregatio Concilii.

10. März 1913 (S. 96). Manchen Priestern ist auf ihr Ersuchen **das Indult** erteilt worden, **das Brevier nach der Ordnung des alten Psalteriums weiter beten zu dürfen.** Hierzu gibt die Kongregation jetzt folgende nähere Bestimmung: 1. Es darf zwischen dem alten und neuen Brevier nicht gewechselt werden, sondern es ist immer das alte zu beten; 2. man hat sich dabei nach dem neuen Direktorium zu richten; 3. die Votivoffizien kommen ganz in Wegfall.

III. S. Congregatio Rituum.

8. Februar 1913 (S. 43). **Zu Titel X Nr. 2 und 5 „De Missis votivis" und „De Requie"** gibt die Kongregation folgende Erklärung:

1. Das Privileg einiger Sanktuarien, daß an Festen dupl. 1. und 2. class. oder auch nur an Festen dupl. 2. class. Privat-Votivmessen gelesen werden können, sowie das Privileg von der Herz-Jesu-Messe am ersten Freitage des Monats bleibt unverändert in Kraft, auch für die Ferien und Vigilien, die die obengenannte Rubrik ausschließt.

2. Für alle anderen Privilegien dieser Art, die die Privat-Votivmesse nur an einem Duplex maius oder minus gestatten, gilt in Zukunft, daß diese Messen an den in obiger Rubrik genannten Ferien und Vigilien verboten sind. Es darf aber an diesen Tagen – ausgenommen Aschermittwoch, die Karwoche und die Vigilien von Weihnachten und Pfingsten – der Ferial- oder Vigilmesse die Oration der Privat-Votivmesse an erster Stelle aller Kommemorationen beigefügt werden. Findet ein besonderer concursus populi statt, und kann eine gesungene Messe nicht gut gehalten werden, so darf eine stille Votivmesse gelesen werden.

3. Das Privileg der Missa votiva lecta pro sponsis ist so zu verstehen, daß außerhalb der geschlossenen Zeit diese Messe auch an den genannten Ferien und Vigilien gelesen werden darf.

4. Von den erteilten Privilegien für Privat-Requiemsmessen darf an den obgenannten Tagen kein Gebrauch gemacht werden; ausgenommen sind nur die

Messen in die obitus et pro die obitus in Kirchen, in denen die Begräbnisfeierlichkeiten mit gesungener Requiemsmesse stattfinden. Ausgenommen sind ferner auch die Requiemsmessen, die nach Dekret Nr. 4024 für einen verstorbenen Armen gehalten, und die Totenmessen, die in Grabkirchen nach Dekret Nr. 3903 gelesen werden; endlich die Messen, die am ersten freien Tage jeder Woche der Fastenzeit gelesen werden. — Zufolge besonderen Indultes des Apostolischen Stuhles bleiben bis zu ihrem Erlöschen die einigen Diözesen oder Ordensprovinzen erteilten Quinquennal-Fakultäten in Kraft, zweimal wöchentlich Requiemsmessen am Todes- und Begräbnistage, sowie am dritten, siebten, dreißigsten und am Jahrestage lesen zu dürfen.

8. Februar 1913 (S. 65). Über einige Zeremonien, die coram Ss. Sacramento zu beachten sind, wenn der Bischof assistiert oder zelebriert, entscheidet die Kongregation folgendes:

1. Wenn der Bischof beim feierlichen sakramentalen Segen in Cappa assistiert und Inzens auflegt, dann muß er auch das Allerheiligste inzensieren, wie schon das Dekret Nr. 3035 ad 6 bestimmt.

2. Wenn dieser Segen nach der Pontifikalvesper gegeben wird, so ministriert der Presbyter-Assistens am Altare dem Bischof beim Inzensauflegen und bei Anreichung des Thuribulums. Die Monstranz reicht aber der erste Diakon-Assistens dem Bischof an.

3. Wenn der Bischof coram Sanctissimo Pontifikalamt hält, was aber nach dem Caeremoniale Episcoporum tunlichst vermieden werden möge, so singt er Gloria und Kredo und liest Epistel und Evangelium wie sonst am Throne, nur ohne Mitra.

14. Februar 1913 (S. 66). Es werden einige Rubriken angegeben, die im Rituale und Brevier in Vesper und Matutin **des Totenoffiziums** einzufügen sind.

12. Dezember 1912 (S. 67). Die Kongregation gibt im Anschluß an den Erlaß vom 25. Juli 1912 (s. diese Ztschr. Jahrg. 1912, S. 846) eine neue **Instruktion über die Neuordnung der Diözesan- und Ordens-Kalendarien.** Dem allgemeinen Kalendarium der Kirche können nur die Partikularfeste beigefügt werden, die stricto sensu propria sind, die also zu der Diözese oder zu dem Orden eine besondere Beziehung haben. Heiligenfeste sind nur dann als festa particularia anzusehen, wenn der betreffende Heilige in der Diözese geboren ist oder gelebt hat oder gestorben ist, oder wenn seine hl. Gebeine dort ruhen oder wenigstens eine bedeutende Reliquie desselben sich in der Diözese befindet.

14. Februar 1913 (S. 68). Es wird das nach den neuesten Bestimmungen reformierte und mit dem Jahre 1914 in Kraft tretende **Kalendarium der Stadt Rom** publiziert. Es ist vorgeschrieben für alle nichtexemten Kirchen und Kollegien Roms sowie für alle Diözesen und religiöse Genossenschaften, die ex iure oder ex privilegio das Kalendarium des Römischen Klerus gebrauchen.

Paderborn. K. Gierse, Subregens des Priesterseminars.





Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

W. Bacher-Budapest, **Die alten jüdischen Erklärungen zu Gen. 4, 1b** (ebendas. S. 117–19), ergänzt E. Königs Ausführungen nach der Seite der Spezimina der älteren jüdischen Exegese.

In dem Aufsatze von K. Budde-Marburg und D. van Doorninck-Deventer **Noch einmal zu Gen. 4, 1** (ebendas. S. 120–22) dagegen verteidigt Budde gegen E. König die Meinung, Eva habe in ihrem Manne Jahwe selber erkannt, und teilt eine Ausführung von Doorninck mit, der את יהוה als אֹת יְהוָה (Zeichen Jahwes) fassen will; dieses sei ursprünglich als Randstichwort alte Inhaltsangabe gewesen.

Die Schwächen der Buddeschen wie der Doorninckschen Auffassung legt wiederum E. König dar in dem Aufsatze **Jahwes Funktion in Gen. 4, 1b** (ebendas. S. 232–37).

E. Böklen-Großbottwar schlägt sich mit eingebildeten Schwierigkeiten bezüglich **Elisas Berufung (I. Reg. 19, 19–21)** (ebendas. S. 41–48 herum, die durch K. Marti-Bern sofort (a. a. O. S. 48) ihre Erledigung finden.

J. Lohmann-Leipzig untersucht **Die strophische Gliederung von Jes. 21, 1b–10** (ebendas. S. 49–55) mit dem Resultate, daß trotz Ungleichheit der Strophen keine Willkür und Regellosigkeit, sondern eine planvolle, ein gewisses Maß von Symmetrie aufweisende Anlage vorliegt, so daß wir ein ungleichstrophisches Gedicht mit sog. Mischmetrum vor uns haben. Das „Gesetz formaler Gleichheit aller Strophen einer in sich einheitlichen lyrischen Dichtung" (Rothstein) bewährt sich also auch hier nicht.

Hierzu nimmt G. Buchanan Gray-Oxford korrigierend Stellung in der Abhandlung The strophic division of Isaiah 21, 1–10 and Isaiah 11, 1–8 (ebendas. S. 190–98).

Als **Die Grundbedeutung der hebräischen Wurzel חרר** (ebendas. S. 56–64) erweist A. Büchler-London die des Glühens und Schwärzens, woraus die des Schneidens sich entwickelte.

P. Volz-Tübingen, **Ein Beitrag aus den Papyri von Elephantine zu Hiob Kap. 31** (ebendas. S. 126 f.) erklärt Jobs Reinigungseid nach Pap. 27 Sachaus.

J. N. Epstein-Bern veröffentlichte wertvolle **Glossen zu den „aramäischen Papyrus und Ostraka"** Sachaus (ebendas. S. 128–138). Derselbe Gelehrte, **Jahu, Ašmbethel und Antbethel** (ebendas. S. 139–145) erklärt אשמביתאל, ענתביתאל sowie חרמביתאל **als Personen-, nicht als Götternamen.**

F. Schultheß-Königsberg i. Pr. veröffentlicht **Die Sprüche des Menander** (ebendas. S. 199–224) in einer zuverlässigen Übersetzung aus dem Syrischen nebst

wertvollen Anmerkungen. Zahlreiche Parallelen zu Sirach lassen sofort die Frage des Verhältnisses der zwei Schriften auftauchen.

E. Podechard, **La composition du livre d'Ecclésiaste** (Revue biblique 1912, 161–91) unterscheidet von dem ursprünglichen Verfasser (קהלת) des für die Geistesaristokratie der Weisen bestimmten ursprünglichen Buches, abgesehen von späteren Zusätzen ohne bestimmten doktrinellen Zweck, Zusätze pro domo durch diese Weisen, denen Zusätze des Frommen (chasîd), d. i. des ursprünglichen Verfassers aus seiner späteren Zeit schon vorangingen, ebenso solche eines seiner Schüler, des Epilogisten.

M. J. Lagrange-Jerusalem, **La secte juive de la nouvelle alliance au pays de Damas** (ebendas., 213–240, 321–60) bietet zunächst eine in zahlreichen Noten erläuterte französische Übersetzung des vor zwei Jahren durch S. Schechter publizierten wichtigen Fundes aus der Genizah von Kairo (Fragments of a Zadokite work, Cambridge 1910), in dem, wie anfangs berichtet wurde, sogar Johannes der Täufer und Paulus erwähnt sein sollten. Das Resultat der angeschlossenen Untersuchungen ist dieses: Es handelt sich bei den Sektierern in dem Dokumente nicht um Judenchristen, Pharisäer, Samaritaner, Dositheer, Essener, Zeloten oder Sadduzäer im gewöhnlichen Sinne, sondern um „messianistische Reaktionäre" im Geiste des Henochbuches und der Jubiläen. „Das Hauptinteresse des Entdeckung Schechters ist für uns die Belehrung, daß die Apokalypsen im Stile Henochs oder in dem der Jubiläen keineswegs Träumereien Vereinzelter waren, sondern die Manifeste einer kompakten und rührigen Gruppe." Die Sekte hat sich von dem offiziellen Judentum nach der Revolution des Bar Kohba, des „Mannes der Lüge" des Dokumentes, nach 135 n. Chr. getrennt, das Werk selbst ist geschrieben gegen Ende des zweiten Jahrhunderts. H. Greßmann (Zeitschr. d. deutschen Morgenl. Ges. 1912, S. 498) vertritt dagegen den Standpunkt, es liege „nicht der mindeste Anlaß" vor, eine bestimmte jüdische „Sekte" anzunehmen.

In gründlicher Untersuchung über Ez. 1, 1–4 kommt A. van Hoonacker-Löwen, **Le titre primitif du livre d'Ézéchiel** (ebendas., 241–53) zu dem Resultate, daß dieser ursprünglich nur gelautet habe: Wort Jahwes, das an den Priester Ezechiel, den Sohn des Buzi, erging im Lande der Chaldäer (am Flusse Kebar?) während ungefähr 30 Jahre.

M. J. Lagrange, **La nouvelle inscription de Sendjirli** (ebendas. 253–59) ist eine Übersetzung und Erklärung der Kalumuinschrift.

E. Tisserant, **Un manuscrit palimpseste de Iob** (ebendas. 481–503) beschreibt in Kürze ein Palimpsest des B. Job (Ms. No 36 du fonds de Sainte Croix) in der Bibliothek des orthodoxen Patriarchats von Jerusalem und publiziert den Text. Es sind Teile von Job c. 1–15. Der Text gehört mit cod. A zusammen, wenn er auch nicht direkt von ihm abhängt.

K. Marti-Bern schildert in seiner Rektoratsrede **Stand und Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart** (Bern 1912, M. Drechsel; ℳ 0,80), wie die Dinge durch das Prisma der keineswegs rein historisch orientierten Wellhausenschen Theorie betrachtet erscheinen. Aber auch wer jenes Prisma nicht gebraucht, wird mit Nutzen diese knappe, vielfach sehr beherzigenswerte, Zusammenfassung eines hervorragenden Führers jener Schule lesen. Dieselbe bedürfte allerdings außerdem der Ergänzung, insbesondere nach der textkritischen Seite und auch sonst für das Gebiet außerhalb der vom Verf. errichteten Zäune.

C. Steuernagel-Halle untersucht **Die jüdisch-aramäischen Papyri und Ostraka**

aus Elephantine und ihre Bedeutung für die Kenntnis palästinensischer Verhältnisse (Zeitschr. d. deutschen Pal.-Ver. 1912, S. 85–104).

J. Baß setzt dem einflußreichen jüdischen Theologen **Ludwig Philippson** (geb. 28. Dez. 1811, gest. 29. Dez. 1889) in einer literar-historischen Würdigung ein Denkmal (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1912, S. 1–32, 218–249).

H. Bauer, **Noch einmal die semitischen Zahlwörter** (Zeitschr. d. deutschen Morgenl. Ges. 1912, 267–70) sieht wie Barth in der t-Endung der Zahlwörter kein wirkliches, sondern ein Pseudofemininum. Nach Bauer wäre dieses t ursprünglich identisch mit dem tu in äthiopischem we'etu und in babylonischem su'atu und würde „Stück, Individuum" bedeuten.

Als eine Art Ergänzung zu seiner Entstehung des Talmud (s. Theol. u. Gl. 1910, S. 587) bietet S. Funk in der Sammlung Göschen für populäre Orientierungszwecke wohl geeignete deutsche Übersetzungen einer guten Auswahl **Talmudproben** (Leipzig 1912, G. J. Göschen; geb. 0,80 ℳ) im 1. Teile Halachisches, im 2. Teile Haggadisches.

L. Picks-Berlin Schrift **Die Weltanschauung des Judentums** (Berlin 1912, C. Boas Nachf.; 93 S.) ist eine populäre Verteidigung des biblisch-talmudischen Judentums.

Sehr gründliche **Studien zum Septuagintapsalter** (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 1912, S. 81–116, 161–189, 241–73) bietet M. Flashar-Berlin. Unsere jungen Leute können hier insbesondere auch methodisch lernen, wenn auch die Fragestellung nicht immer ganz von Einseitigkeit zugunsten des MT. gegen Gr. frei ist. F. will eine Vorarbeit bieten für die Herstellung eines wirklich brauchbaren Septuagintalexikons. Es soll „untersucht werden, in welchem Umfange die religiöse Gedankenwelt des Übersetzers, seine theologische Anschauungsweise und Frömmigkeit, die Übersetzung beeinflußt und so ein Buch geschaffen haben, das sich von dem hebräischen Alten Testament auch seinem religiösen Gehalt nach unterscheidet". Hier kann leider auf die überaus wertvollen Untersuchungen nicht näher eingegangen werden. Es seien aber insbesondere unsere Erklärer der Vulgatapsalmen, ja der lateinischen Bibel überhaupt, auf sie aufmerksam gemacht. Mit der einfachen Übersetzung in engster Anlehnung an und der Erklärung nach MT. ist es nirgends getan. So übersetzt man gemeiniglich Dominus virtutum (Dominus exercituum Ps. hebr. Si. Hieronymi) durch Herr der Heerscharen (= יהוה צבאות). Der griechische Psalmenübersetzer meint aber mit *Κύριος τῶν δυνάμεων* Herr der Kräfte (S. 90 f.). N. Peters.

Neues Testament.

Zweierlei Apostelverhandlungen über die Stellung der Heidenchristen zum Mosesgesetz (Gal. 2 u. Apg. 15) von V. Weber-Würzburg in Theol. Quartalschr. 1912, 81–100. Eine Erwiderung auf A. Steinmanns „Schlußwort zur Galaterfrage" (Th. Qschr. 1912, 511–26), in der W. nochmals eingehend den Standpunkt vertritt, daß die in Gal. 2, 1–10 berichtete Jerusalemreise und die dort gepflogenen Verhandlungen nicht identisch sind mit den Apg. 15 erzählten Ereignissen. W. nimmt zweierlei Verhandlungen an, die einige Jahre auseinanderliegen. Er stellt mit großem Scharfsinn eine Reihe (17) unterscheidender Merkmale zusammen, die gegen die Identität sprechen. Hieran schließt sich eine Polemik gegen die von St. vorgebrachten Einwendungen (14) gegen die Nichtidentität.

Untersuchungen zur Apostelgeschichte von E. Preuschen in Ztschr. für die neutest. Wissenschaft usw. 1913. I. Ein Parallelbericht zu Act. 15. S. 1–23.

In seiner 17. Katechese gibt Cyrill eine Inhaltsangabe der Apg., in der er offenbar einem ihm vorliegenden Texte genau folgte. Er spricht dabei auch über die Verhandlungen des Apostelkonzils, speziell über das sog. Aposteldekret. Pr. stellt hier die Frage nach der Auffassung desselben seitens des Cyrill und nach der von ihm benutzten Textform. In bezug auf letztere kommt er nach eingehender Prüfung zu dem Resultate, daß die eigentümliche Gliederung des Inhalts der Apg. bei Cyrill nur dadurch erklärt werden kann, daß C. außer dem offiziellen Texte, den er im Gottesdienste brauchte, noch eine verschollene Form des Buches besaß, die er für sich benutzte, und daß die jetzt in der Apg. vorliegende Disposition nicht ursprünglich sein kann, sondern auf ungeschickte Redaktionsarbeit zurückzuführen ist.

Zum Begriff Kyrios bei Paulus von Lic. Böhlig-Dresden, ibid. 24–38. Von größter Wichtigkeit ist das Verständnis des Begriffes „Kyrios" bei Paulus, denn derselbe steht nicht nur im Mittelpunkte der Paulinischen Christologie, sondern auch der gesamten Paulinischen Frömmigkeit. B. behandelt hier einige Hauptpunkte. Nach einer Übersicht über den sprachlichen Befund der Paulusbriefe untersucht er, woher P. den Ausdruck K. mit all seinen Variationen entlehnt habe und welche Anschauungen P. mit dieser Bezeichnung Christi verbinde.

Das Evangelium der 12 Apostel (Ebionitenevangelium) von H. Waitz-Darmstadt, ibid. 38–64. W. lehnt den Versuch Schmidtkes (s. diese Ztschr. 1912, S. 767) Hebr.-Ev. und Ebioniten-Ev. gleichzusetzen, ab. Es sind ebenso verschiedenartige Evangelien wie E.-E. und Nazar.-Ev. W. begründet ausführlich die These, daß E.-E. mit dem von Origenes und Hieronymus bezeugten Evangelium der 12 Apostel identisch ist, was Schmidtke leugnet.

Ein Stück der urchristlichen Petrusapokalypse enthaltender Traktat der äthiopischen Pseudo-Klementinischen Literatur von H. Duensing-Dassensen, ibid. 65–79. D. veröffentlicht in deutscher Übersetzung einen Traktat eschatologischen Inhalts aus den äthiopischen Pseudo-Klem., in dem sich die bisher bekannten Fragmente der Petrusapokalypse bis auf eins wiederfinden, eine teilweise Bestätigung der Vermutung Harnacks, daß die alte Petrusapokalypse in einer orientalischen Version noch enthalten sein dürfte.

Etwa 3000 Seelen. Act. 2, 41 von Lyder Brun-Christiania, ibid. 94–6. B. begründet hier seine Ansicht, daß die offenbar übertreibende Zahl aus der at. Erzählung Ex. 32, 28 abzuleiten sei, entsprechend der viel vertretenen Ansicht, daß von den ersten Christen die Geistesausgießung und die erste Verkündigung des Evangeliums als das höhere Gegenbild der at. Gesetzgebung aufgefaßt worden sei.

Die Genealogie Jesu im Lukasevangelium von K. Köhler-Briese in Studien u. Kritiken 1913, 281–4. Mehrfach wird die Auffassung vertreten, der Stammbaum Jesu bei Lukas gebe im Unterschiede von Mt. den Stammbaum mütterlicherseits wieder. Dadurch würde dann die Differenz zwischen Mt. 1, 1–16 und Lk. 3, 23 ff. schwinden. Diese Auffassung läßt sich nach K. dann halten, wenn der Name Joseph in der Lk.-Genealogie (V. 23) nicht echt ist. K. versucht nun den Nachweis, daß der ganze V. 23 *ἀρχ.—Ἰωσήφ* eine später in den Text gedrungene Glosse sei.

Der Spruch vom gezwungenen Himmelreich von Lic. Dr. Dibelius, ibid. 285–8. Der Spruch ist in zwei Fassungen überliefert: Mt. 11, 12–14 und Lk. 16, 16. Es werden zwei Zeiträume unterschieden; der zweite steht in deutlichem Gegensatz zum ersten. Im ersten (bis auf Joh. d. T.) wurde das Himmelreich geweissagt, jetzt wird es von Tatmenschen (Jesus und Joh.) herbeigerissen. Nur wenn man *βιάζειν* und *ἁρπάζειν* in diesem Sinne faßt, ist der angedeutete Gegensatz vorhanden.

(28. 5. 13.)

Über eine Redefigur in der Parabelsprache von Prof. Steinmetzer-Prag in Bibl. Ztschr. 1913, 26–32. In dem Gleichnisse vom Sämanne verursachen einige Verse wegen ihrer sonderbaren Fassung Schwierigkeit. Es ist in denselben vom Hörer des Wortes die Rede, während man auf das Samenkorn bezügliche Ausdrücke erwarten möchte. Die Schwierigkeit schwindet bei Annahme von bei den Orientalen üblichen Redefiguren, der Ellipse und der Brachylogie.

Die Eltern Jesu. Textkritisches zu Lk. 3, 23 ff. von Dr. Vogels-München, ibid. 33–43. Die Stellen, an denen Lukas vom „Vater", bezw. von den „Eltern" Jesu spricht, sind schon in allerfrühester Zeit überarbeitet worden. Während nun in Griech. Hss. die Lesarten πατήρ und γονεῖς das Ursprüngliche bieten, repräsentieren in der Vetus Syra und in der Vetus Latina die Überarbeitungen das Ältere. Es handelt sich um Lk. 2, 33. 41. 42. 48. Die Beseitigung der parentes bezw. pater aus dem Lk.-Ev. ist höchstwahrscheinlich auf Tatian zurückzuführen.

Zu Joh. 19, 35 von Dr. P. B. Haeusler-Mehrerau, ibid. 44–8. Gegen Belser, der Joh. 19, 35 nicht von Evangelisten verfaßt sein lassen wollte, sondern als Einschaltung des Aristion im Auftrage des Evangelisten ansah, verteidigt Verf. die johanneische Abfassung.

Zu Jak. 3, 6 rota nativitatis nostrae inflammata von J. Stiglmayr-Feldkirch, ibid. 49–52. Jakobus hat dieses Bild der Ixion-Sage entlehnt, der in der Unterwelt, an ein flammendes Rad gefesselt, im Kreise herumgewirbelt wird. Die Orphiker bedienten sich dieses Mythus im allegorischen Sinne, um die nichtigen und ruhelosen Bestrebungen eines ehrsüchtigen Menschen zu veranschaulichen; Jak. kennzeichnet damit die unbändige Bosheit der Zunge. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Aus Anlaß des bevorstehenden Regierungsjubiläums hat Paul Meinhold das Buch geschrieben: **Wilhelm II. 25 Jahre Kaiser und König.** (Mit vielen Abbildungen. Buchschmuck von Friedrich Felger. Berlin, E. Hofmann u. Co. Ohne Jahresangabe. ℳ 3,50.) Das flottgeschriebene Buch schildert den Kaiser auf breitem zeitgeschichtlichen Hintergrunde. Der Verf. ist bemüht, aus den Handlungen, namentlich aber aus den Reden des Kaisers dem Leser das Verständnis seiner eigenartigen Persönlichkeit zu vermitteln. Er schildert ihn in seinem Verhältnisse zu Wissenschaft, Religion, Erziehung, Kunst, Heer und Marine, Handel und Industrie. Dabei bietet das Buch viele interessante statistische Einzelheiten. Der Verf. ist fern von Byzantinismus und zeigt selbständiges Urteil. Seine politische Neigung gehört dem entschwundenen Bülowblock. Auf einen Punkt sei besonders hingewiesen. Der Verf. wünscht gewiß, daß auch Katholiken sein Buch kaufen und lesen. Dann hätte er aber auch mehr Rücksicht auf ihre Gefühle nehmen sollen. Das auch hier wieder gehörte, von den Katholiken so oft zurückgewiesene Wort: „Es ist scharf zu scheiden zwischen dem einzelnen Katholiken und dem Ultramontanismus" bietet keine Entschuldigung. Seine Abneigung gegen die Zentrumspartei, zu der doch ein sehr großer Teil der deutschen Katholiken gehört, gibt er unverhohlen Ausdruck, wenngleich er anderseits den Anteil des Zentrums an der Lösung der großen nationalen und wissenschaftlichen Fragen der letzten dreißig Jahre nicht verkennt.

In dem vorteilhaft bekannten Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte, hrsg. von v. Below und Meinecke, behandelt Adalbert Wahl die **Geschichte des europäischen Staatensystems im Zeitalter der französischen Revolution und der Freiheitskriege (1789–1815)** (München u. Berlin 1912, Oldenbourg; ℳ 9,–).

Entsprechend dem Hauptzwecke der ganzen Sammlung sieht der Verf. seine Aufgabe vor allem darin, die Resultate der bisherigen Forschung zusammenzufassen. Zu den zahlreichen Kontroversen der Geschichte jenes Zeitraumes nimmt er selbstverständlich Stellung. (Er gibt die Erörterungen in Kleindruck.) Gut stellt er die leitenden Gesichtspunkte heraus, so daß man ein klares Bild der Entwicklung gewinnt. Wertvoll sind die Literaturangaben, die dem Thema entsprechend, natürlich ganz international sind; die allgemeinen sind an den Anfang der ganzen Abhandlung, die speziellen an die Spitze der einzelnen Kapitel, bzw. Paragraphen gestellt. Die Darstellung zeichnet sich durch Objektivität und Ruhe aus; der Verf. sucht dem Standpunkte aller Parteien gerecht zu werden, speziell sowohl dem österreichischen wie dem preußischen Standpunkte. Sympathisch berührt die hohe sittliche Auffassung, die aus der ganzen Darstellung spricht. Wer über die so wichtigen und interessanten Jahre 1789–1815 sich bündig und sicher unterrichten will, wird in dem Werke Wahls finden, was er sucht.

Zum besseren Verständnis der Vorgänge, welche sich Anfang 1522 zu Wittenberg abgespielt haben, hat der Karlstadtforscher Hermann Barge unter dem Titel **„Aktenstücke zur Wittenberger Bewegung Anfang 1522"** (Leipzig 1912, Hinrichssche Buchhandlung; ℳ 1,50) das für die Beurteilung jener Vorgänge entscheidende Aktenmaterial mit einem ausführlichen, die kritischen Schwierigkeiten aufhellenden Kommentar in übersichtlicher Sammlung herausgegeben. Auch die Stücke, welche auf die Haltung des Nürnberger Reichsregiments und des Bischofs von Meißen Bezug haben, sind in derselben enthalten.

Aus einer kleinen Abhandlung, **„Die Romzugverhandlungen auf dem Wormser Reichstage 1521.** Mit ungedruckten Denkschriften des Nuntius Caracciolo und des kurmainzischen Rates Capito", von Paul Kalkoff (Breslau 1911, Trewendt u. Granier) erfahren wir, daß der päpstliche Nuntius Marino Caracciolo – nur er kann nach Kalkoff als Verfasser in Betracht kommen – in einer Denkschrift an den Erzbischof von Mainz und der mainzische Rat Capito in einem Bericht, den er mit ergänzenden Bemerkungen im Kabinett des Erzbischofs über jene Denkschrift abgab, den Romzug als Ablenkungsmittel für die inneren, aus der Glaubensfrage entstehenden Schwierigkeiten des Reiches empfahlen.

In der Schrift **„Die Miltitziade.** Eine kritische Nachlese zur Geschichte des Ablaßstreites" (Leipzig 1911, M. Heinsius Nachfolger; ℳ 2,–) wendet sich Paul Kalkoff gegen die Schrift H. A. Creutzbergs „Karl von Miltitz 1490–1529" (Freiburg 1907, Studien u. Darstellungen aus dem Gebiet der Geschichte, hrsg. von H. Grauert VI, 1) und gegen W. Bauers Besprechung derselben in den Mitteil. des Instituts f. österreich. Geschichtsforschung XXX (1909) und tut, wie dem Ref. scheint, überzeugend dar, daß Miltitz an der römischen Kurie niemals eine hervorragende Stellung eingenommen hat, dementsprechend auch keineswegs als „päpstlicher Diplomat", sondern nur als untergeordneter Kommissar mit eng umschriebenem Auftrage nach Deutschland entsandt worden ist und hier stets nur eine untergeordnete Rolle gespielt hat. Der Schrift sind zwei Beilagen beigegeben.

Im 12. Stück der Neuen Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche bietet Paul Tschackert als erster eine Biographie Weidensees: **Dr. Eberhard Weidensee († 1547),** Leben und Schriften (Berlin 1911, Trowitzsch und Sohn; ℳ 3,80). Weidensee trat in jungen Jahren in das Augustiner-Chorherrenstift St. Johann vor Halberstadt ein. In Leipzig wurde er Doktor des kanonischen Rechts. Als Propst seines Klosters und Pfarrer an der Martinikirche zu Halberstadt trug er bald Lutherische Lehren vor. In Halle deswegen verurteilt, sollte er in seinem Kloster gefangengesetzt werden, entkam aber auf dem Wege dorthin nach Magdeburg. Hier

wirkte er bis 1526 im Sinne der Neuerung, war sodann als Hofprediger in Hadersleben und endlich als Superintendent in Goslar tätig. In der Lehre schloß er sich ganz Luther an, sein Wesen war herbe, sein Vorgehen schroff und oft radikal. Breiten Raum widmet Tschackert den Schriften Weidensees. Im Anhang gibt er eine Bibliographie und die Fundorte seiner Schriften. Erwähnt sei, daß der Standpunkt des Verf. etwas stark hervortritt. Die zweimalige Bezeichnung „ultramontan" in Bezug auf Heinrich von Braunschweig wäre besser vermieden.

In der Schrift „**Unwissenschaftlichkeit und Unglaube in der kirchlichen Aufklärung** (ca. 1750—1850)" (Essen-Ruhr, Fredebeul u. Koenen, ohne Jahresangabe; ℳ 2,—) antwortet J. B. Sägmüller auf die Schrift S. Merkles: „Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland" (s. diese Zeitschr. 1911, S. 59). Der Verf. verbreitet sich ausführlich über den Stand der Theologie vor der kirchlichen Aufklärung, den Tiefstand der Theologie der kirchlichen Aufklärung, den ungläubigen Rationalismus in der Theologie der kirchlichen Aufklärung, und über Wesen, Vertreter und Dauer der kirchlichen Aufklärung.

Im 91. Hefte der Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, S. 136—142 beweist Franz X. Münch, daß der Bonner Kirchenrechtslehrer, der Franziskanerkonventual **Philipp Hedderich**, nicht, wie Brück in seiner Schrift „Die rationalistischen Bestrebungen im katholischen Deutschland", S. 49 behaupte, sich der Zensurierung seiner Schriften auf einer Dissertation öffentlich gerühmt habe, daß vielmehr die Worte „iam quater Romae damnatus" im specimen quartum der Assentationes lediglich eine Beigabe des pseudonymen Verfassers derselben seien, daß endlich bis zum Jahre 1783, in welchem die Assentationes gedruckt wurden, nur zwei Schriften Hedderichs von Rom zensuriert waren.

In einer auf der Versammlung katholischer Lehrer und Lehrerinnen Deutschlands in Mainz am 9. August 1911 gehaltenen Rede (gedruckt Essen-Ruhr, Fredebeul und Koenen, ohne Jahresangabe; ℳ 0,50) behandelt A. v. Ruville unter dem Titel „**Katholischer Glaube, Geschichtswissenschaft und Geschichtsunterricht**" den katholischen Glauben als Grundlage und Hilfsmittel der Geschichtswissenschaft und als Richtschnur für den Geschichtsunterricht.

In demselben Verlage hat A. v. Ruville eine Studie über den „**Kulturkampf. Sein Wesen und seine Wirkung**" erscheinen lassen (ohne Jahresangabe; ℳ 0,50). Er will zeigen, in wie mannigfaltiger Weise die einheitlich erscheinende Bewegung aufgefaßt und verstanden werden muß.

Im Jahrgang 1910 dieser Zeitschrift S. 153 konnte der Rezensent die vierte Auflage des **Lehrbuchs der Kirchengeschichte** von Jakob Marx anzeigen. Jetzt liegt die fünfte Doppelauflage vor (fünfte und sechste verbesserte Auflage. Trier 1913, Paulinus-Druckerei; ℳ 9,—). Die Verbesserungen sind namentlich der kirchlichen Verfassungsgeschichte, der Geschichte des Investiturstreites, der Geschichte des ausgehenden Mittelalters und Luthers zugute gekommen. Eine beträchtliche Vermehrung hat der nützliche Anhang Quellentexte erfahren. Im übrigen sei auf die obengenannte Besprechung verwiesen. Bemerkt sei noch, daß der erste Band einer italienischen Übersetzung bereits vorliegt, eine englische Übersetzung in Angriff genommen ist.

Den 1909 zu Brüssel von August Coemans S. I. herausgegebenen Nomenclator fontium traditionis hat sein Ordensgenosse J. Creusen in verbesserter Weise herausgegeben und zugleich bis 1563 weitergeführt: **Tabulae fontium traditionis christianae** (ad a. 1563) (Freiburg i. B. 1911, Herder; ℳ 1,40). Der Verf. stellt übersichtlich in vier Kolumnen nebeneinander die Reihe der Päpste, die Häresien und Konzilien, die okzidentalischen und die orientalischen Schriftsteller. Die Tafeln er-

füllen ihren Zweck der Erleichterung des theologischen Studiums. Die reichhaltigen Kolumnen 3 und 4 bieten über ihren nächsten Zweck hinaus auch für den Lehrer und Schriftsteller Interesse. F. Tenckhoff.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Ohne Grenzen und Enden. Gedanken über den unendlichen Gott. Von O. Zimmermann S. I. 2. und 3. Aufl. (Herder 1912, ℳ 2,–). Verf. geht davon aus, daß alle Welterklärungen etwas Unerschaffenes annehmen müssen und zeigt, daß zu dem Vorzug, unerschaffen zu sein, auch der der Unendlichkeit gehört. Selbst bei Gegnern findet er die Wahrheit dieses Satzes bestätigt. Die namentlich im Kampfe gegen den Monismus recht wertvolle Schrift wurde bei ihrem ersten Erscheinen in dieser Zeitschrift sehr anerkennend besprochen und sei auch jetzt wiederum warm empfohlen. Es ist nicht ganz leicht, philosophische Gedankengänge in wirklich angenehmer, erquicklicher Form darzubieten. Wenn irgendwo, dann ist dies jedoch hier gelungen. In der neuen Auflage wurden zudem einige dem nicht besonders philosophisch geschulten Leser nicht ganz leicht verständliche Ausführungen der ersten Auflage weggelassen.

Où en est l'Histoire des Religions? Tome II. Von J. Bricout (Paris 1911, Letouzey et Ané, beide Bände zus. Fr. 15,–). Der ganze vorliegende Band, welcher das Werk abschließt, ist der Religion Israels und dem Christentum gewidmet. Auf erstere, welche J. Touzard behandelt, entfällt ungefähr ein Viertel des Bandes, der übrige Raum gehört demnach der Behandlung des Christentums, welches bekanntlich sonst in den Handbüchern der Religionsgeschichte gewöhnlich übergangen wird. Den Ursprung des Christentums und das apostolische Zeitalter beschreibt L. Venard. Die wichtige Periode des Kampfes des Christentums mit der antiken Welt vom Ende des 1. Jahrhunderts bis zum Konzil von Nizäa behandelt P. Battiffol, dessen Name allein schon eine gediegene Leistung verbürgt. Außerdem werden noch behandelt die verschiedenen Schismen des Orients (von J. Bousquet), die lateinische Kirche vom 4. bis zum 15. Jahrhundert (von E. Vacandard) und das Christentum von der Reformation bis auf die Gegenwart (von J. Bricout). Besonders wertvoll ist das Schlußwort des Herausgebers, welches den Ertrag der weiten Wanderung durch die Religionen der Völker heraushebt. Gerade hierbei zeigt es sich, daß das Christentum in einer Religionsgeschichte, welche doch immer zum Zwecke der Religionsvergleichung geschrieben sein wird, nicht einfach übergangen werden darf. Eine Religionsvergleichung, in welche eine so überragende Religion wie die des Christentums nicht ausdrücklich eingesetzt wird, wird ihrem eigenen letzten Ziele nicht gerecht. Wenn deshalb im vorliegenden Bande das Christentum vielleicht etwas eingehender behandelt ist, als durchaus notwendig war, so ist dies doch viel entschuldbarer als die sonst beliebte vollständige Ignorierung desselben.

Apologetische Vorträge. Herausgegeben vom Volksverein für das katholische Deutschland. 3. Heft. (M.-Gladbach 1912, Volksvereinsverlag; geb. ℳ 2,–.) Um die apologetische Schulung des katholischen Volkes hat sich die Volksvereinszentrale große Verdienste erworben. Neben den trefflichen Fünfpfennigsheften der apologetischen Volksbibliothek sind auch die etwas umfangreicheren apologetischen Vorträge zu vielen Tausenden verbreitet worden. Das vorliegende 3. Heft dieser Vorträge, wiederum aus der Feder Dr. F. Mefferts, reiht sich den vorausgegangenen würdig an. Diesmal handelt es sich um Bekämpfung der Gefahr, welche für den Glauben aus der Popularisierung der angeblich wissenschaftlich gesicherten Ergebnisse der Religions-

geschichte hinsichtlich der Religion Israels erwachsen ist. Die Vorträge behandeln im einzelnen: den Monotheismus Israels, die moderne, nur-religionsgeschichtliche Methode, die religionsgeschichtliche Theorie und das Alte Testament, Israel und die Völker des Alten Orients. Das ganze Bändchen ist ein Muster populärwissenschaftlicher Darstellung, die man anderswo leider häufiger angestrebt als wirklich erreicht findet.

Der Kampf ums Dasein in der Natur in seiner Bedeutung als Prinzip des Fortschritts. Von Dr. Franz Jos. Döller (Frankfurt. Zeitgemäße Broschüren 1912, H. 7, Breer u. Thiemann; ℳ 0,50). Der verdiente Herausgeber der bekannten Zeitschrift „Natur und Kultur" zeigt schlagend, daß der Kampf ums Dasein in der Organismenwelt nicht als Entwicklungsprinzip in Anspruch genommen werden kann. Die Broschüre sei bestens empfohlen.

Die Entwicklungslehre in ihrem Verhältnis zum Christentum. Von Dr. P. Damasus Aigner O. F. M (München o. J., Verlag „Natur und Kultur"; ℳ 1,20). Anknüpfend an die Schrift Brancas „Der Stand unserer Kenntnisse vom fossilen Menschen" (Leipzig 1910) will Verf. in erster Linie allen Gelehrten und Gebildeten, die nicht wissen, ob und wieweit sich die Entwicklungstheorien mit den Lehren des Christentums vereinbaren lassen, die so wünschenswerte Aufklärung bieten. Nach einer kurzen Berührung der Frage der Möglichkeit vollständig voraussetzungslosen Forschens stellt der Verf. zunächst fest, daß wir, wenn auch irgendwelche Entwicklung ziemlich sicher anzunehmen ist, über die wichtigsten Einzelfragen des Entwicklungsproblems noch kaum irgendwie gesicherte Resultate besitzen. Sodann stellt er fest, daß der christl. Glaube nicht hindert, den Menschen nach seiner leiblichen Seite als zum Tierreich gehörig zu betrachten, falls dabei festgehalten wird, daß der Leib nicht der ganze Mensch ist. Die bisherigen Resultate der Forschung seien jedoch durchaus gegen die somatische Abstammung des Menschen aus dem Tierreich. Im Anschluß an den hl. Augustinus spricht Verf. sich für eine vielstammige Entwicklung aus, betont aber, daß auch der zwar unwahrscheinlicheren einstammigen Entwicklung von seiten des Christentums nichts im Wege stehe, falls man nur die menschliche Seele von dieser Entwicklung ausnimmt. Selbst die Urzeugung werde durch den Glauben nicht ausgeschlossen, wenn man mit dem hl. Augustinus annehme, daß die Entstehung des Lebens nicht auf ein besonderes neues Eingreifen Gottes, sondern auf die bei der ersten Schöpfung geschaffenen Lebenspotenzen zurückzuführen sei. Das Schriftchen ist recht geeignet, naturwissenschaftlich interessierten Laien jedes Unbehagen über vermeintliche Gegensätze zwischen Glauben und Wissen zu nehmen. Die Ausführungen sind nicht ganz gleichmäßig, sofern manchmal in fast unnötiger Breite kaum zur Sache Gehöriges (wie die Daten des Lebens des hl. Thomas) geboten wird, während an anderen Stellen, z. B. bei Behandlung der Eolithenfrage für den gedachten Leserkreis doch wirklich zuviel vorausgesetzt wird. Kapitelüberschriften und Inhaltsverzeichnis vermißt man ungern.

„Die neue Gottheit" des kürzlich eröffneten „monistischen Jahrhunderts". Von Prof. Dr. Dennert (Godesberg 1912, Naturwissenschaftlicher Verlag; ℳ 0,30). Der Vorsitzende des Monistenbundes, Prof. Dr. Ostwald, hat auf dem ersten Monistenkongreß in Hamburg das „monistische Jahrhundert" für eröffnet erklärt. Zum Gott dieses Jahrhunderts proklamierte er die Wissenschaft, worunter er, dem alle anderen Wissenschaften „Papierwissenschaften" sind, die Naturwissenschaft versteht. Dennert zeigt, daß man von einer naturwissenschaftlichen Weltanschauung überhaupt nicht reden könne. Den katholischen Leser stört dabei die protestantische Auffassung, daß die Metaphysik nicht in die Sphäre des Wissens gehöre, sondern in die Sphäre des Glaubens.

Apologetik. Ein Leitfaden zur Verteidigung der Religion für Jugend und Volk. Von A. Heuser, Geistl. Rat (Kösel 1912; ℳ 0,25). Das kleine Heftchen, ein Abdruck aus den Katechetischen Blättern, behandelt das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, Jesus Christus in seiner Eigenschaft als Sohn Gottes und Erlöser und die katholische Kirche als die wahre Kirche Christi in knappen, aber sehr überzeugend wirkenden Ausführungen.

Vogelleben auf Alp und Bergeshöhen, im Hoch- und Niederwald, auf Steppen und Heiden, auf Seen und Meeren, Jagd- und Friedensszenen. Von B. Tümler, I. Teil (Münster 1912, Regensbergsche Buchh.; ℳ 2,50). Das reich illustrierte und außerordentlich fesselnd geschriebene Buch sei als Geschenk für die Jugend wärmstens empfohlen. Die Belehrung wird hier möglichst in Form von eigenen oder fremden Erlebnissen, oft in Form wirklich spannender Jagderlebnisse geboten. Das Ganze ist – und deshalb darf das Buch auch an dieser Stelle genannt werden – von apologetischen Gedanken durchzogen, entsprechend dem vorangestellten Motto: „In Wald und Flur zeigt die Natur stets Gottes Spur." A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Hat Jesus Christus gelebt? Prolegomena zu einer religionswissenschaftlichen Untersuchung des Christusproblems von Dr. Alfr. Jeremias, Dozent in Leipzig (Leipzig, A. Deichert; ℳ 1,–). In dem Untertitel kommt die Richtung des Verfassers zum Ausdruck. A. Jeremias ist „der Vorkämpfer für das Verständnis der astralen Denkformen in der Bibel". Er setzt sich zunächst auseinander mit den Vertretern der ideologischen Erlösungsreligion (Spinoza, Kant, Schleiermacher, Strauß, Bauer B., ferner mit denen der soziologischen Auffassung des Urchristentums (Kalthoff, Kautzky, Maurenbrecher), endlich mit den Symbolikern der neuesten Zeit, die die Existenz Christi leugnen und nur eine Idee von ihm gelten und in der Menschheit wirksam sein lassen (Drews, Lublinski usw., vgl. meinen Vortrag Heft 5, 1912, dieser Zeitschr.). Dann wendet er sich gegen die moderne „Jesustheologie", oder „Jesusromantik", wonach Jesus nur sittlicher Heros ist, nicht Christus, ein Wegweiser nicht Ziel, eine moralistische Erlösungslehre, nicht objektiv Erlösung gebracht hat. Der Verf. gehört zur positiven Richtung, nur hat er die bereits angedeutete vermittelnde Auffassung, daß die Erscheinung Christi durchaus historisch ist, aber mit dem Mythus zusammenhängt. „Aber nicht mit dem primitiven Mythus des sog. Völkergedankens (Drews), sondern mit dem Motivenkomplex des antiken Erlösererwartungsmythus (wonach ‚der antike Erlösungsmythus nicht Quelle, sondern Schöpfung der Religion ist'). Dieser ‚Christusmythus' in seiner großartigen Einheit ist Symbolsprache der Religion und hat selbst teil an der ewigen Wahrheit, die er symbolisch zum Ausdrucke bringt. Er hat sich in der gesamten alten Kulturwelt der geschriebenen Geschichte bemächtigt und bildet den Pragmatismus einer auf Erlösererwartung im großen und kleinen gerichteten Geschichtsauffassung. In der biblischen Religion, in der in Kraft geschichtlicher Offenbarung die hinter dem Mythus stehende Naturreligion zur Geschichtsreligion geworden ist, hat der Erlösererwartungsmythus eine Neuschöpfung erfahren, in der er die Gestalt der Weissagung angenommen hat. In der Erscheinung des geschichtlichen Jesus Christus hat er seine ideelle Vollendung und geschichtliche Verwirklichung gefunden. Jesus Christus erschien teste David et Sibylla als Welterlöser und redemptor gentium. So entspricht dem Universalismus der durch Christus verwirklichten Erlösung ein Universalismus der vorchristlichen Erlösererwartung."

In diesem Sinne ist auch die folgende Schrift gehalten: **Wissen wir etwas Sicheres über Jesus?** von Johannes Jeremias, Pfarrer (Leipz., Deichert; ℳ 0,80). Sie berichtet zunächst über die Berliner „Religionsgespräche" mit ihren bunten Christusbekenntnissen, gibt dann „sichere Zeugnisse" über Jesus an aus der Bibel, aus „nichtchristlichen Nachrichten" und aus den Paulinen. Dann verbreitet sie sich über die besondere „Form der evangelischen Überlieferung" und „die Wunder der Evangelien". Bei den Ausführungen über die Form der evangelischen Darstellung guckt Verf. den Religionshistorikern stark über die Schulter ganz im Sinne seines vorhin genannten Vaters. Die Apostel waren keine *ἀγράμματοι* und *ἰδιῶται* (Apg. 4, 13), sondern gewandte Männer: „Sie haben die Gestalt des Welterlösers mit den Requisiten der altorientalischen Erlösungslehre ausgestattet, sie haben Himmel und Erde, Samen und Ernte, Sonne, Mond und Sterne durch die Art ihrer Geschichtsschreibung, durch den Stil ihrer Darstellung zu Zeugen dafür aufgerufen, daß in ihm die Zeit erfüllt ist, daß er Licht, Sieg und Leben den Menschen gebracht hat. Die Erkenntnis dieser Wahrheit wird uns eine neue Betrachtungsweise der Evangelien bringen: Wir werden zahllose Stellen orientalisch richtig verstehen, die wir bisher okzidentalisch falsch verstanden haben" (S. 41). In diesen Sätzen liegt wohl etwas Wahres. Die Evangelien müssen zunächst im Lichte ihrer Entstehungszeit verstanden werden, historisch-philologisch. Aber das tut man ja schon lange, kann es vielleicht auch noch besser tun, auch in der oben gekennzeichneten Richtung. Nur muß nach den vom Verf. mitgeteilten Proben vor Übereifer durchaus gewarnt werden. Es ist sonst zu fürchten, daß dabei die leuchtende Gestalt des Gottmenschen in dem Ahnensaale der heidnischen Symbolik unter den vielen vorgestellten Gestalten verblaßt und verschwindet. Verf. selbst macht sich den Einwand: „Der geschichtliche Tatbestand (den er festhält!) wird dadurch in astralen Nebel aufgelöst." Und antwortet: Daß Christus erst recht groß und herrlich dadurch werde und Sonne, Mond und Sterne sich vor ihm neigen müßten. Mag sein; nur darf die Symbolik nicht die Geschichte verschlingen.

De ecclesia Christi. Ant. Straub S. I. Vol. I et II (Oeniponte, Rauch; ℳ 25,50 = Kr. 30,–). Ein Werk von 1000 Seiten über die Kirche! Man ist also von vornherein auf die Vollständigkeit des zu behandelnden Stoffes gefaßt. Verf. benennt aber in der Vorrede eine ganze Reihe von Fragen, welche bisher wenig beachtet wurden, die er eingehend erörtert hat. Er stützt sich dabei auf vielfach wenig ausgenützte Dokumente sowie auf die Vernunft. Est enim tractatus de ecclesia fundamentalis vel positivus ita, ut pro intelligentia altiore et ipse speculatione egeat" (Praef.). Die namhaft gemachten neu behandelten Fragen sind der modernen Kontroverse entnommen, sei es der innerkatholischen, sei es der modernistischen oder protestantisch-rationalistischen. Bezüglich der Methode ist zu bemerken, daß die dogmatische und apologetische je an ihrem Orte zur Anwendung kommt; denn jeder weiß, daß bisweilen der rein natürliche, historische Standpunkt einzunehmen ist und dann der übernatürliche des Glaubens (credo in unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam). Nachdem die Nominaldefinition über die Kirche gegeben ist, wird zuerst über die göttliche Einsetzung der Kirche gehandelt, besonders über den Primat, dann über Zweck, Notwendigkeit und Dauer derselben, es folgt die Lehre über die Hierarchie, ihre Einsetzung und Dauer, über die Gewalt der Kirche, ihre Eigenschaften, die Kennzeichen der Kirche; die Realdefinition der Kirche. – Vorliegendes Werk erinnert an den zweiten Band von des Verf. Ordensgenossen Ottiger, der voriges Jahr erschien und ungefähr denselben Umfang hatte. Wie dort so sind auch hier Schrift und Väter reichlich zitiert; die Einwände werden erwähnt und widerlegt und neue Fragestellungen berücksichtigt, wie Cyprians Stellung zum Primat, die

Gewalt der Kirche über die Sakramente, über die hl. Schrift, die Bedeutung des Syllabus Pius' IX., über den Kirchenstaat usw. Über letzteren urteilt Verf.: „Veritas necessitatis (scil. imperii civilis pontificii ad statum ecclesiae bonum) per infallibilem sententiam proposita est." Doch wird nachher einschränkend hinzugefügt: Attamen veritas ista non est dogma fidei, cum non sit in se divinitus revelata, sed est cum revelatis arcte nexa. In den historischen Partien, deren es ja in der Lehre von der Kirche so viele gibt, zeigt sich das Bemühen, die alten Zustände, Tatsachen und Lehräußerungen im Lichte der heutigen Doktrin und Disziplin zu deuten. Vielleicht werden dabei die Unterschiede doch zuweilen etwas unterschätzt und die wirklichen Probleme etwas zu optimistisch gewägt. Im übrigen gibt der Verf. selbstverständlich stets seine Gründe an. Überhaupt haben wir es mit einem durchaus soliden Werke zu tun, das in langjähriger akademischer Tätigkeit entstanden, allmählich herangereift und ausgereift ist. Die Ekklesiastik wird ja seit den berühmten „Controversae" von Bellarmin hauptsächlich von Theologen des Jesuitenordens vertreten. Es werden deren in der Vorrede genannt: Passaglia, Palmieri, Mazella, Franzelin, Wilmers, Billot, wir fügen dem noch Ottiger hinzu. All diesen tritt nun Straub ebenbürtig zur Seite und übertrifft noch die meisten, besonders die älteren, dadurch, daß er, wie er es selbst auch hervorhebt, auf die neueren Probleme überall Rücksicht nimmt. Und wenn das Werk weniger für den einfachen Seelsorger geschrieben ist, so leistet es den Fachmännern gute Dienste und wird auch in den theologischen Bibliotheken, wie der dem Werke beigelegte Prospekt erwartet, sicher seinen Platz finden.

Tractatus De Deo creatore von C. van Noort (Ed. 2. Amsterdam, van Langenhuysen; fl. 1,50). Verf. ist mittlerweile vom Professor zum Pfarrer übergegangen; daß sich dadurch das Bedürfnis nach einer Neuausgabe seiner Dogmatik nicht verringert hat, zeugt wohl mit für die Beliebtheit seiner Methode und Darstellung, die sich schon in der ersten Auflage durchgehends wohlwollender Aufnahme und Anerkennung erfreuten. Der Inhalt des Traktates darf als bekannt vorausgesetzt werden. Druck und Ausstattung sind sehr gut.

Die Schriften des sog. **Arnobius iunior** dogmengeschichtlich und literarisch untersucht von H. Kayser (Gütersloh, Bertelsmann; ℳ 3,60). Migne, S. L. 53, 239 ff. nennt unter dem Namen „Arnobius iunior" drei Schriften, von denen die erste Arnobii Catholici et Serapionis Conflictus zweifelhaft, die zweite Commentarii in Psalmos sicher echt, die dritte Annotationes ad quaedam evangeliorum loca sicher unecht ist. Verf. sucht nun auch den „Conflictus" als echte Arnobius-Schrift wenigstens wahrscheinlich zu machen und vergleicht ihn daher mit dem Psalmenkommentar 1. hinsichtlich der Gnadenlehre (beide sind gleich semipelagianisch), 2. in der Trinitätslehre und 3. in der Christologie. Aus ihrer Ähnlichkeit wird wenigstens auf die Möglichkeit des gleichen Verfassers geschlossen, ein Resultat, das in einem Anhange noch durch Beifügung von literarkritischen Materialien verstärkt wird. U. E. liegt der Hauptwert der Schrift in ihren dogmengeschichtlichen Erörterungen, die dauernden Wert haben, auch wenn die Verfasserfrage zweifelhaft bleibt. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Unter dem Titel **Ideal und Leben** beginnt eine „Sammlung von ethischen Kulturfragen" zu erscheinen, die Dr. J. Klug bei F. Schöningh (Paderborn) herausgibt. Jeder Band der Sammlung kostet ℳ 1,–. Es sollen darin „jene Fragen des modernen Lebens vom positiv-christlichen Standpunkte aus behandelt werden, in denen sich Ethik und Kultur berühren. Das Ideal ohne Rücksicht auf das Leben

droht sich zu verflüchtigen, und das Leben ohne Ideal droht zu versanden. Ideal und Leben gehören zusammen, wie Plan und Ausführung, wie Ziel und Weg, wie Leistung und Korrektur. Allzuoft korrigiert der moderne Mensch seine Ideale nach dem Leben, anstatt sein Leben und Schaffen nach dem Ideal zu richten. Anderseits können unsere Lebensideale gewiß nicht richtig erfaßt sein, wenn sie in jeder Hinsicht undurchführbaren Plänen gleichen und ungangbaren Wegen nach unerreichbaren Zielen." Die Sammlung will die mannigfachen Probleme, Schwierigkeiten und Fehler des modernen Lebens unter dem Gesichtspunkte beleuchten, „wie das jeweilige Ideal zu fassen ist und wie es sich ganz oder möglichst annähernd verwirklichen läßt". Wir freuen uns dieser neuen Sammlung und wollen hoffen, daß sie ihr schönes und sympathisches Programm durch gediegene Beiträge verwirklicht.

Das erste Bändchen der bezeichneten Sammlung nennt sich **Vergangenheit und Gegenwart** und hat den Privatdozenten an der Kgl. Techn. Hochschule München Dr. A. Wirth zum Verfasser. Wirth ist durch eine Reihe von historischen und ethnologischen Arbeiten bekannt. Er vergleicht in dem Buche „Vergangenheit und Gegenwart" die heutige Zeit mit dem Altertum, indem er die Ähnlichkeiten und Unterschiede aufzuweisen sucht. Man liest das in Essayform geschriebene kleine Buch gern durch und sieht mit Freude, wie der Verfasser gut zu beobachten und hübsch darzustellen weiß.

Der zweite Band der Sammlung „Ideal und Leben" behandelt **Das religiöse Sehnen und Suchen unserer Zeit**; er stammt aus der gewandten Feder des Dr. Franz Zach. Es ist eine mit Geist prächtig geschriebene Darlegung, wie „das Suchen nach Religion der hervorstechendste Zug unserer Zeit ist". „Der Versuch eines Aufbaues des Lebens ohne Religion hat kläglich Fiasko gemacht . . ." Und nun macht sich in den Geistern unserer Tage geltend „das Heimweh der Seele nach höheren, ewigen Werten", das „Heimweh nach Gott". „Frankreich ist . . . das beste Schulbeispiel für die Wahrheit, daß sich die Sehnsucht der Seelen nach dem Übernatürlichen auf die Dauer nicht unterdrücken läßt." „Die Wellenschläge der religiösen Bewegung" sind in der schönen Literatur Deutschlands deutlich bemerkbar. „Ja die religiöse Bewegung beginnt in der Literatur von ganz Europa eine bedeutende Stelle einzunehmen – seit Jahren schon." „Die interessanteste Erscheinung in der religiösen Bewegung der Gegenwart ist das lebhafte Interesse an der Person Jesu." „Man will wieder Religion haben – aber von der alten Kirche will man nichts wissen." „Unsere Zeit ist voll von religiösen Gedanken und Bedürfnissen. Und doch kann sie das nicht finden, was ihren Hunger stillt. Über das Christentum will sie hinauskommen – und Surrogate elendester Sorte tauscht sie dafür ein." In dem religiösen Sehnen und Suchen unserer Zeit muß man aber doch „den langsam heraufdämmernden Morgen einer besseren Zeit erkennen". – Aus diesen Zitaten ersieht man in etwa die Gedankengänge des geistreichen Verfassers. Wir empfehlen sein Buch gern der Beachtung auch weiterer Kreise.

Über **Duell und Ehre** schreibt M. Erzberger im dritten Bande der Sammlung „Ideal und Leben". Er gibt im ersten Kapitel geschichtliche Notizen über Ursprung und Entwicklung des Duells und den ständigen Kampf der kirchlichen und staatlichen Gesetzgebung gegen das Duell. Sodann bringt er unter der Überschrift „Prinzipielles" grundsätzliche Momente gegen das Duell (es ist gegen die Vernunft, gegen die gesellschaftliche Ordnung, gegen die Religion, kein Gebot der Standesehre oder der Notwehr, kein Zeichen von Mut, es ist keineswegs irgendwie gerechtfertigt durch die Sorge für Anstand im Verkehr). Der fernere Abschnitt „Heutiges" bietet die reichsgesetzlichen Strafbestimmungen über den Zweikampf, sowie Darlegungen über das Militärduell und das Studentenduell. Dieser Abschnitt schließt mit den Worten: „So

muß man konstatieren, daß die Wurzel des Duellübels heute bei den Studenten und Reserveoffizieren sitzt, daß aber auch diese Wurzel ausgerissen werden könnte, wenn in den Offizierskreisen das Duell einfach durch ein Machtwort des Kaisers verboten würde." Das letzte Kapitel „Werdendes" enthält Vorschläge zur Beseitigung des Duells; diese sind: verschärfte Strafbestimmungen gegen das Duell, erhöhter gesetzlicher Schutz der Ehre, eine neue Kabinettsordre des Kaisers, allgemeine Ehrenschiedsgerichte, die Ausbreitung der Antiduelliga, die Mitarbeit der Frauenwelt, die Mitarbeit der akademischen Jugend. In dem wichtigen Kampfe gegen das Duell wird Erzbergers Schrift gute Aufklärungsdienste tun können.

Bekanntlich hatte der Pariser Pfarrer Ehrenkanonikus Léon Désers sich gegen die Beurteilung gewehrt, die der Wiener Pastoralprofessor Heinrich Swoboda in seinem beachtenswerten Buche **Großstadtseelsorge** über die Art der Seelsorge in Paris veröffentlicht hatte; s. diese Zeitschrift oben S. 165. Die Artikel, die H. Swoboda alsdann in der Katholischen Kirchenzeitung über diesen „pastoraltheologischen Konflikt und dessen Lösung" schrieb, sind nunmehr unter dem gleichen Titel **Die Idee des guten Hirten** in erweitertem Abdruck bei H. Kirsch in Wien separat herausgekommen. Swoboda, dem es übrigens auf eine Beurteilung des Systems der Pariser Seelsorge ankommt, hat meines Erachtens durchaus recht mit seinen ernsten und sehr wohl ernst zu nehmenden Darlegungen. Das Büchlein ist eine schöne Ergänzung zu dem größeren Werke „Großstadtseelsorge".

Das **Jahrbuch 1913. Ein Wegweiser für die Katholiken von Dortmund und Umgebung** (Verlag von Gebr. Lensing, Dortmund) ist durch seine mannigfachen Mitteilungen und Notizen ein treffliches Hilfsmittel der Seelsorge. Es ist praktisch eingerichtet und wird viel Nutzen stiften. Die Kapelle im Ostentor zu Dortmund hieß „Benediktus-Kapelle" (S. 1).

In dem Aufsatze **Religion und Willensbildung** (Stimmen aus Maria-Laach 1913 I 247—263) führt J. Beßmer S. I. den Nachweis, „daß der katholische Glaube denjenigen, der sich voll und ganz seiner Führung anvertraut, zum Gipfel menschlichen Wollens emporleitet, seinem Handeln Einheit, Festigkeit und Zielsicherheit gibt". Der Glaube zeigt uns Gott den Herrn als das höchste, unbedingt unter allen Umständen erstrebenswerte Gut; die irdische Schöpfung ist, im Lichte des Glaubens betrachtet, „Pilgerweg zur ewigen Heimat"; „jetzt lohnt es sich zu leben in dieser Welt". Der Glaube leistet ferner in der Arbeit für die drei großen sittlichen Imperative Abstine, sustine, aggredere dem zielbewußten Willen tatkräftige und mächtige Hilfe.

O. Zimmermann S. I. weist in dem Aufsatze **Ungläubige Seelsorge** (Stimmen aus Maria-Laach 1913 I S. 272—285) darauf hin, wie man in Freidenkerkreisen dem Unglauben vorwirft, daß er sich zu sehr leugnend, negativ, polemisch verhalte. Und wenn man auch danach strebe, den Menschen ein einheitliches freidenkerisches, monistisches Weltbild zu liefern: die Seelsorge, die planmäßige, wohl organisierte, zielbewußte Einwirkung auf Seele und Sitte, die Stillung des Hungers nach innerem Glück und Frieden sollte — so klingt es aus Börners Broschüre „Weltliche Seelsorge" (Leipzig 1912) heraus — das Freidenkertum sich angelegen sein lassen. O. Zimmermann hebt richtig hervor: „In weiterem Zusammenhang betrachtet, gehört der Ruf nach ‚weltlicher Seelsorge' zu den sich häufenden Anzeichen, daß der Unglaube sich mehr und mehr positiv geben will." „Für die Gläubigen, die ihre Religion kennen und durchleben, ist die neue Propaganda nicht allzu gefährlich, wohl aber eine Mahnung zu unermüdlichem religiösen Weiterstreben."

Die Laienmoral in Frankreich behandelt Pfarrer Braun im Pastor bonus

(1912/13, S. 265–270 und 330–337), und zwar Entstehung, Entwicklung und Bankrott derselben.

P. Joseph Meier M. S. C. beginnt im Anthropos (1913, S. 1–11) einen interessanten größeren Aufsatz über **Die Zauberei bei den Küstenbewohnern der Gazelle-Halbinsel, Neupommern, Südsee.** Er will hier für jenes Gebiet den gesamten Aufbau der Zauberlehre skizzieren und die allgemeinen Richtlinien angeben, in denen sich das Zauberwesen bei den Küstenbewohnern der Gazelle-Halbinsel bewegt. Eine besondere Rolle spielt die eigene Seele des Zauberers in verschiedenen Zauberhandlungen. Man kennt dort keine allgemeine unpersönliche Zauberkraft, die zu einem Zaubermittel noch hinzukommen müßte, um es wirksam zu machen. Die individuelle Persönlichkeit des Zauberers ist die Hauptsache.

Ein vorbildlicher Jünglingsverein wird von Dr. H. Chardon im Pastor bonus (1912/13, S. 211–216) geschildert; gemeint ist der Verein an der Baseler Marienkirche. Der Verein hat, was besonders wichtig ist, ein eigenes Vereinshaus und einen Präses im Hauptamte. Seine Erfolge nach der religiösen Seite hin sind ausgezeichnet; hervorzuheben ist der außerordentlich fleißige Sakramentenempfang.

Pfarrer Ewers berichtet im Pastor bonus (1912/13, S. 222–229) über praktische **Rekrutenfürsorge auf dem Lande.**

Der Aufsatz über **Konzessionspflicht der Kinos, Reichsfilmmonopol, Reichsfilmzensur** von Gerichtsassessor Dr. Helwig in Berlin-Friedenau (Soziale Kultur 1913, S. 129–134) schließt mit den beachtenswerten Worten: „Deshalb würde ich es für unbedingt erforderlich halten, neben der Konzessionspflicht auch die Reichsfilmzensur einzuführen, da man sonst auf halbem Wege stehen bleiben würde. Sollte wider Erwarten auch durch die Reichsfilmzensur die Gefahr der Schundfilme noch nicht zur Genüge beseitigt werden, so bleibt es dann ja immer noch übrig, das schärfere Mittel, nämlich die Einführung des Reichsfilmmonopols, ins Auge zu fassen."

Bei dieser Gelegenheit machen wir auch auf das Doppelheft 1/2 des Jahrganges 1913 vom Korrespondenz-Blatt für die Präsides der kath. Jugendvereinigungen aufmerksam, das nach seinem Hauptinhalte die Bezeichnung **Kino-Heft** bekommen hat. H. Müller.

Kirchenrecht.

Kirche und Schule.

Jos. Heß, **Der Kampf um die Schule in Preußen 1872–1906** (Köln 1912, J. P. Bachem; ℳ 3,40). In dieser Zeitschrift ist unlängst (IV [1912], S. 700 ff.) auf die Bestrebungen zur Entkonfessionalierung der Volksschule hingewiesen worden. Die vorliegende Schrift entwirft ein packendes Gemälde von dem Ansturm des Liberalismus gegen die Konfessionsschule und deren Verteidigung durch die christlich konservativen Volksvertreter im preußischen Parlamente während der letzten drei Dezennien. Das Gesetz v. 28. Juli 1906 hat zwar die Konfessionsschule als Grundlage und Regel des preußischen Volksschulwesens festgelegt; aber es bedarf auch – das betont das vorzügliche Buch immer wieder – der ganzen Wachsamkeit der Kirche, um ihre Rechte an der Schule für die Zukunft zu bewahren. –

Konfessionsschule oder Simultanschule? Schriften des hochsel. Bischofs von Mainz Wilhelm Emmanuel Freiherrn v. Ketteler (Trier 1912, Paulinus-Druckerei; ℳ 1,–) „In den tiefernsten Hirtenbriefen und Broschüren v. K.s ist alles zusammengefaßt, was sich zugunsten der konfessionellen Volksschule sagen läßt." Darum ist hier der bequeme – nicht gerade billige – Neudruck zu begrüßen.

Dr. Joh. Friedrich v. Schulte, Geh. Justizrat und Professor der Rechte, **Gegen die Konfessionsschule.** Mit besonderer Rücksicht auf Preußen (Gießen 1912, Emil Roth; ℳ 1,–). Der bekannte Verf. will: „Die Volksschule als Gemeindeanstalt unter staatlicher Oberleitung, die Mittelschule und höhere ohne Beeinträchtigung der besonderen Entwicklung (Stiftungen u. dgl.) unter staatlicher Leitung; staatliche Unterstützung bezw. Unterhaltung beider; Religionsunterricht allen christlichen anerkannten Konfessionen eingeräumt; grundsätzlich keine konfessionelle Trennung." Warum das letztere nicht? Weil sie nach v. Sch.s Ansicht zur Trennung im bürgerlichen Leben führte. Die Ansicht ist aber sehr irrig!

Tourneau, Landgerichtsrat, **Das übernatürliche und das natürliche Recht der Kirche auf die Schule** (Histor.-pol. Blätter 151 [1913], S. 266 ff.), verweist nach einigen prinzipiellen Bemerkungen auf eine Reihe historischer Tatsachen, aus denen hervorgeht, daß die Kirche sich auch im Mittelalter um die Schule gekümmert hat.

Mönch, **Religiöse Erziehung der aus Mischehen hervorgehenden Kinder** (Past. bon. XXV [1913], S. 298 ff.), gibt nach einer Zeitungsnotiz die Entscheidung des Preußischen Kammer-Gerichts v. 7. Juli 1911 wieder, daß eine notarielle Erklärung über diese Frage nur dann rechtswirksam wird, wenn sie noch bei Lebzeiten des Vaters der zuständigen Schulbehörde mitgeteilt wird. – Am 11. Juni 1912 war eine Entscheidung des Preußischen Kammergerichts erfolgt, daß eine notarielle (Landrat, Oberbürgermeister, Richter, Notar) Aufnahme der Erklärung der Eltern über die von der gesetzlichen Regel abweichende Erziehung der Kinder nicht nötig sei. Am 5. Februar 1912 wurde von dem preuß. Kultus- und Justizminister die Verfügung erlassen, daß sie die Verordnung (über die notarielle Aufnahme) nicht zurücknehmen. Die Regierungen halten darum an der notariellen Form fest (Arch. f. kath. Kirch.-R. 92 [1912], S. 560).

Verwaltung.

Erwin Jacobi, **Patronate juristischer Personen** (Kirchenrechtl. Abh. hrsg. v. Ulrich Stutz, Heft 78. Stuttgart 1912, Ferdin. Enke; ℳ 7,–). Die methodisch vorzüglich behandelte Frage ist historisch höchst interessant und praktisch pro lege ferenda beachtenswert. Zwar wird heute die Patronatrechtsfähigkeit der abstrakten juristischen Person allgemein angenommen; aber sie kann durch die Rechtsquellen nicht belegt werden. Diese Behauptung wird durch eine die kirchliche Gesetzgebung und die kanonistische Doktrin gleichmäßig von Anfang an berücksichtigende Untersuchung, wobei dem Gemeindepatronat mit Recht die meiste Aufmerksamkeit geschenkt wird, bewiesen. M. E. mit Recht sagt J., daß die Kirche nur diejenigen juristischen Personen als patronatsfähig anerkennt, die zur Organisation der katholischen Kirche gehören oder ausschließlich deren Zwecke verfolgen. Dieser Patronat ist dann neben dem einem Kleriker kraft seines Amtes zustehenden geistlich. „Laienpatronat ist der einem Laien oder Kleriker ohne rechtliche Beziehung zu seinem Amte oder einer nichtkirchlichen juristischen Person zustehende Patronat.

Franz Wilhelm Woker, **Recht der preußischen Bischöfe, für ihre Diözesanen die Höhe der Stolgebühren zu bestimmen** (Arch. f. k. K.-R. 92 [1912], S. 435 ff.). Verf. betont, daß die bischöflichen Rechte bei Festsetzung der Stolgebühren in Preußen allgemein und prinzipiell anerkannt werden, ebenso die staatliche Mitwirkung, wenn der Ausführung der Festsetzungen staatliche, gerichtliche oder administrative Ausführung zugesichert werden soll. Auch durch die Gesetzgebung von 1875 und 1876 ist darin nichts geändert. Die in dem Gesetze genannten „Gebührentaxen" umfassen nicht die Stolgebühren. Der Kirchenvorstand hätte nur ein Recht, die Höhe der Stol-

gebühren zu erfahren, wenn die staatlichen Alterszulagen nach den Besoldungsgesetzen festgestellt, die Stolgebühren abgelöst werden sollten und in ähnlichen Fällen.

F. Heiner, **Wer hat die Höhe der Stolgebühren in Preußen zu bestimmen?** (Arch. f. k. K.-R. 92 [1912], S. 630 ff.). Vom allgemeinen kirchenrechtlichen Standpunkte aus beweist H., daß das genannte Recht nur dem Diözesanbischofe zusteht, und spricht damit zu dem Artikel Wokers seine Zustimmung aus.

Pfarrer D. in B. empfiehlt (Past. bon. XXV [1913], S. 234 f.) zur Ersparung von Abschreibegebühren für Anfertigung von Listen bei **Erhebung von Kirchensteuern** an die Bürgermeisterämter zu schreiben: „Auf Grund des § 18 des Ges. betr. die Erhebung von Kirchensteuern v. 14. Juli 1905 bittet der Unterz. um die zur Erhebung der Kultuskosten pro 191... erforderlichen Unterlagen. Es kommen in Betracht: Einkommensteuer (auch fingierte), Grund- und Gebäudesteuer der Katholiken der Gemeinden N. N."

P. Gabriel Meier, **Ein Prozeß um die Pfarr-Kongrua vor 400 Jahren** (1512) (Arch. f. k. K.-R. 92 [1912], S. 589 ff.). Ein Prozeß des Pfarrers Theobald Huter in Appenzell, der vicarius perpetuus war des Klosters St. Gallen, dem die Pfarrei Appenzell inkorporiert war. Der Pfarrer obsiegt. Der Prozeß bestätigt die Tatsache, daß die Institute, denen Pfarreien inkorporiert waren, ihren Vikarien nicht immer ausreichendes Einkommen beließen.

Leo Ober, **Über die Beschlußfähigkeit der Kirchenräte** nach dem französischen Kirchenfabrikdekret vom 30. Dezember 1809 (Arch. f. k. K.-R. 92 [1912], S. 415). „Der Kirchenrat ist beschlußfähig, wenn mehr als die Hälfte, mindestens die größere Hälfte der Mitglieder, die eben in diesem Zeitpunkte noch tatsächlich im Amte sind, in der Sitzung erscheinen."

Karl Böhm, **Anleitung zur Ordnung von Pfarrarchiven** (2. Aufl. Brixen 1912, Tyrolia; ℳ 0,80). Die Anleitung sagt kurz und fachkundig, wie man die Archivalien bearbeitet und verwahrt. Ein kleineres Format der Schrift wäre praktischer.

J. Hevelke, **Kirchenwahlen** nach den gesetzlichen Bestimmungen (Danzig 1912, A. W. Kafemann; ℳ 0,50). Eine kurze Zusammenstellung der gesetzlichen Bestimmungen für evangel. Kirchenwahlen nach den Gesichtspunkten: 1. Wer wählt? 2. Wer wird gewählt?

M. Dirksen, **Zur Auseinandersetzung zwischen Schule und Kirche** bei Trennung herkömmlich vereinigter Schul- und Kirchenämter (Berlin 1912, Franz Vahlen; ℳ 0,60). Der Verf. vertritt den Standpunkt, daß in allen Teilen der Monarchie Lehrpersonen aus den Kirchenkassen und von Kirchengemeinden Einkünfte beziehen, die den Empfänger nicht für kirchliche Dienste entschädigen sollen. Und nach dem geltenden Schulrecht ist die Zweckbestimmung der Vermögensstücke für die Schule stärker als das Privateigentum; die ursprünglich kirchlichen Dotationen könnten also bei einer Auseinandersetzung nicht für das Kirchenamt beansprucht werden.

Karl Heyer, **Denkmalpflege und Heimatschutz im deutschen Recht** (Berlin 1912, Carl Heymann; ℳ 4,—). Nicht nur die in den einzelnen Bundesstaaten bestehenden Gesetze werden nach bestimmten Gesichtspunkten besprochen, sondern auch die Berechtigung der Heimatschutzgesetzgebung wird aus der „Gesamtkultur des Volkes" begründet und die Verwaltungspraxis dargelegt. Die staatlichen Gesetze greifen vielfach weit, am weitesten in Bayern, in die Eigentumsrechte kirchlicher Korporationen ein, um die Denkmalspflege sicher durchzuführen. Die entsprechenden Maßnahmen sind stets hervorgehoben. Darum sei die Schrift auch kirchlichen Kreisen empfohlen.

Hans Lieske, **Die Gesetze gegen die Verunstaltung von Stadt und Land** (Berlin 1912, Hermann Klokow. 8°. 44 S.), tritt einer zu rigorosen Handhabung der Gesetze (unter Berücksichtigung der sächsischen und preußischen Gesetzgebung) entgegen und tritt so vielfach in Gegensatz zu Heyer.

In höchst lehrreicher Weise hat der 12. Tag für Denkmalpflege zu Halberstadt am 19. u. 20. Sept. 1912 (Stenograph. Bericht bei Wilhelm Ernst u. Sohn, Berlin W. 66) den **Gesetzlichen Schutz der kirchlichen Kunstdenkmäler** behandelt. Professor Bredt legte die staatliche Schutzgesetzgebung dar; Superintendent Wissemann besprach die Maßnahmen der evangelischen Kirchengemeinschaften zu dem gleichen Zwecke, und Professor Sauer hatte die Aufgabe, „darzutun, wie sich die katholische Kirche, zweifellos die bedeutendste und umfangreichste Besitzerin von geschichtlich und künstlerisch wertvollen Denkmälern, um deren wirksamen Schutz bemüht, in welcher Weise sie selbst ihn geregelt hat, wie sie sich zu den staatlichen Schutzmaßregeln stellt und welche Haltung sie einnimmt den entweder schon bestehenden oder geplanten Denkmalschutzgesetzen gegenüber".

Richard Maritschnig, **Die wichtigsten Reformen Pius' X.** Mit historischem Rückblick speziell für Studierende des Kirchenrechts (Saaz 1912, Heinrich Erben. 8°. 29 S.). Eine sehr knappe aber übersichtliche Darstellung, welche ihrem Zwecke genügt.

J. Linneborn.

Missionswissenschaft.

In der Zeitschrift f. Missionswissenschaft (1913, Heft 2) bespricht Schmidlin **Roms Anteil am Missionswerk** (97–117) und zwar die früheren Perioden zum Teil auch kritisch, das 19. und 20. Jahrhundert lediglich durch Aufweis der positiven Leistungen. J. B. Sägmüller behandelt **Das französische Missionsprotektorat in der Levante und in China** (118–133) und befürwortet ein staatliches Missionsprotektorat, ohne auf die von mir hervorgehobenen Schwierigkeiten einzugehen. Mein Aufsatz **Aus der Vorgeschichte der hinterindischen Mission** (146–156) bietet unbeabsichtigt noch eine Reihe interessanter Illustrationen zu der Protektoratsfrage. P. Galm O. S. B. erörtert kritisch **Protestantische Anklagen gegen die katholische Missionsliteratur** (134–146).

Unter dem Titel **Akademische Missionsblätter** (Münster 1913, Kommissionsverlag von Aschendorff, pro Heft ℳ 0,50) hat nunmehr auch die junge akademische Missionsbewegung sich erfreulicherweise ein eigenes Halbjahrs-Organ geschaffen und dadurch eines der wirksamsten Werbemittel in ihren Dienst gestellt. Das erste von B. Schwentner redigierte Heft ist 40 S. stark. Es enthält ein Geleitswort des hochwst. Erzbischofs von Köln, eine Zuschrift von Bischof Henninghaus, Beiträge von Prof. Meinertz über das Thema **Mission und Student** (5–10), Prof. Schmidlin über die Frage: **Was bietet die Missionswissenschaft dem Studenten?** (11–16), vom Referenten über **Die protestantische Studenten-Missionsbewegung** (17–25) und Berichte über den Fortgang der akademischen Missionsvereine. Es ist zu erwarten, daß besonders die Theologiestudierenden dem neuen Organ Interesse entgegenbringen und sich seine Verbreitung angelegen sein lassen werden.

In dem Werke **Durch Sand, Sumpf und Wald** (Regensburg 1912, Verlagsanstalt, 555 S., 395 Illustrationen, 8 Kartenskizzen; ℳ 8,–) schildert der Apostolische Vikar von Zentral-Afrika, Bischof Geyer aus der Kongregation der Söhne des hlst. Herzens (Milland bei Brixen) seine zahlreichen Missionsreisen, die aufs innigste mit der Aus-

breitung seiner Mission, besonders in der wichtigen Sudanprovinz Bahr el Ghazal, verknüpft sind. Man erhält darum auch einen Einblick in die interessante Entwicklung dieser durch den Mahdi so schwer geprüften, nunmehr aber von neuem aufblühenden Mission, die eine so bedeutsame Aufgabe im Kampfe gegen den Islam zu führen hat. Über die britische Verwaltung ist Bischof Geyer voll des Lobes (vgl. besonders S. 500). Das Buch verdient weiteste Verbreitung im Interesse der hohen Sache, die es mit begeisterter Hingebung vertritt. Ich empfehle es namentlich für die Schülerbibliotheken an Mittelschulen.

Joseph Fräßle S. S. C., **Fünf Jahre als Missionar im Herzen Afrikas** (Missionshaus Sittard, Post Wehr, 119 S., ℳ 0,80). Es sind schlichte, aber lehrreiche und interessante Skizzen, die der jetzt schon wieder am Kongo weilende Missionar über seine Erlebnisse, seine Missionstätigkeit und die Eingeborenen im innersten Afrika darbietet. Auf den merkwürdigen Fall der Bilokation eines heidnischen Zauberers (99) komme ich zurück, sobald die erbetenen genaueren Informationen eingetroffen sind.

Von dem Sammelwerk **Les Religieux et Missionaires contemporains** (Paris, Maison de la Bonne Presse, 5, rue Bayard) liegen mir die zwei ersten Serien mit insgesamt 49 Nummern vor, von denen jede selbständig paginiert ist. Es handelt sich um kurze, populäre Lebensbilder von Ordensleuten und Missionaren. Die Franzosen sind vorwiegend, aber nicht ausschließlich berücksichtigt. Es sind zumeist recht anziehende Lebensbilder, die zum Teil in Deutschland noch wenig bekannt sind, aber verdienten, bekannter zu werden. Gegenüber der verflachenden materialistischen Zeitrichtung ist es mehr als je angebracht, unserem Volke heroische Vorbilder vor Augen zu führen, die sich über die Armseligkeiten des Kleinmenschlichen erheben. Dazu eignet sich vor allem das Opferleben großer Missionare.

Ponape im Sonnenlicht der Öffentlichkeit (Köln 1912, Bachem, 80 S.; ℳ 1,40) von P. Kilian Müller O. M. Cap. ist eine wirkungsvolle Widerlegung der tendenziösen Streitschrift Ad maiorem Dei gloriam (Leipzig, Dietrich), die der frühere Bezirksamtmann Fritz gegen die Kapuzinermission auf den Karolinen gerichtet hat. Die Broschüre von Fritz ist absolut wertlos und kann höchstens jungen Missionaren, die durch sie zur größten Vorsicht gemahnt werden, einigen Nutzen bringen. Dagegen liefert die Schrift von P. Kilian auch wertvolles positives Material, das zu einer genaueren Kenntnis der Verhältnisse auf den Karolinen beiträgt und zugleich auch die Sympathie für die wackeren Kapuzinerpatres auf den einsamen Südseeinseln vermehren wird.

In der Serie Blüten und Früchte der Hünfelder Oblaten hat P. Rob. Streit O. M. I. die hübsche Skizze veröffentlicht: **Maddu**, die Geschichte eines Heiligtums in den Urwäldern von Ceylon (Fulda 1911, Aktiendruckerei, 62 S.; ℳ 0,30). Maddu ist das Kevelaer Ceylons, dessen Schicksal der Verf. von den Anfängen der Mission bis zu den originellen Wallfahrten der Neuzeit verfolgt. — In derselben Sammlung bietet P. Aloys Weber O. M. I. eine Darstellung über **Das Karolinum** (76 S. ℳ 0,30), das 1885 eröffnete deutsche Internat der Oblaten bei Valkenburg. Die gewinnende Werbeschrift gibt einen Einblick in die Geschichte des Kollegs, sein Erziehungs- und Ausbildungswesen, in das Wirken der Laienbrüder und kann Beratern von Missionskandidaten gute Dienste leisten.

Lucknow 1911 (Madras 1911. The Christian Literature Society for India. 293 S.). Es wurde in dieser Zeitschrift schon früher darauf hingewiesen, daß der Protestantismus sich zu einem bedeutend verstärkten Betrieb seiner Mohammedanermission anschickt. Das vorliegende Werk gibt einen Bericht über eine Missionskonferenz in Lucknow, an der außer den Delegierten anderer Länder 150 indische

Missionare und Missionarinnen, darunter auch einzelne Eingeborene, teilnahmen. Die Verhandlungen erstreckten sich hauptsächlich auf die Vorbildung der Mohammedanermissionare und die einschlägige Missionsliteratur, die schon ziemlich ansehnlich ist. Die katholische Mission in Indien hat mit ihren 2½ Millionen Christen so viel zu tun, daß sie in den meisten Missionsgebieten nicht einmal die Heidenmission, geschweige denn die Mohammedaner-Mission entsprechend pflegen konnte. Wie lange wird die katholische Welt solche Zustände noch dulden!

In eine andere „Welt des Halbmonds, wie sie weint und lacht", führt Otto C. Artbauer, **Afrikanische Spiegelbilder** (Regensburg 1911, Friedr. Pustet, 168 S.; ℳ 1,40). Es sind ansprechende Schilderungen aus den verschiedenen Ländern Nordafrikas, die uns die Moslemin, ihre Denk- und Lebensweise, neben den Schatten- auch die Lichtseiten ihres Charakters näher vor Augen bringen. Man lese nur das Kapitel „Der Wüstensohn" (146 ff.), um sich zu überzeugen, daß das Christentum auch hier fruchtbaren Boden finden würde. Leider sagt der Verf. nichts von der Mission, die sich in allen von ihm bereisten Ländern findet.

Auf einen anderen afrikanischen Schauplatz, auf dem sich gleichfalls ein ernstes Ringen zwischen Christentum und Islam vorbereitet, führt das Buch **Ruanda** von dem protestantischen Missionar E. Johanssen (Bielefeld 1912, Anstalt Bethel, 210 S.; ℳ 1,80). Der Verf. erzählt von den schwierigen Anfängen der Bielefelder Missionare, gibt dann eine Darstellung der Bewohner Ruandas und schildert darauf die Missionsarbeit und ihre Entwicklung. Auf S. 27 wird erwähnt, daß die Eingeborenen wiederholt geäußert hätten: „Dies Land gehört den Franzosen", was darauf zurückgeführt wird, daß die ersten europäischen Niederlassungen von den französischen Weißen Vätern gegründet wurden. S. 32 heißt es, daß zwei französische Patres der Station Issavi kein Deutsch gesprochen hätten. Überhaupt sucht Johanssen den Eindruck zu erwecken, als ob die katholische Mission in Ruanda einen ausschließlich französischen Charakter hätte. Dazu ist folgendes zu bemerken: Die Bezeichnung der katholischen Mission in Ruanda als französische Mission ist eine direkte Irreführung. Außer französischen Missionaren wirkt dort eine ganze Reihe von Deutschen, Luxemburgern und Holländern. Damit auch die nichtdeutschen Patres Deutsch lernen, hat die Generalleitung obligatorische deutsche Sprachkurse eingerichtet. Manche Patres kamen eigens nach Deutschland, um sich in die deutsche Sprache einzuleben. In zwei Missionsschulen wird Deutsch gelehrt, und zurzeit ist gerade der deutsche P. Donders mit der Gründung einer Mittelschule mit deutschem Lehrplan beschäftigt. Daß die Weißen Väter „Franzosen" sind, haben die Schwarzen nicht von den katholischen Missionaren gehört, sondern von mißgünstigen Beamten und anderen Europäern. Noch einige Jahre, dann wird die deutsche Provinz der Weißen Väter in der Lage sein, alle Ausländer durch deutsches Personal zu ersetzen.

Vor sechshundert Jahren im Reiche der Mitte. Marco Polos Bericht über seine Reise nach China, herausgegeben von der freien Lehrer-Vereinigung für Kunstpflege zu Berlin (Leipzig, Voigtländer, 192 S.; ℳ 1,80). Das Buch bietet keine vollständige Wiedergabe der Reiseberichte des kühnen Venetianers aus dem 13. Jahrhundert, sondern eine Auswahl nach der Ausgabe Bürcks von 1845. Die sprachliche Übertragung ist gut, die erklärenden Anmerkungen zeugen von der Sorgfalt und Sachkunde, mit der die Herausgeber ihre Aufgabe erledigt haben.

Steyl. F. Schwager S. V. D.

(29. 5. 13.)

Christliche Kunst, Archäologie.

Unter dem Titel **Centula** (St. Riquier) bietet Wilhelm Effmann eine sehr wertvolle Monographie zur Geschichte der kirchlichen Baukunst in der Karolingerzeit (Forschungen und Funde, herausgeg. von Dr. F. Jostes, Bd. II, Heft 5, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1912, ℳ 6,–). Es handelt sich um die von Angilbert, dem vertrauten Freunde und Schwiegersohne Karls des Großen, erbaute Klosterkirche von Centula in der Picardie. Verf. rekonstruiert den längst vom Erdboden verschwundenen Bau, der vielleicht den Höhepunkt der karolingischen Baukunst überhaupt darstellt, an der Hand zweier alter Stiche und der literarischen Nachrichten. Die mit peinlicher Sorgfalt geführte Untersuchung führt zu solide begründeten Ergebnissen, so daß der ganze Bau fast bis in alle Einzelheiten erkennbar wird. Besonders wertvoll sind dann noch E.s Resultate über das Aufkommen der kreuzförmigen Basilika und über die sog. Westwerke, welche er mit Recht von den Westchören unterscheidet. Eine große Zahl sorgfältiger Abbildungen – zumeist Rekonstruktionszeichnungen – erhöhen den Wert der Arbeit sehr. Möge die von Verf. angekündigte Studie über die interessante Klosterkirche von Korvei bald folgen.

Die Madonna in der Malerei. Von M. C. Nieuwbarn O. P. (Die Kunst dem Volke Nr. 12. Herausgeg. von der Allg. Vereinigung für christl. Kunst München, Karlstraße 33; ℳ 0,80; in Partien ℳ 0,50.) Verf. sieht davon ab, die historische Entwicklung der mit Maria befaßten Malerei darzustellen. Er knüpft seine Einführung in die marianische Kunst an den Lebensgang Mariä an. Das Heft ist mit 63 tadellosen Abbildungen ausgestattet und verdient das gleiche hohe Lob, welches wir den früheren Heften der Sammlung wiederholt gezollt haben. Daß die Kunst der Nazarener in dem Hefte nicht vertreten ist, wird wohl nur darauf zurückzuführen sein, daß diesen später besondere Hefte gewidmet werden sollen.

Bayerns Klöster und ihre Kunstschätze von der Einführung des Christentums bis zur Säkularisation zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Ein Bilderbuch für alle Freunde bayrischer Kunst, herausgeg. von Michael Hartig, erzbisch. Archivar (Diessen vor München, Jos. C. Huber). Das Werk, dessen Hauptwert in den Abbildungen besteht, will ein Gesamtbild bayrischer Klosterkunst geben, wobei möglichst noch nicht publizierte Objekte zur Abbildung gelangen sollen. Mit Rücksicht auf die sehr langsam fortschreitende Inventarisation der bayrischen Kunstdenkmäler ist die Publikation lebhaft zu begrüßen, zumal ihr niedriger Preis auch minder Bemittelten die Anschaffung ermöglicht. Der I. Band soll in mehreren Heften die Benediktinerklöster behandeln. Hiervon liegt zurzeit das erste Heft vor, welches den Benediktinerstiften Oberbayerns gewidmet ist (ℳ 2,50). In die Geschichte der einzelnen Stifte führt eine kurze Einleitung ein. In 89 guten Abbildungen, welche sich auf Architektur, Plastik, Malerei und Kunstgewerbe verteilen, wird die zum Teil noch wenig bekannte Kunst der in Betracht kommenden Klöster vorgeführt.

Andachtsbildchen in künstlerischem Farbendruck (Größe 7×11 cm; 100 Stück ℳ 2,50; Gesellschaft für christl. Kunst München). Es liegen im ganzen ungefähr 150 verschiedene Darstellungen dieser Bildchen vor. Alte und neue Meister, aber auch nur wirkliche Künstler, wurden herangezogen. Die Bildchen gehören entschieden zum Besten, welches auf diesem noch immer vielzuviel vom Ungeschmack beherrschten Gebiete geboten wird.

Geschichte der Kunst in Ägypten. Von Gaston Maspero, Generaldirektor der ägyptischen Altertümer (Stuttgart, Jul. Hoffmann; geb. ℳ 6,–). Durch das vorliegende inhaltreiche Bändchen in handlichem Format führt sich eine neue Sammlung

des Jul. Hoffmannschen Verlages in Stuttgart, welche unter dem Motto „Ars una, species mille“ die Kunst aller Völker in einzelnen Bändchen behandeln soll, sehr vorteilhaft ein. Es ist der erste Versuch „in ununterbrochener Darstellung die Geschichte einer Kunst zu erzählen, die ebenso völlig ausgestorben ist, wie es jene Tierrassen sind, die man in den tiefsten geologischen Schichten unserer Erde findet“, und niemand war wohl berufener diesen Versuch zu wagen als der Direktor des Museums zu Kairo, der wie kaum ein anderer in der Lage war, sich mit den Denkmälern der ägyptischen Kunst vertraut zu machen. Besonders angenehm berührt, daß Verf. bei aller Liebe, mit der er diese interessante Kunst behandelt, der Versuchung, sie zu überschätzen, nicht unterlegen ist. Das Bändchen ist durch 565 kleine aber außergewöhnlich scharfe und gut gewählte Abbildungen sowie durch 4 Farbentafeln illustriert.

Raffaels Disputa del Sacramento. Farbenreproduktion. Bildgröße 90:58 cm, Blattgröße 110:80 cm. Subskriptionspreis bis 4 Wochen nach Erscheinen ℳ 20,–; später ℳ 30,– (Verlag „Glaube und Kunst“ München, Friedrichstraße 36). Seitdem die Kupferplatte des berühmten Kellerschen Stiches der Disputa ein Raub der Flammen geworden, war eine neue Reproduktion dieses herrlichen Gemäldes, welches einen der höchsten Gipfelpunkte der Malerei bedeutet, ein schreiendes Bedürfnis geworden. Die vorhandenen Abzüge des Kellerschen Stiches schnellten im Althandel auf den für viele unerschwinglichen Preis von 400 ℳ in die Höhe. Im Handel war nur eine wenig befriedigende Gravüre nach jenem Stich erhältlich. Daß die Disputa noch jemals gestochen werde, war und ist kaum zu erwarten. Keller hat an seinem Stiche sieben Jahre gearbeitet. Gegenüber den modernen mechanischen Reproduktionsverfahren hat die Kunst des Kupferstechers einen schweren Stand. So sehr man Stiche schätzen mag, die mechanische Reproduktion verbürgt doch eine viel treuere Wiedergabe des Originals, sie arbeitet zudem viel billiger und ermöglicht die Wiedergabe in Farben, wodurch doch erst der volle Genuß eines Werkes der Malerei gewährleistet ist. Während nun aber, seitdem diese Möglichkeit gegeben ist, ein Meisterwerk der alten Kunst nach dem anderen in Farbenreproduktion auf den Markt gebracht wurde, hatte man sich bisher merkwürdigerweise an die Reproduktion der Disputa nicht herangewagt. So ist denn das endliche Erscheinen dieser ersten großen farbigen Wiedergabe derselben geradezu ein Ereignis.

Über den künstlerischen Wert der Disputa brauchen wir uns hier nicht zu verbreiten. Was ihre Ausdeutung betrifft, so kann sie befriedigend nur im Zusammenhange mit den anderen Gemälden der Camera della Segnatura, dieses einzigen Raumes auf der ganzen Welt, gegeben werden. Wer die zahlreichen Deutungen des Bildes kennen lernen und zu einem eindringenden Verständnis desselben gelangen will, sei auf die meisterhaften Ausführungen Sauers in der „Geschichte der christlichen Kunst“ von Kraus verwiesen (II. Bd. 2. Abteilung S. 383 ff.). Das besondere Thema des Bildes ist die „Theologie“, deren Gegenstand in der oberen Hälfte und deren Träger in der unteren Hälfte dargestellt sind. Letztere ist zugleich ein Bild der ecclesia militans „deren geistiger Mittelpunkt und Lebensquell der Erlöser in der verhüllten eucharistischen Gestalt ist“. Die Eucharistie aber ist zugleich das Unterpfand der seligen Gottanschauung, deren die in der oberen Hälfte dargestellte ecclesia triumphans bereits teilhaftig ist. Es gibt kein inhaltreicheres Bild als dieses. Hier „öffnen sich Perspektiven von unübersehbarer Weite in die erhabensten Geheimnisse der göttlichen Heilsgeschichte“. Es gibt auch kaum ein Bild, welches würdiger wäre, das Zimmer eines Theologen, eines Priesters zu schmücken, wie denn auch der Kellersche Stich noch heute der Stolz manches älteren Pfarrherrn ist. Besonders hervorgehoben sei, daß die farbige Wiedergabe allen Anforderungen einer guten

Reproduktion entspricht. Sie beruht auf eigens zu diesem Zwecke angefertigten Farbenaufnahmen, die ein namhafter Künstler vor dem Original selbst genommen hat. So ist denn kein Zweifel, daß das herrliche Blatt eine glänzende Aufnahme finden wird.

Die stilistische Entwicklung der bildenden Künste. Eine Einführung in das Wesen der Kunst von Oswald Herzog (Berlin 1912, Karl Hause; ℳ 3,–). Verf. findet in jedem Kunstwerk zwei Stilarten: den Kunsteigenheitsstil und den Persönlichkeitsstil. Beide haben Bewegungsfreiheit. Der Persönlichkeitsstil bewegt sich zwischen Idealismus und Realismus, der Kunsteigenheitsstil bewegt sich in den Grenzen der drei bildenden Künste: Architektur, Plastik und Malerei und kann demgemäß ein monumentaler, plastischer oder malerischer sein. So ergeben sich innerhalb jeder der drei Künste drei Stilmöglichkeiten. Die Architektur kann außer dem rein architektonischen, monumentalen Charakter, ohne direkt ihre Grenzen zu überschreiten, noch einen architektonisch-plastischen und einen architektonisch-malerischen Charakter annehmen, wie die Malerei rein malerisch, aber auch malerisch-monumental oder malerisch-plastisch sein kann. Dasselbe gilt von der Plastik. Eben dadurch, daß jede Kunst nicht starr innerhalb ihrer eigenen Grenzen bleibt, ist eine Entwicklung möglich und gewährleistet. Verf. glaubt dann zeigen zu können, daß jede der drei Künste durch ihre Annäherung an die beiden anderen tatsächlich ihre Entwicklung gefunden hat. So ist der dorische und der frühgotische Baustil monumental, der jonische und der hochgotische mehr plastisch und der korinthische wie der spätgotische mehr malerisch. Wir möchten glauben, daß diesem dreistufigen Schema doch nicht gerade die Bedeutung zukommt, die Verfasser ihm beimißt. An vielen Stellen fühlt man sich zum Widerspruch gereizt. Daß die Kirche anfangs eine bildliche Darstellung wegen einer Gefahr des Rückfalles zum heidnischen Götzendienste nicht gestattet habe, entspricht nicht den Tatsachen (S. 70). A. Fuchs.

Philosophie.

Im Anschluß an Rudolf Hayms philosophische Vorlesungen gibt Dr. Otto Siebert in 3. Auflage einen kurzen Abriß der **Geschichte der Philosophie** heraus (Langensalza, Herm. Beyer u. Söhne). Das Werkchen richtet sich nicht an den Philosophen vom Fach, sondern an den Gebildeten im allgemeinen, speziell an den Stand der Theologen und Lehrer und soll das darbieten, „was jeder Gebildete von der Geschichte der Philosophie wissen muß". Es ist übersichtlich und wenigstens für den Fachmann klar geschrieben. Der Verf. bemüht sich, objektiv zu referieren, trotzdem tritt der Standpunkt der modernen Philosophie im ganzen kräftig hervor. Zu S. 104 möchten wir kurz bemerken: Nach Thomas ist das Denken nicht ein „Produkt" der Sinneswahrnehmung, sondern von der letzteren nur objektiv, äußerlich bedingt und abhängig. Auch muß nicht „der Mensch mit Notwendigkeit verfolgen, was er als gut erkennt", sondern nach Thomas muß das, was der Wille erstrebt notwendig die ratio boni, den Charakter des Guten (im allgemeinsten Sinne) haben; der Wille bleibt aber jedem endlichen Gut gegenüber völlig frei.

Roger Bacons Hylomorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen. Mit unedierten Texten aus den Communia naturalium Fr. Rogeri Bacon und sechs erläuternden Tabellen. Von Dr. P. Hugo Höver S. O. Cist. (Limburg a. d. Lahn, Gebr. Steffen). Nach einer kurzen Einleitung und einer biographischen und bibliographischen Skizze läßt der Verf. zuerst die Hauptquelle für sein Werk: Die Communia naturalium Roger Bacons folgen. Darauf behandelt er

sehr eingehend und einleuchtend auf der Grundlage des Gesamtweltbildes seines Philosophen dessen Hylomorphismus, die Beziehung der hylomorphischen Lehre Bacons zu der anderer Philosophen und bringt endlich im Schlußkapitel den Versuch einer Charakteristik des wissenschaftlichen Standpunktes Roger Bacons. Das Gesamturteil des Verf. über B., das den gründlichen Kenner verrät, ist sehr sachlich, entfernt von aller Einseitigkeit. B. hat seine Verdienste auf dem Gebiete der Experimentalforschung, auch förderte er das Sprachstudium und die freien Künste. Die damals von ihm erhobenen Reformvorschläge sind beachtenswert, die spekulative Philosophie dagegen hat ihm besondere Förderung nicht zu verdanken. Empirismus und Mystizismus, die Charakteristik der Schulen von Oxford und Paris, an denen er studierte, charakterisieren auch ihn.

In seinem Buche **Vom Zuge der Menschheit** (Hamburg, C. Erich Behrens; ℳ 3,–) will Fritz Fidler in dem vorliegenden ersten Teile theoretisch, logisch-kritisch die Beweisgrundlagen für eine wissenschaftliche Entscheidung des zentralen Weltanschauungsproblems, ob es nämlich einen Gott gebe, prüfen, „die logische Konstruktion des Hauptproblems der Metaphysik" darbieten. Manches, was der Verf. sagt, muß man beanstanden, so seine Unterstellung, als ob nicht stets die rationelle Begründung des Glaubens, wenigstens in der christlichen Kirche gefordert wäre (S. 129 ff.), seine Ansicht über das Verhältnis der Theologie zur Metaphysik (S. 138), seine Auffassung des Wesens der Reformation (S. 143 f.), seine Behauptung von der Aufgabe der protestantischen Theologie und des Deutschtums (S. 145 ff.), seine Ideee von den drei großen Etappen der neuzeitlichen religionswissenschaftlichen Bewegung (S. 161). Die Tendenz des Buches ist gut; es spricht aus ihm ein tiefer sittlicher Ernst und die unerschütterliche, siegesgewisse Überzeugung, daß, wenn Gott auch noch so oft totgeglaubt und totgesagt ist, keiner den eigentlichen „Totenschein" Gottes je erbracht hat, noch je wird beibringen können, daß vielmehr „die wissenschaftliche Antwort auf die Frage aller Fragen lauten muß und wird: der alte Gott lebt noch". Man sieht nicht ohne eine gewisse Spannung dem in Aussicht gestellten zweiten Bande entgegen, welcher auf dem hier gelegten Fundamente den empirischen Gottesbeweis aus den Wundertaten führen soll.

Berkeley, Versuch einer neuen Theorie der Gesichtswahrnehmung und **Die Theorie der Gesichtswahrnehmung verteidigt und erläutert** übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Raymund Schmidt, durchgesehen und durch Vorwort eingeführt von Dr. P. Barth (Philos. Bibliothek Band 143. Leipzig, Meiner; ℳ 3,20). Die in den beiden Werkchen Berkeleys aufgestellte Theorie der Gesichtswahrnehmung faßt der Übersetzer durchaus zutreffend in die kurzen prägnanten Worte: „Sichtbare Objekte sind ein System von willkürlichen Zeichen für kostbare Materie." In dieser Theorie ruht der Ausgangspunkt und die Grundlage des ganzen Berkeleyschen Phänomenalismus, sie war auch für Hume der Anstoß zu seiner Analyse unserer Begriffe. Somit enthalten die beiden Werkchen den Keim einer Philosophie, welche ebensosehr von modernen Richtungen gepriesen wie von den Vertretern des Realismus energisch abgewiesen wird; diese ihre philosophiegeschichtliche Bedeutung begründen ihre Übersetzung ins Deutsche, die als durchaus sorgfältig und treffend bezeichnet werden muß.

In den „Philos. Vorträgen" der Kantgesellschaft Nr. 1 und 2 behandelt Dr. M. Frischeisen-Köhler (Berlin, Reuther u. Reichard) **Das Realitätsproblem,** indem er im einzelnen untersucht: Realurteile und Idealurteile, Sein und Denken, Sein und Empfindung, Sein und Wert, Sein und Handeln, den empirischen und absoluten Realismus. Er sieht sich außerstande, eine volle Lösung des Problems zu

bieten, die er überhaupt grundsätzlich für unmöglich hält. Nach ihm löst sich nicht alles Sein in Schein auf. „Das Sein im Bewußtsein ist das allgemeinste Merkmal des realen Seins, durch welches dieses von bloß idealen Zusammenhängen sich scheidet" (S. 97). Er selbst bezeichnet als das Resultat seiner Studie: „Diese Welt unserer Erfahrung ist, obwohl ihrer allgemeinen Qualität nach und nur als Bewußtseinsbestimmtheit erfahrbar und denkbar, nicht ein subjektives Empfindungsensemble, nicht bloß die Summe von Vorstellungen in einem Einzelgeist, nicht bloß ein System allgemeingültiger und notwendiger Gedanken. Daß sie mehr ist und was sie mehr ist, kann zwar nie ‚rein' gedacht, aber doch in jedem Augenblick im tätigen Leben erlebt und in denkender Vertiefung des Erlebens tiefer verstanden werden: dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm!"

Theodor Lipps' Lehre vom Ich in ihrem Verhältnis zur Kantischen. Von C. Müller (Berlin, Weidmann; ℳ 1,–). Während Lipps sagt: „Daß ich mir so erscheine, dies heißt, ich erlebe mich so, und daß ich mich so erlebe, dies heißt, daß ich so bin", stellt nach Kant der innere Sinn „uns selbst nur, wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewußtsein dar". Diese gegensätzliche Auffassung erörtert der Verf. in klarer Darstellung und kommt bei einer Vergleichung der beiden Anschauungen zugunsten Kants zu dem Resultat, daß der Lippschen Lehre vom Ich manche bedenkliche Schwächen anhaften und daß die Kantische sich ihr gegenüber behauptet (S. 40).

Die philosophischen Weltanschauungen und ihre Hauptvertreter. Erste Einführung in das Verständnis philosophischer Probleme von Dr. A. Heußner. 2. Aufl. (Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht; ℳ 3,20). Der Verf. behandelt in zehn Vorträgen: die Philosophie ihr Wesen und ihre Aufgabe, den Materialismus und seine Probleme, den Monismus (Spinoza), die Monadologie (Leibniz), den Kritizismus (Kant), den Idealismus (Plato, Fichte, Schelling, Hegel), den Pessimismus (Schopenhauer), den Realismus (v. Hartmann), den Naturalismus (Nietzsche), den Dualismus (das Christentum). Das Buch ist entstanden aus Vorträgen, welche der Verf. über philosophische Fragen in dem Fortbildungskursus des Ev. Fröbelschen Seminars in Cassel gehalten hat. Es soll eine erste Einführung in das Verständnis philosophischer Probleme sein. Aus diesem Ziele erklärt sich die Auswahl der Kapitel und das mit Erfolg gekrönte Streben nach Klarheit und Übersichtlichkeit. Was den Standpunkt des Werkes betrifft, so wird besonderes Gewicht gelegt auf eine gründliche Erkenntnistheorie, ebenso wird die Notwendigkeit der Metaphysik betont, doch hat diese mit ihren nur vorläufigen Aufschlüssen einen beschränkten, relativen Wert, sie bedarf bei ihrem spekulativen Charakter der notwendigen Ergänzung durch den Zusammenhang mit der Lebenshaltung und der Religion. Philosophie kämpft mit den Denkschwierigkeiten, Religion mit den Lebensschwierigkeiten; Philosophie ist Gedankenarbeit und will Erkenntnis bieten, Religion ist praktisches Verhalten und will Erlösung vermitteln. B. Funke.





Deutschland.

Die allgemeine Lage der deutschen Katholiken. Die Lage des katholischen Bevölkerungsteils in Deutschland ist eine sehr wechselvolle. Bald steht diese, bald jene Frage im Mittelpunkte des Interesses. Dabei sind nicht alle auftauchenden Fragen von der gleichen Bedeutung. Solche, welche das Wesen des Katholizismus berühren, wie der Modernismus, wechseln mit anderen, welche auf der Peripherie liegen und als „Grenzfragen" bezeichnet werden können, wie Schulfrage, Trennung von Staat und Kirche, Zivilehe und Leicheneinäscherung. Schließlich können auch Fragen aufgeworfen werden, welche mit der Religion nicht direkt in Verbindung stehen, wie Handelsverträge, Reichsfinanzen, Zollpolitik und andere Fragen, welche aber dennoch auf die Haltung und Lage des katholischen Teiles der Bevölkerung von großer Bedeutung sind. Alle diese Einzelfragen, welche den verschiedensten Gebieten angehören, dürfen nicht losgelöst von der Gesamtlage der deutschen Katholiken beurteilt werden.

Unter der Gesamtlage oder der allgemeinen Lage der deutschen Katholiken versteht man jene Verhältnisse, welche seit langer Zeit sich verfolgen lassen und die sich voraussichtlich nicht in absehbarer Zeit wesentlich ändern können. Das sind jene Verhältnisse, die der deutsche Katholizismus als gegebene und nicht abzuändernde Bedingungen seiner Existenz in Rechnung setzen muß, damit er die jeweilige besondere Lage richtig versteht und sich entsprechend einrichtet.

Dahin gehört zunächst die Tatsache, daß der deutsche Katholizismus nicht mehr als ein gutes Drittel der Bevölkerung umfaßt, also die Frage der Zahl. Weil das so ist und auch in absehbarer Zeit sich nicht ändern wird, so ergibt sich von selbst die Unmöglichkeit, daß die Katholiken alles allein durchsetzen können. Dennoch ist die Bedeutung der Katholiken nicht gering anzuschlagen, jeder dritte Mann im Deutschen Reiche ist eben Katholik. Es kommt hinzu, daß der katholische Bevölkerungsteil als Minorität ganz besonders wirksam die Freiheit vertreten, jede Bedrückung auch anderer Minoritäten gewissenhaft bekämpfen muß, um so sich selbst vor der Gefahr zu bewahren, von der Majorität erdrückt zu werden. Von jeher sind in der Geschichte naturgemäß die Minoritäten zum Anwalt der Freiheit und des Rechts geworden. Die Katholiken können diese Rolle um so wirksamer übernehmen, als die innere religiöse Struktur der katholischen Kirche hier zu einer fest geschlossenen Masse zusammenführt, die eine große Stoßkraft auszuüben imstande ist.

An die Frage der Zahl reiht sich sofort die Frage der Sprache. Die Katholiken sprechen in Deutschland nicht alle dieselbe Sprache, vertreten nicht dieselbe Nationalität. Darin liegt ein Moment erheblicher Schwächung, besonders in unserer

Zeit, in welcher weite Kreise Staat und Nationalität zusammenfallen lassen möchten. Weit über drei Millionen deutscher Katholiken ist die polnische Sprache Muttersprache, für einen anderen Teil ist es die französische Sprache. Diese Verschiedenheit der Sprache erschwert sehr die Leistungsfähigkeit der deutschen Katholiken. Dem fremdsprachlichen Element ist schwer beizukommen, die Organisation ist schlecht durchzuführen, selbst der Volksverein für das katholische Deutschland findet dort seine Grenzen, die er nicht durchbrechen kann. Die Verschiedenheit der Sprache wirkt sogar direkt zersplitternd: Polen und Elsässer sind den Katholiken deutscher Zunge gegenüber mißtrauisch, an manchen Orten brechen aus diesem Anlaß starke Konflikte aus. Es kommt hinzu, daß mancherorts die katholischen Deutschen sich mit den andersgläubigen Deutschen zur Bekämpfung der „Polengefahr" zusammenscharen; es ist ja auch schwer, sich der Luft des „Hakatismus", in welcher man lebt, ganz zu entziehen. Das wirkt aber auf die katholischen Deutschen, die Polnisch sprechen, geradezu abschreckend, und sie sind nur zu sehr geneigt, die örtlichen Erfahrungen auf das ganze Reich zu übertragen. Dadurch aber, daß die große Mehrzahl der deutschen Katholiken die Polenbekämpfung des Hakatismus verwirft, kommt sie leicht in manchen Kreisen in den Verdacht antinationaler Gesinnung. Kurz, die Verschiedenheit der Sprache ist ein Umstand, aus dem heraus für den deutschen Katholizismus große Schwierigkeiten erwachsen.

Damit ist die Reihe der Umstände, welche die allgemeine Lage der deutschen Katholiken bestimmen, noch nicht erschöpft. Neben die Frage der Sprache tritt die des Geldes. Die deutschen Katholiken sind finanziell schwächer als ihre nichtkatholischen Mitbürger. Wie das gekommen ist, soll hier unerörtert bleiben. Aber es muß gezeigt werden, wie dieser Umstand die allgemeine Lage beeinflußt.

Mensch ist Mensch, der wahre und echte Maßstab für die Bewertung des einzelnen Menschen sind nicht die zufälligen äußeren Glücksgüter, sondern vielmehr die inneren Vorzüge und Charaktereigenschaften. Leider tut uns die Welt nicht den Gefallen, in der Bewertung der Menschen die richtige Elle anzusetzen. In ihren Augen bedeutet Geld alles. Geld gibt darum Ansehen, und vor manchem Mann, dessen Seele arm, dessen Geldbeutel aber gespickt ist, zieht man unterwürfig den Hut, der im umgekehrten Falle nicht gezogen wird.

Wer kein Geld hat, tritt auch weniger selbstbewußt auf, geht lieber den untersten Weg und duckt sich. Noch schlimmer ist es, daß die Kinder des armen Mannes nicht die Möglichkeit haben, die entsprechende Ausbildung zu erlangen. In der Regel kann unter den heutigen Verhältnissen auch der hellste Kopf nicht studieren, wenn er nicht zugleich Geld zur Verfügung hat.

So bringt die notorische Armut der katholischen Bevölkerung Deutschlands viele Schädigungen mit sich. Ein Gutes jedoch ist damit verbunden. In der Regel macht das Geld den Menschen genußsüchtig und lähmt seine Willenskraft, welche durch Not und Entbehrungen gestählt wird. Sehr häufig läßt unter den Einflüssen des Reichtums der religiöse Sinn nach, und die Irreligiösität tritt auf. Der Verfall der Religion zeigte sich noch immer in der Geschichte am ersten und furchtbarsten in den Kreisen von Bildung und Besitz. Freilich ist auch die Armut keine sichere Schutzwehr gegen den Unglauben, gerade in unserer Zeit richtet die religionslose und religionsfeindliche Sozialdemokratie ihre Sturmangriffe gegen die Masse der „Enterbten".

Noch ein weiteres Moment bedingt entscheidend die Gesamtlage der deutschen Katholiken. Ihr kirchliches Oberhaupt ist in Rom. Das führt dazu, daß man

ihnen vaterlandslose Gesinnung zum Vorwurf macht, sie sollen immer „über die Berge" schauen, man nennt sie ultramontan. Das ist bei den Evangelischen ausgeschlossen, der Landesfürst ist ihnen zugleich der oberste Bischof. Man tut den Katholiken bitteres Unrecht, wenn man aus dieser Sachlage ihnen vaterlandslose Gesinnung andichtet, es gibt keine treueren Untertanen als die Katholiken. Aber die Gegner wollen auf ein so billiges Schlagwort, das auf solche, die nicht an Denken gewöhnt sind, immerfort seine Wirkung ausübt, nicht verzichten.

Das sind im wesentlichen die allgemeinen Grundlagen auf denen die jeweilige Einzellage der deutschen Katholiken sich aufbaut. Sie bedeuten die Stärke der Katholiken und auch ihre Gefahr. Fast alle Angriffe beruhen auf ihnen, alle Mißverständnisse und unwahren Schlagworte stehen zu ihnen in Beziehung. Die deutschen Katholiken arbeiten daran, manches zu ändern und zu bessern, anderes können und wollen sie nicht ändern. Lieber nehmen sie den verdoppelten Angriffen gegenüber Stellung, als daß sie in wesentlichen Punkten, z. B. in der Stellung zum Papsttum, ein Jota preisgeben.

Paderborn. A. J. Rosenberg.



(29. 5. 13.)



Die liturgischen Geräte der Griechen.

Von Prof. Dr. K. Lübeck, Fulda.

Der ganze Reichtum gottesdienstlichen Lebens, welcher der griechischen Kirche von jeher eigen war, konnte sich begreiflicherweise nicht ausschließlich in den liturgischen Formularen, Gebräuchen und Zeremonien offenbaren, sondern mußte notwendig auch in der Eigenart und Ausstattung des Kultusgebäudes,[1] in der Form, Pracht und Abwechselung der Kultusgewänder[2] sowie in der Zahl, Auswahl und Besonderheit der Kultusgeräte zur Geltung kommen. Was die letzteren angeht, so unterscheiden sie sich in manchen Punkten von denen der abendländischen Kirche und zeigen so deutlich, daß die griechische Kirche im Ausbau ihrer liturgischen Feier einst selbständig ihre Wege gegangen ist.

An erster Stelle verdient von den liturgischen Geräten[3] der Griechen wohl das vornehmste und notwendigste genannt zu werden. Es ist dies der Kelch (*τὸ ἅγιον ποτήριον*), welcher für die Aufnahme des göttlichen Opferblutes Christi bestimmt ist. Er hat im allgemeinen dieselbe Form wie der abendländische Meßkelch, nur ist die Kuppa mit Rücksicht auf die Kommunion der Gläubigen etwas größer gehalten. Der griechische Priester sumiert ja bekanntlich nur einen Teil des von ihm konsekrierten heiligen Blutes. In den Rest werden die konsekrierten Brotspezies gelegt und dann aus dem Kelche mit einem Teile der Weinspezies den Gläubigen zum eucharistischen Genusse dargereicht. Bisweilen weisen die Kelche in den reicheren Kirchen besonders Rußlands[4] gediegenen künstlerischen Schmuck auf, insbesondere vorzügliche Ziselierarbeiten am Nodus. Allerdings fast ausschließlich nur an älteren Stücken. Denn die neueren Erzeugnisse sind zumeist infolge der großen Armut der

[1] Vgl. darüber unseren Aufsatz „Das Kultusgebäude der Griechen": Pastor bonus 1912 XXV 65 ff.

[2] Näheres s. in unserer Abhandlung „Die liturgischen Gewänder der Griechen" in dieser Zeitschrift 1912 IV 793 ff.

[3] Kurze Zusammenstellungen bieten (außer der noch zu nennenden Literatur) K. Beth, Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer, Berlin 1902, 203 ff. K. Lübeck, Die christlichen Kirchen des Orients, Kempten 1911, 112 ff. A. Couturier, Cours de liturgie grecque-melkite, Paris 1912, 56 ff.

[4] Prinz Max von Sachsen, Praelectiones de liturgiis orientalibus, Freiburg 1908, I 69. Vgl. auch Ch. Diehl, Manuel d'art byzantin, Paris 1910, 660 ff.

Gemeinden sowohl hinsichtlich des an ihnen verarbeiteten Metalles als auch hinsichtlich der Ausführung minderwertig. Nicht nur, daß vielfach höchstens nur die Kuppa von Silber und vergoldet ist, sondern sehr oft ist der ganze Kelch von geringerem Metalle (Messing, Kupfer), welches eine nur sehr schwache Vergoldung aufweist. Vorgeschrieben ist letztere wie im Abendlande[1] nur für das Innere der Kuppa.

Der Aufnahme der „Hostie“ bezw. der Brotsgestalten[2] dient der Diskos (*ὁ ἅγιος δίσκος, τὸ δισκάριον*). Er entspricht der abendländischen Patene. Nur ist er wegen des Umfanges der auch für die Kommunion der Gläubigen bestimmten „Hostie“ zumeist bedeutend größer. Bisweilen hat er einen Durchmesser von 20 cm. Rings umgeben ist er von einem etwa 3 mm hohen Rande, welcher ein Herabfallen der in einer genau fixierten Ordnung auf ihm liegenden Partikelchen[3] verhüten soll. Nicht selten ist die Innenfläche verziert mit einer eingravierten Darstellung des letzten Abendmahles, des Gotteslammes usw. In Rußland ruht die flach gewölbte Schale zumeist auf einem etwa 5 – 7 cm hohen Fuße. Bestehen sollte der Diskos eigentlich mindestens aus vergoldetem Silber. Doch hat schon das Konzil zu Antiochien vom Jahre 1790 armen Kirchen gestattet, solche von vergoldetem Messing zu gebrauchen. Verboten aber wurden solche aus Blei oder Blech. Symbolisch gilt der Diskos als ein Abbild der Krippe von Bethlehem.[4]

Für Krankenkommunionen wird die hl. Eucharistie gewöhnlich nur in einer, zuvor in das heilige Blut getauchten, bei den Schismatikern nur sehr selten erneuerten[5] Partikel entweder in einer schwebenden silbernen oder vergoldeten Taube (*τὸ περιστήριον, ἡ περιστερά*) oder aber in einem unserem abendländischen Tabernakel entsprechenden verschließbaren kleinen Schränkchen (*τὸ ἀρτοφόριον, τὸ ἀρτοφόρον, ἡ κιβωτός*) aufbewahrt. Letzteres ist aus Metall oder Holz gefertigt, gewöhnlich reich verziert und steht auf dem Altartische. In einem Kelche oder auch in einer seidenen Bursa[6] ruht dann in ihm die hl. Hostie (*ὁ ἅγιος ἄρτος*). Die Taube ist zumeist mit zwei, an ihren ausgebreiteten Flügeln befestigten dünnen Kettchen angebracht in der Mitte des von vier Säulen getragenen Baldachins (*τὸ κιβώ-*

---

[1] Vgl. G. Schober, S. Alphonsi M. de Liguori liber de caeremoniis missae, 2 Aufl., Regensburg 1898, 4 ff. Anm. 7. – Für die mannigfache symbolische Bedeutung des Kelches (Abendmahlskelch von Jerusalem; Gefäß, in welchem das aus der Seitenwunde des Heilandes geflossene Blut und Wasser gesammelt wurde) s. Belegstellen bei K. Engdahl, Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie (5. Stück der Neuen Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, hrsg. von N. Bonwetsch und R. Seeberg), Berlin 1908, 139.

[2] C. Cracau, Die Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus mit Übersetzung und Kommentar, Gütersloh 1890, 25 Anm. 3 behauptet, bisweilen würde der Kelch in den Diskos gestellt. Es ist dies zweifellos ein Irrtum.

[3] Über Form und Zerteilung der griechischen „Hostie“ s. Lübeck, Kirchen des Orients 133 f. Beth a. a. O. 230 ff.

[4] Maschriq 1905 VIII 25. Couturier l. c. 56. Vgl. auch Echos d'Orient 1901 V 147. F. X. Kraus, Geschichte der christlichen Kunst, Freiburg 1896 ff., I 516 f. Für andere symbolische Deutungen des Diskos (Hände der den Leichnam des Heilandes vom Kreuze abnehmenden Jünger Joseph von Arimathäa und Nikodemus, Himmels- oder Wolkenthron des Herrn) s. Belege bei Engdahl a. a. O. 139.

[5] Über die für uns Abendländer anstößige Behandlung der hl. Eucharistie bei den orthodoxen Griechen s. Prinz Max von Sachsen l. c. 65 f.

[6] L. Clugnet, Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'église grecque, Paris 1895, 20 s. v. *ἀρτοφόριον*.

(ριον) von Holz oder Stein, welcher sich über dem freistehenden Altare wölbt. Auf ihrem Rücken befindet sich eine verdeckbare Öffnung, durch welche die hl. Spezies hineingelegt wird. Der Gebrauch der Taube war schon dem christlichen Altertum bekannt.[1]

Den Gläubigen der gesamten griechischen Kirche wird, wie schon erwähnt, die hl. Kommunion in der Weise gereicht, daß sie beide Gestalten nicht nacheinander, sondern gleichzeitig empfangen. Dabei bedient sich der austeilende Kleriker eines kleinen silbernen oder silbervergoldeten Löffels (ἡ λαβίς) mit einem langen, in ein Kreuz auslaufenden Stiele.[2] Diesen Löffel taucht er jedesmal in das hl. Blut und gibt dann davon etwas nebst einer Brotspezies dem Kommunikanten in den Mund. Dieser Brauch, welcher vereinzelt bereits im 7. Jahrhundert uns in Syrien begegnet, wurde im 8. oder 9. Säkulum trotz des entgegenstehenden 101. Kanons der Trullanischen Synode[3] vom Jahre 692 allgemein eingeführt[4] und hat sich bis auf den heutigen Tag erhalten. Doch hat sich neuerdings in der orthodoxen wie unierten Kirche bei den Gebildeten eine starke und nachhaltige Opposition wider ihn erhoben.[5] Man befürchtet dortselbst, in Kleriker- und Laienkreisen, eine Übertragung ansteckender Krankheiten, oder weist auf den Ekel und Widerwillen hin, welchen die gemeinsame Benützung ein und desselben Löffels bei Gebildeten hervorrufen müsse. In Konstantinopel wie in Rußland sind daher schon manche dazu übergegangen, sich mit einem besonderen, ihnen zugehörenden Löffel die hl. Eucharistie reichen zu lassen. In der unierten und melchitischen Kirche aber ist stellenweise sehr stark der Wunsch laut geworden, zum lateinischen Ritus übertreten zu dürfen, um so nach dessen Modus die hl. Kommunion empfangen zu können. Um deshalb eine Schwächung des numerischen Bestandes der orientalischen Riten zu verhindern, hatte schon auf dem Vatikanischen Konzile der syrische Patriarch Cyrillus Behnâm Bennî, welcher der Kommission De missionibus angehörte, den Antrag eingebracht, allen mit Rom in Verbindung stehenden Orientalen den Kommunionritus freizugeben, so zwar,

[1] Vgl. darüber Kraus a. a. O. I 526. Raible-Krebs, Der Tabernakel einst und jetzt, Freiburg 1910, 131–152.

[2] Derselbe Brauch herrscht auch bei den unierten Kopten und unierten Abessiniern sowie für die höheren Kleriker (vom Subdiakon aufwärts) der unierten Armenier und unierten Syrer. Die nichtunierten Kopten und die Nestorianer empfangen die beiden Spezies nacheinander und trinken dabei aus einem gemeinsamen Kelche. Die Maroniten kommunizieren wie wir Lateiner nur unter einer Gestalt, ebenso die Laien und niederen Kleriker (vom Subdiakon abwärts) der unierten Armenier. Die nichtunierten Armenier (Gregorianer) haben den Ritus des Eintauchens, d. h. der Priester taucht mit der Hand die Brotspezies in das hl. Blut bezw. nimmt mit der Hand eine der in das hl. Blut gelegten Brotspezies und reicht sie dann dem Kommunikanten. Denselben Brauch haben für die Gläubigen und niederen Kleriker auch die unierten Syrer. Die nichtunierten (Jakobiten) aber haben daneben auch die Sitte, die Spezies nacheinander zu empfangen und dabei aus einem gemeinsamen Kelche zu trinken. Die Chaldäer haben teils den Ritus des Eintauchens teils die Kommunion unter einer Gestalt. C. Charon, Histoire des patriarcats melkites (Alexandrie, Antioche, Jerusalem) depuis le schisme monophysite du sixieme siècle jusqu'à nos jours, Rom 1911 ff., III 694 f. Vgl. auch A. Dunkel, Zu den verschiedenen Kommunionriten: Theologie u. Glaube 1911 III 300 ff.

[3] F. Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien, Freiburg 1896, 138.

[4] J. Pargoire, L'église byzantine de 527 à 847, 2. Aufl., Paris 1905, 228 f. 340.

[5] Vgl. darüber auch Echos d'Orient 1911 XIV 209 ff.

daß sie wie einst vor dem Schisma des Michael Cärularius die hl. Eucharistie in der Eigenart eines jeden Ritus allezeit empfangen könnten.[1] Dieser Antrag kam aber infolge der Vertagung des Konzils nicht mehr zur Beratung. Infolgedessen ruhte die Angelegenheit nicht, sondern wurde weiter in den orientalischen Kirchen erörtert. Unter Papst Leo XIII. jedoch trat sie bald nach dem im Mai 1893 zu Jerusalem unter dem Vorsitze des Kardinals Langénieux abgehaltenen Eucharistischen Kongresse insofern in ein anderes Stadium, als die Propaganda am 18. August des genannten Jahres es den Orientalen gestattete, in einem anderen Ritus mit womöglich gleichartiger (d. i. gesäuerter oder ungesäuerter) eucharistischer Spezies, Pflicht- wie Andachtskommunionen zu empfangen, falls es im eigenen Ritus nicht geschehen konnte. Viel war für die Orientalen mit dieser am 26. Februar 1896 aufs neue bestätigten und erläuterten Entscheidung[2] nicht gewonnen, und so ist es begreiflich, wenn das Verlangen nach Abschaffung der *λαβίς* bei den Melchiten selbst in einer, von dem Patriarchen Gregor II. Joseph allerdings bald unterdrückten Broschüre des ehemaligen Bischofs Germanos Moaqqad von Baalbeck zum Ausdrucke kam.[3] Wenige Jahre später (1901) ging man dann schon dazu über, unter die für das beabsichtigte und 1909 zu Ain-Trâs abgehaltene Nationalkonzil vorbereiteten Kanones einen solchen aufzunehmen, der zwar die *λαβίς* nicht allgemein abschaffte, aber doch einen Kommunionritus ohne dieselbe gestattete. Letzterer kam dann auch 1908 bezw. 1909 in den Diözesen Beirut bezw. Aleppo zur größten Freude der Bevölkerung zur Einführung, ohne jedoch eine offizielle Einführung in der gesamten melchitischen Kirche bis heute nach sich gezogen zu haben.[4] Nach diesem Ritus wurden der ungefähren Zahl der Kommunikanten entsprechend viele etwa 2 cm lange, $^1/_2$ cm hohe und 1 cm breite Brotpartikel konsekriert und nach der Kommunion des Priesters mit Hilfe des Löffels mit einigen Tropfen des hl. Blutes befeuchtet. Dann wurden sie in einen breiten und wenig tiefen Kelch gelegt und mit der Hand den Gläubigen zum Genusse gereicht. So praktisch und entsprechend dies Verfahren nun auch war, durchzusetzen vermochte es sich angesichts des am Althergebrachten hängenden konservativen Sinnes des einfachen Volkes nicht. Und so bedient man sich denn auch jetzt noch zumeist des Löffels bei der Austeilung der hl. Eucharistie und zwar eines besonderen, wenn dieselbe als Viatikum den Kranken gegeben wird.

Eine Aussetzung und öffentliche Verehrung des allerheiligsten Sakramentes sowie außerliturgische Segnungen mit demselben sind der orthodoxen griechischen Kirche bekanntlich vollständig fremd: sie kennt nur einen liturgisch-latreutischen Kultus der hl. Eucharistie. Auch in dem unierten und melchitischen Teile reicht die außerliturgische Verehrung des Allerheiligsten nicht entfernt an die uns im

[1] Über die damals noch zulässige und geübte Vermengung der Riten s. interessante Details bei C. Charon, Le quinzième centenaire de S. Jean Chrysostome (407–1907) et ses conséquences pour l'action catholique dans l'Orient gréco-slave, Rom 1909, 30–55.

[2] Vgl. darüber J. Borgomanero, Quaestiones practicae theologiae moralis ad usum missionariorum praesertim orientalium regionum, Rom 1910, 111 ff. R. Souarn, Praxis missionarii in Oriente servata. Paris 1911, 52 ff. 64 ff. Eine neue Lage wurde geschaffen durch das Dekret Papst Pius' X. vom 14. Sept. 1912; vgl. Acta Apostolicae Sedis 1912 IV 609 ff.

[3] S. auch Echos d'Orient 1905 VIII 236 f.

[4] Zum Ganzen Charon, Histoire III 696–700.

Abendlande geläufige heran. Der sakramentale Segen z. B. wird hier außerhalb der Klöster und kirchlichen Anstalten sozusagen nie erteilt[1] und die Feier der Liturgie vor ausgesetztem hochwürdigsten Gute ist völlig unbekannt. Selbst die private Besuchung des Sanktissimums läßt sehr viel zu wünschen übrig und wird, wie es scheint, nur in der einen oder anderen Diözese besonders gepflegt.[2] Doch hat man das Fronleichnamsfest aus der lateinischen Kirche herübergenommen[3] und hält selbst mancherorts dessen theophorische Prozession ab. Die abendländische Monstranz ist daher bei den Schismatikern gar nicht, bei den Melchiten aber nur wenig bekannt: jedenfalls besteht ein griechischer offizieller terminus technicus unseres Wissens für dieselbe nicht. Zumeist hat man statt ihrer eine unserer Kustodia ähnliche, von vergoldeten Verzierungen umgebene Glas-Pyxis, welche in einer Lunula das Sanktissimum enthält. Bisweilen ruht dieses auch in einem mit einer metallenen Strahlenmandorla versehenen Kelche, welcher dann zum Segnen benutzt wird.[4]

Kelch, Diskos, Taube bezw. Tabernakel, Löffel und Lunula dürfen altchristlichem Brauche entsprechend[5] nicht ohne weiteres in Gebrauch genommen werden, sondern müssen zuvor vom Bischofe die im Euchologion[6] vorgeschriebene Benediktion empfangen haben. Kelch und Diskos werden dabei mit dem hl. Öle (*τὸ ἅγιον μύρον*) gesalbt. Berühren darf die genannten hl. Geräte nach ihrer Benedizierung nur ein Kleriker vom Subdiakon aufwärts. Enthalten sie aber die hl. Eucharistie, dann darf nur ein mit dem Orarion bezw. Epitrachilion[7] bekleideter Diakon bezw. Priester sie anfassen.

In näheren Beziehungen zum heiligen Opfer stehen noch der Asteriskos (*ὁ ἀστερίσκος, ὁ ἀστήρ*) und der Speer. Ersterer besteht aus zwei halbkreisförmigen oder im Winkel gebogenen, kreuzweise übereinander befestigten bezw. sich umeinander drehenden schmalen Metallstreifen,[8] an deren Schnittpunkt ein kleiner Stern, bisweilen auch ein Kreuz, herabhängt oder oben eingraviert ist. Geschaffen hat den Asteriskos einst das Bestreben, die in einer genau vorgeschriebenen Weise auf den Diskos bei der Prothesis niedergelegten Brotpartikel (*αἱ μερίδες*) vor Unordnung zu bewahren bezw. eine Berührung des konsekrierten Brotes mit der es verhüllenden Decke (*τὸ δισκοκάλυμμα, τὸ πρῶτον κάλυμμα*) zu verhindern. Zu diesem Zwecke wird nämlich der Asteriskos bei der Liturgie über den Diskos gestellt. Er symbolisiert so durch sein Äußeres und durch seine Aufstellung den Stern der

[1] Über den eventuellen Modus s. A. Dunkel, Der sakramentale Segen bei den heutigen unierten Griechen und Syrern: Theol. u. Glaube 1911 III 822 ff.

[2] Zum Ganzen vgl. Charon, Histoire III 163 ff.

[3] Über den Zeitpunkt s. Charon, Histoire III 161 f.

[4] Vgl. auch Couturier l. c. 57 f.

[5] Vgl. dazu Kirchenlexikon VII² 358 f. N. Gihr, Das heilige Meßopfer, 5. Aufl., Freiburg 1892, 234 f.

[6] Das zu Rom 1873 gedruckte *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα* enthält im Anhange p. 88* eine *Ἀκολουθία εἰς ἐγκαίνια δίσκου καὶ ποτηρίου καινοῦ* und p. 91* eine *Ἑτέρα ἀκολουθία εἰς ἐγκαίνια δίσκου καὶ ποτηρίου καινῶν καὶ ἀθίκτων*. Für die übrigen Geräte hat das bei den Melchiten gebrauchte arabische Euchologion (nach Couturier 58) besondere Benediktionsformulare.

[7] Über diese unserer Stola entsprechenden Gewandstücke s. diese Zeitschr. 1912, IV 795 f. 797.

[8] Eine Abbildung s. bei F. X. Kraus, Realencyclopädie der christlichen Altertümer, Freiburg 1882 ff., I 100, sowie in dessen Geschichte der christl. Kunst I 519.

Magier, welcher einst über der Geburtsgrotte des Heilandes in Bethlehem stehen blieb.[1]

Der Speer (ἡ ἁγία λόγχη) ist ein kleines lanzenförmiges, zweischneidiges Messer, dessen ungefähr 15 cm langer Schaft nicht selten in einem Kreuze endigt. Der Priester bedient sich seiner, um bei der Vorbereitung der Opferelemente (ἡ πρόθεσις, ἡ προσκομιδή) das Opferbrot (ἡ προσφορά) zu zerteilen und zu ritzen. Er erinnert an die Lanze, mit der einst der römische Kriegsknecht die Seite des am Kreuze hängenden Erlösers durchstach. Asteriskos und Speer, die nicht in einen unmittelbaren Kontakt mit dem Allerheiligsten kommen wie Kelch, Diskos, Löffel usw., sind deshalb auch nicht durch eine besondere Benediktion geheiligt. Gleichwohl ist es allen niederen Klerikern, die nicht Subdiakonen sind, verboten, sie zu berühren.[2]

Nach altem Brauche werden in der griechischen Liturgie die hl. Geräte, welche die Opferelemente tragen, verhüllt aufgestellt und erst vor der Konsekration enthüllt. Zu diesem Zwecke wird nicht nur, wie bereits oben erwähnt wurde, über den Diskos eine seidene, zumeist verzierte kleine Decke gelegt, sondern auch über den Kelch (τὸ δεύτερον κάλυμμα) und eine dritte größere und reichere (ὁ ἀήρ, ἡ νεφέλη) über beide vasa sacra gemeinsam. Mancherorts gebraucht man auch an hohen Feiertagen anstatt der Decken für Kelch und Diskos kostbare silberne oder vergoldete, oft in zierlicher Filigranarbeit gehaltene Kronen, ähnlich denjenigen, welche die griechischen Bischöfe bei ihren pontifikalen Funktionen zu tragen pflegen.[3] Die unserer Palla entsprechende Decke über den Kelch versinnbildet dabei nach griechischer Symbolik das Leichentuch, welches den im Grabe ruhenden Leichnam des Herrn umgab, die über den Diskos (τὸ δισκοκάλυμμα, τὸ πρῶτον κάλυμμα) das Schweißtuch, in welches sein Haupt eingehüllt war, und der ἀήρ oder die νεφέλη — so benannt, weil sie die beiden hl. Geräte mit den Opferelementen in ähnlicher Weise wie die Atmosphäre die Erde beschützt und bedeckt — den Stein, mit welchem das Grab des Erlösers auf Golgatha einst verschlossen wurde.[4]

Als liturgische Geräte in einem etwas weiteren Sinne sind anzusprechen das Antiminsion (τὸ ἀντιμήνσιον, ἀντιμήσσιον, ἀντιμίνσιον, ἀντιμίσσιον) sowie das Korporale oder Iliton (τὸ εἴλητον). Letzteres ist ein quadratisches weißes Leinentuch von der Größe unserer Korporalien, auf welches ehedem bei dem konsekrierten Altare[5] die Opferelemente niedergelegt wurden. Doch ist es jetzt verdrängt worden durch das Antiminsion.[6] Dieses ist ein ungefähr 40—50 cm langes quadratisches Linnen- oder Seidentuch von weißer Farbe,

---

[1] Cracau a. a. O. 36 Anm. 3. F. Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Paris 1907 ff., I 3002 f. P. de Meester, La divine liturgie de S. Jean Chrysostome, Paris 1907, 204. Vgl. auch die Stellen bei Engdahl 140.

[2] Couturier 62. Vgl. auch Kraus, Realencyclopädie II 280.

[3] J. Braun, Die liturgische Gewandung im Okzident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik, Freiburg 1907, 487 ff. Theologie und Glaube 1912 IV 802.

[4] Clugnet, Dictionnaire 72 s. v. κάλυμμα. Couturier 70. Belegstellen s. bei Engdahl 140.

[5] Näheres über den griechischen Altar s. Pastor bonus 1912 XXV 68 ff.

[6] J. Goar, Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum, 2. Aufl., Venedig 1730, 517 ff. 521 ff. A. Schmid, Der christliche Altar, Regensburg 1871, 175. 372. S. Pétridès, L'antimension: Echos d'Orient 1900 III 193 ff. Cabrol, Dictionnaire I 3222.

auf welches die Grablegung des Heilandes oder andere Szenen aus seiner Passionsgeschichte sowie die Leidenswerkzeuge in zumeist ziemlich gewöhnlicher Darstellung aufgedruckt bezw. bisweilen aufgestickt sind.[1] Vorn oder in der Mitte sind einige in Kiromastix (*ἡ κηρομαστίχη, τὸ κηρομάστιχον*) d. i. einem Gemische von Wachs, Mastix und pulverisiertem Marmor, gemengte Reliquiensplitter eingenäht. Es wird an sich vom Bischofe (bei den Russen im Auftrage des Allerheiligsten dirigierenden Synod!), bei den Melchiten jedoch vom Patriarchen unter einem der Altarweihe ähnlichen Ritus[2] geweiht und darf nie gewaschen, wohl aber nach längerem Gebrauche verbrannt werden. Einst wurde es nur auf unkonsekrierten Altären gebraucht, welche noch keine Reliquien umschlossen: es war damals das altare portatile der griechischen Kirche. Heute wird es auch auf die konsekrierten gelegt, bei welchen der Bischof in die Altarplatte Reliquien mit Wachsmastix eingelassen hat. Ohne es wird faktisch wohl keine Liturgie mehr gefeiert, weil man ohne es sie nicht feiern zu dürfen glaubt.[3] Das Iliton, welches an sich bei einem konsekrierten Altare zur Feier des heiligen Opfers genügen würde, hat deshalb seine ehemalige Bedeutung als Korporale sozusagen vollständig verloren. Es dient im allgemeinen nur noch als Hülle für das Antiminsion.

In dem nach Art unserer Korporalien zusammengefalteten Antiminsion wird ständig ein kleines plattgedrücktes Schwämmchen (*ἡ μοῦσα*, auch *ὁ σπόγγος*) aufbewahrt, dessen sich der Priester bezw. der Diakon bei der Liturgie bedient, um vor der sumptio ss. Sanguinis die kleinen Brotspezies auf dem Diskos zu sammeln und sie dann in den Kelch fallen zu lassen, bezw. an dem Priester und Diakon nach dem Genusse der Brotspezies ihre Fingerspitzen purifizieren. Dieses Schwämmchen ist in Seide eingenäht und bildet ein Dreieck mit einer Seitenlänge von 3 – 4 cm. Mancherorts hat man statt des Schwämmchens auch ein Baumwollenknäuel mit Seide umhüllt. Doch erscheint letzteres wenig liturgisch richtig und zulässig angesichts des Umstandes, daß das liturgische Schwämmchen jenen Schwamm symbolisieren soll, welchen einst der Soldat dem am Kreuze dürstenden Heilande entgegenstreckte.[4]

Hinsichtlich der Purifizierung des Kelches herrscht heute bei unierten und nichtunierten Griechen keine volle Übereinstimmung mehr. Die Orthodoxen bedienen sich nämlich dabei ebenfalls eines, allerdings etwas größeren Schwammes (*ὁ σπόγγος*), die Melchiten aber haben sich großenteils dem Abendlande anbequemt und benützen wie wir zumeist ein leinenes Purifikatorium. Mit letzterem wischen Priester und Diakon auch den äußeren Rand des Kelches ab, wenn sie das hl. Blut genossen haben. Aufbewahrt wird der *σπόγγος* gewöhnlich im Kelche, um so das Hineinfallen von Gegen-

[1] Die Melchiten besitzen zwei Formen der Darstellung: die ältere rührt her von dem Patriarchen Agapios III. Matār (1796 – 1812), die neuere von dem jetzigen Patriarchen Cyrill VIII. Schehā. Abbildungen s. bei Charon, Histoire III 178. 179 (vgl. auch 176) und Couturier 16.

[2] Das römische *Εὐχολόγιον* bietet p. 328 ff. die *Τάξις γινομένη ἐπὶ καθιερώσει Ἀντιμινσίου*.

[3] Den lateinischen Geistlichen Polens ist es ebenfalls gestattet, aus einem triftigen Grunde über einem Antiminsion zu zelebrieren; vgl. Souarn, Praxis missionarii 75 f.

[4] de Meester l. c. 208. Charon, Histoire III 176. Clugnet 103 f. s. v. *μοῦσα*.

ständen in den unteren, mit dem hl. Blute in Berührung kommenden Teil der Kuppa zu verhüten.[1]

Weil Antiminsion, Iliton, Schwamm und Purifikatorium ebenfalls mit dem Allerheiligsten in einen mehr oder minder nahen Kontakt kommen und deshalb auch eine besondere Benediktion erfahren, so dürfen sie nur von Klerikern angerührt werden. Einfachen Laien ist die Berührung derselben untersagt.

Wie im Okzidente erhält auch in der griechischen Kirche der ehedem zuvor durch einen kleinen Seiher (*ὁ ἠθμός*) durchgelassene[2] Opferwein gleich bei der Zurichtung in der Prothesis einen kleinen Zusatz von kaltem Wasser. Beides wird dem Priester dargereicht in den beiden Meßkännchen (*τὰ δύο ἀγγεῖα*), welche sich von den abendländischen in nichts unterscheiden.[3] Eigentümlich ist aber der griechischen Kirche der Brauch, vor der Kommunion unmittelbar nach der fractio panis dem hl. Blute noch etwas warmes Wasser beizumischen. Gereicht wird dieses dem Priester in einem kleinen, niedrigen, runden metallenen Becher mit kurzem Handgriffe, dem Zeon (*τὸ ζέον*), welches seinen Namen von seinem kochenden und brodelnden d. i. mithin „lebendigen" Inhalte (*τὸ ὕδωρ ζέον*) erhalten hat. Nach den Worten,[4] unter denen die Segnung und Beimischung des warmen Wassers erfolgt, soll dieser Akt auf das feurige und segensreiche Wirken des hl. Geistes in der Seele dessen hinweisen, der die hl. Eucharistie empfängt.[5] Gewärmt wird das Wasser gewöhnlich in

[1] Clugnet 138 f. s. v. *σπόγγος*. Couturier 69. Beth 204.

[2] Über dieses auch einst im Abendlande gebräuchliche liturgische Gerät siehe S. Pétridès, Le couloir liturgique dans le rite grec: Echos d'Orient 1900 IV 321 ff. Kraus, Geschichte der christl. Kunst I 518.

[3] Früher scheinen Wasser und Wein auch bisweilen in einem einzigen, durch eine Längswand allerdings in zwei Teile geteilten Gefäße mit zwei Ausgüssen aufbewahrt worden zu sein. Echos d'Orient 1903 VI 240 f.

[4] Der Segen des Priesters lautet: *Εὐλογημένη ἡ ζέσις τῶν ἁγίων σου, πάντοτε, νῦν, καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.* Die Beimischung erfolgt unter den Worten: *Ζέσις πίστεως, πλήρης Πνεύματος Ἁγίου. Ἀμήν.* Vgl. Römisches *Εὐχολόγιον* p. 72.

[5] Vgl. darüber de Meester 234. Cracau 122 f. Beth 252. Lübeck 142. In Phönizien war gegen Ausgang des 17. Jahrhunderts die irrige Ansicht entstanden, es werde durch die Wandlungsworte Gott der Vater, durch die Epiklese Gott der Sohn und durch das eingegossene Wasser des *ζέον* der hl. Geist auf dem Altare gegenwärtig. Vgl. darüber Echos d'Orient 1900 IV 330. 1906 IX 4 ff. Über die Zeit der Einführung des *ζέον* in den liturgischen Gebrauch s. *ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ* (Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte), Rom 1908, 348. Vgl. auch Engdahl a. a. O. 138, der allerdings nicht merkt, daß die von ihm herangezogene Stelle aus Ps.-Germanos (*τὸ δὲ ὕδωρ . . . διὰ τὴν θερμότητα δηλοῖ τὴν ζέσιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος*) sich zweifellos auf das *ζέον*, und nicht auf die *πρόθεσις* bezieht. — Bereits in vorkonstantinischer Zeit war der Brauch verbreitet, das Taufwasser zu erwärmen. Vgl. darüber jetzt F. J. Dölger, Konstantin der Große und seine Zeit (Festgabe zum Konstantins-Jubiläum 1913 und zum goldenen Priesterjubiläum von Mgr. Dr. A. de Waal, XIX. Supplementheft der Römischen Quartalschrift), Freiburg 1913, 443 ff. Auch hier wurde die Erwärmung des Wassers mit dem hl. Geiste in Zusammenhang gebracht. So schon von Hippolytus in seinem Kommentare zum Hohenliede (ed. Bonwetsch I 374) und von Zeno von Verona (vgl. J. B. Giuliari, S. Zenonis episcopi Veronensis sermones, Verona 1883, 237). Der Taufbrauch scheint dann später in die Liturgie übergegangen zu sein.

einem anderen metallenen, aber höheren Gefäße mit langem Stiele (τὸ θερμάριον, τὸ ὀγκάλιον) über einer brennenden Kerze neben dem Altare.[1]

Das Rauchfaß (τὸ θυμιατήριον, ὁ θυμιατός) dient in der griechischen Liturgie demselben Zwecke wie in der abendländischen: der in ihm verbrannte Weihrauch (τὸ θυμίαμα, τὸ λίβανον) soll hier wie dort die Anbetung und Verherrlichung des Allerhöchsten, die Ehrung und Hochschätzung heiliger Reliquien und hierarchischer Persönlichkeiten sowie die Weihe und Lustration der Opfergaben, Opfergeräte usw. äußerlich dartun und bewirken.[2] Das griechische Rauchfaß stimmt auch in seiner Form und Einrichtung mit dem abendländischen überein, nur ist es etwas kürzer, leichter und niedlicher. Seine Kettchen sind höchstens 50 – 60 cm lang. Ferner wird es etwas anders gehandhabt. Es wird nämlich nicht mit beiden Händen am Knaufe und in der Mitte der Kettchen gefaßt und so geschwungen, sondern nur mit einer Hand und zwar oben am Knaufe. Der Weihrauch wird aufbewahrt in einem mit einem Deckel versehenen Schiffchen (ἡ λιβανωτρίς). Bei Prozessionen und Leichenfeiern werden neben dem Rauchfasse auch Rauchpfannen gebraucht, d. i. flache und ziemlich breite Becken von Messing oder Silber mit besonderem Feuereinsatze, die auf einem Fuße ruhen und nicht geschwungen, sondern ruhig in der Hand getragen werden. Auf die in diesem Becken liegenden Kohlen werden besonders präparierte Stoffe gelegt, welche unter Entwicklung eines duftenden Wohlgeruches sich im Feuer verzehren[3] uud so nicht nur zur Erhöhung der Feierlichkeit, sondern auch zur Hebung der frommen Stimmung der Prozessionsteilnehmer beitragen.

Ein eigentümliches, ehedem auch im Abendlande und zwar bis in das 14. Jahrhundert hinein gebrauchtes[4] kirchliches Gerät ist das Rhipidion (τὸ ῥιπίδιον, ἡ ῥιπίς), eine Art liturgischer Fächer. Es besteht aus einer an einem kurzen hölzernen oder metallenen Griffe befestigten runden Metallscheibe, auf welcher gewöhnlich in halberhabener Arbeit das Bild eines Seraphs mit sechs Flügeln – daher auch Hexapterygon (τὸ ἑξαπτέρυγον genannt – dargestellt ist.[5] Es wird bei einzelnen Teilen der Liturgie (besonders der pontifikalen) von dem Diakon in einem Handgriff und Scheibe verbindenden losen Ringe über den heiligen Gestalten hin und her bewegt und soll so den rauschenden Flug der Seraphim versinnbilden, welche den Heiland immer umschweben. In früherer Zeit hatte es eine profanere Gestalt und Zusammensetzung sowie auch eine profanere, mehr praktische Bedeutung. Wie schon die Apostolischen Konstitutionen VIII 12, 3 bestimmten,[6] sollten nämlich zwei

[1] Ungenau sind u. E. die Angaben bei Couturier 60. Vgl. Clugnet 60. 63 s. v. ζέον und θερμάριον.

[2] Vgl. darüber Atchley, History of the Use of Incense in div. Worship, London 1909. Dazu Analecta Bolland. 1911 XXX 93 ff. The Tablet 1910 CXV 324 ff. Kirchenlexikon XII² 1259 ff. Cracau 35 Anm. 1. Vgl. auch Echos d'Orient 1904 VII 148 ff.

[3] Vgl. Kirchenlexikon X² 813 f. Kraus, Realencyclopädie II 971 ff. – Im ökumenischen Patriarchate von Konstantinopel benennt man das Rauchfaß auch oft τὸ κατζίον; Clugnet 64 f. s. v. θυμιατήριον.

[4] Kirchenlexikon IV² 1525 ff. Heute noch lebt das ῥιπίδιον fort in den beiden aus Straußen- und Pfauenfedern hergestellten Wedeln, welche bei feierlichen Aufzügen dem Papste zur Seite getragen werden. G. M. Suarez, De flabellis pontificis seu muscariis pavoniciis. Lyon 1652. Vgl. auch Kraus, Gesch. d. christl. Kunst I 522 ff.

[5] Abbildungen s. bei Kraus, Realencyclopädie I 530. Couturier 171.

[6] F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum. Paderborn 1905, I 496.

Diakonen sich bei der Liturgie seiner ständig bedienen, um die Insekten von den heiligen Gestalten fernzuhalten und dem Zelebranten Kühlung zuzufächeln. Heute hat das Rhipidion nur mehr einen symbolischen Charakter. Gebraucht wird es eigentlich wenig, nur bei der pontifikalen und bei den „Einzügen" (*ἡ μικρὰ εἴσοδος, ἡ μεγάλη εἴσοδος*)[1] der feierlichen Liturgie des Priesters sowie bei Prozessionen. In zwei Exemplaren begleitet es da das Evangelienbuch, den Diskos und den Kelch bezw. das Allerheiligste. Auch wird es an der Spitze der Prozessionen getragen. Doch ist es da zumeist auf einen ungefähr 1,50 m langen Schaft gesteckt, von dem ein Schleier oder ein seidenes Fahnentuch herabwallt. Es ist Attribut des Diakons, welchem es auch bei der Weihe vom Bischof überreicht wird. Zelebriert der Priester ohne Diakon, so bedient er sich an den von den Rubriken vorgeschriebenen Stellen nicht des Rhipidions, sondern eines der kleineren *καλύμματα*.[2]

Eine wenigstens kurze Erwähnung verdient das Tetrapodion (*τὸ τετραπόδιον, ὁ τετράποδος*), d. i. ein kleines vierfüßiges Tischchen, auf welches man während der Liturgie oder während der anderen gottesdienstlichen Feiern Gegenstände legt wie zu weihendes Brot, Bilder usw. Es steht dann in der Mitte des Chores in der Nähe der „heiligen Türen".[3]

In der pontifikalen Liturgie kommen noch zur Anwendung das Wasserbecken mit der Kanne (*τὸ ξερνιβόξεστον*), das Dikirion (*τὸ δικήριον*), das Trikirion (*τὸ τρικήριον*) und das Segenskreuz (*ὁ σταυρός*). Wasserbecken und Kanne sind wie im Abendlande gehalten. Eigenartig und etwas befremdend für uns sind das Dikirion und Trikirion, in ihrer Vereinigung beim Segnen auch Dikirotrikiron (*τὸ δικηροτρίκηρον*) genannt. Ersteres ist ein zweiarmiger,[4] letzteres ein dreiarmiger Leuchter mit der entsprechenden Anzahl Kerzen. Ersteres symbolisiert die zwei Naturen in Jesus Christus, letzeres die drei Personen in der Gottheit. Gleichzeitig das Trikirion in der Rechten und das Dikirion in der Linken haltend, wendet sich der pontifizierende Bischof zum Volke und spendet ihm so in überaus eindrucksvoller und hochfeierlicher Weise mit beiden Händen den Segen des Allerhöchsten.[5] Bei der weniger feierlichen Segensform gebraucht er ein bisweilen sehr kostbares kleines Handkreuz von edlem Metalle, in welchem sich nicht selten Reliquien eingeschlossen finden. Eines ähnlichen, aber nicht so kostbaren Handkreuzes ohne Fuß bedient sich auch der Priester bei einigen Funktionen, z. B. bei der Weihe des Wassers. Bemerkt sei noch, daß die Kerzen des Dikirion und Trikirion für gewöhnlich sich kreuzen und im Kreuzungspunkte durch ein schmales farbiges seidenes Band zusammengehalten werden. Durch letztere

[1] Vgl. darüber Lübeck, Kirchen des Orients 137. 139.

[2] Zum Ganzen Couturier 63 f. Clugnet 134 s. v. *ῥιπίδιον*. de Meester 224 f. Cracau 87 Anm.

[3] Couturier 66. Über die *ἅγιαι θύραι* der Ikonostase s. Lübeck 107 f. Pastor bonus l. c. 67.

[4] Von dem Dikirion ist genau zu unterscheiden das Dibambulon (*τὸ διβάμβουλον, τὸ διβάμπουλον, τὸ μέγα κηροπήγιον*). Es ist dies ein zweiarmiger Leuchter, welcher gleich der abendländischen bugia zum Zeichen seiner Würde vor dem pontifizierenden Patriarchen von dem *Πριμικήριος* bezw. *Λαμπαδάριος* hergetragen wird. Clugnet 34 f. Der ehedem den Bischöfen vorhergetragene, noch mehr der bugia entsprechende einarmige Leuchter hieß *ὁ μονοβάμπουλος*. Echos d'Orient 1902 V 136.

[5] Clugnet 35 f. 151 f. s. v. *δικήριον* und *τρικήριον*. Couturier 64. Lübeck 113.

Maßnahme bekommen sie einen besseren Halt, und der Akt der Segnung wird mit größerer Sicherheit vollzogen: ein Herausfallen der Kerzen ist auf diese Weise sozusagen vollständig verhindert.

Außer diesen eigentlichen liturgischen Geräten kennt die griechische Kirche noch eine Reihe anderer, welche mehr allgemein-gottesdienstlichen Zwecken dienen oder nur bei besonderen gottesdienstlichen Gelegenheiten verwandt werden. So das Myrodochion (*τὸ μυροδοχεῖον, τὸ ἀλάβαστρον, τὸ βικίον*), ein metallenes Gefäß, welches das vom Bischofe[1] am Gründonnerstag geweihte, für die hl. Sakramente und die üblichen liturgischen Salbungen bestimmte heilige Öl (*τὸ ἅγιον μύρον*) enthält.[2] Bei der Spendung der hl. Firmung taucht der Priester den Daumen in das Gefäß, befeuchtet ihn so mit dem Myron und vollzieht dann die sakramentale Handlung. Bei den übrigen Salbungen mit heiligem Öle aber bedient er sich eines kleinen Pinsels oder eines vorn an der Spitze mit einem Baumwollkügelchen versehenen Stäbchens (*τὸ ἄλειπτρον*).[3]

An den Wänden der Kirche in der Nähe der Eingänge angebrachte Becken für Weihwasser (*τὸ ἁγίασμα*) kennt man in der orthodoxen griechischen Kirche nicht. Sind solche in melchitischen Gotteshäusern im Gebrauche, so befinden sie sich in der Narthex (*ὁ νάρθηξ*) genannten Vorhalle.[4] Zumeist kennt man nur tragbare Weihwasserbecken (*τὸ ἁγιασματάριον*) von Metall, aus denen man bei Umzügen die Gläubigen mit einem Wedel oder metallenen Aspersorium (*ἡ ἁγιαστήρα, ὁ ἁγιαστήρ, τὸ ῥαντιστρον*) besprengt.[5]

Eine besondere Erwähnung verdient in diesem Zusammenhange auch das Kanion (*τὸ κανίον, τὸ βικίον*), ein kristallenes oder silbernes Fläschchen mit sehr enger Öffnung, welches mit geweihtem Rosenwasser (*τὸ ῥοδόσταγμα, ὁ ῥοδοσταγμός*) gefüllt ist. Es kommt dies zwar auch bei einigen kirchlichen Zeremonien zur Anwendung, wie am Karsamstag, wo mit ihm während des *Ὄρθρος* (= Laudes) das in der Kirche aufgeschlagene „heilige Grab" (*τὸ ἐπιτάφιον*) besprengt wird. Aber gewöhnlich spielt es nur eine und zwar recht große Rolle (besonders in der orthodoxen Kirche) in der Hand der Küster, die zum Danke für ein empfangenes Opfer oder Trinkgeld bezw. noch mehr in der Erwartung eines solchen dem Kirchenbesucher einige Tropfen in die Hand zu schütten pflegen.[6]

Bei der Spendung des Ehesakramentes (*ὁ ἱερὸς γάμος*) ist es wie auch jetzt noch in manchen Gegenden Deutschlands in der griechischen Kirche Sitte, den jungen Eheleuten einen Becher mit Wein zu reichen, aus welchem sie zur Symbolisierung ihres von jetzt an gemeinsamen Lebens gemeinsam trinken.[7]

[1] Vgl. darüber L. Petit, Du pouvoir de consacrer le Saint-Chrême: Echos d'Orient 1899 III 1–7. F. Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde, Freiburg 1892, I 409 f.

[2] Clugnet 104 s. v. *μύρον*. Über die Zusammensetzung des *ἅγιον μύρον* bei den orthodoxen Griechen s. L. Petit, Composition et consécration du Saint-Chrême: Echos d'Orient 1899 III 129 ff.

[3] Couturier 59 Clugnet 6 s. v. *ἄλειπτρον*.

[4] Lübeck 110. Couturier 49. Viollet-Le-Duc, Dictionnaire raisonné du mobilier français. Paris 1874, II 33 ff. Kraus, Gesch. d. christl. Kunst II 1, 496.

[5] Cabrol, Dictionnaire II 760 ff. A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen des Mittelalters, Freiburg 1909, I 101 ff. Clugnet 2 s. v. *ἁγιαστήρα*.

[6] Clugnet 73 s. v. *κανίον*. Couturier 59.

[7] *Εὐχολόγιον* (Rom 1873) 173. Lübeck 173. Vgl. auch Beth 320 und Kattenbusch a. a. O. I 443 Anm. 2.

Dieser Becher von Metall oder Glas (*τὸ ποτήριον*) bleibt für diesen Zweck reserviert und wird gewöhnlich zu anderem nicht verwendet.

Drei andere Becher (*οἱ ἄγγοι*) dienen an den Vorabenden hoher Feste während der Vesper bei der sog. *ἀρτοκλασία*[1] zur Aufnahme von Weizenmehl, Wein und Öl. Auf einem Tetrapodion stehend, werden diese Gegenstände nebst einigen Broten (gewöhnlich fünf) geweiht und dann an die Sänger verteilt, um sie bei dem langen Nachtoffizium der Vigilien (*ἡ ἀγρυπνία*) vor Hunger und Ermattung zu bewahren.

Bei der am Gründonnerstag stattfindenden Zeremonie des Altarwaschens[2] kommt das Teston (*τὸ τέστον*) zur Anwendung, ein Becken von Bronze oder Messing, welches das notwendige Wasser enthält. Auch werden in ihm die liturgischen Leinenstücke von dem Priester, Diakon oder Subdiakon ausgerungen, ehe sie zur Wäsche gegeben werden. Ferner werden bei der genannten Zermonie sowie bei der Weihe eines neuen Altares noch gebraucht große Schwämme (*ὁ σπόγγος*), mit denen die Abwaschung des Altares erfolgt und die dann zerstückelt und unter die anwesenden Gläubigen verteilt werden.

Vielgebraucht sind Kreuze (*ὁ σταυρός*) im gottesdienstlichen Leben der Griechen. Abgesehen von dem Kreuze, welches bei den Melchiten auf, bei den Orthodoxen aber hinter dem Altartische steht, und demjenigen, welches in bisweilen imponierender Größe über der Ikonostase zwischen Darstellungen der Gottesmutter und des Lieblingsjüngers Johannes in Anlehnung an Joh. 19, 25 sich befindet,[3] kennen sie außer den bereits erwähnten Handkreuzen ein Prozessions- oder Vortragskreuz, welches gewöhnlich – bei den Melchiten wenigstens – von seinem langen Schafte einen weißen oder roten seidenen Schleier herabwallen läßt. Am hl. Karfreitage bedient man sich bei den ergreifenden Zeremonien eines Kreuzes, auf welchem ein Bild des Heilandes mit beweglichen Armen angebracht ist. Dieses wird feierlich vom Kreuze abgenommen und, nachdem man die Arme längs an den Körper gedrückt, auf einem Leintuche in feierlicher Prozession in das in der Kirche aufgerichtete heilige Grab (*τὸ ἐπιτάφιον*) getragen, wo es der Verehrung der Gläubigen ausgesetzt bleibt.[4] Bei den üblichen Prozessionen zu Ehren des hl. Kreuzes wird auf einer blumenbekränzten Platte gewöhnlich ein Kreuz mitgetragen, welches Splitter vom Kreuzesholze des Herrn enthält und das den Gläubigen dann zum Kusse gereicht wird.[5] Eigentümlich ist der griechischen Kirche, daß sie – wohl in Berücksichtigung von 2 Mos. 20, 4 – den Kruzifixus nie schnitzt, sondern höchstens in halberhabener Arbeit darstellt. Zumeist tragen ihre Kreuze sogar nur eine in der Form des Kruzifixus (*ὁ σταυρωμένος*) geschnittene und bemalte Holz- oder Metallplatte.

Oft gebraucht sind auch metallene Platten (*ὁ δίσκος*) von runder und

[1] Clugnet 19 s. v. *ἀρτοκλασία*. Kattenbusch I 482 ff.

[2] Vgl. die *Τάξις γινομένη τῇ μεγάλῃ Πέμπτῃ, ἐν τῇ ἐκπλύσει τῆς ἁγίας Τραπέζης* im römischen *Εὐχολόγιον* 322 ff. Über die Zeremonien der griechischen Karwoche s. überdies Ausführliches bei N. Nilles, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis, 2. Aufl., Innsbruck 1896 f., II 208 ff. Prinz Max von Sachsen l. c. I 107 ff.

[3] Pastor bonus 1912 XXV 68. 69. Couturier 43. 62.

[4] Prinz Max von Sachsen l. c. I 112. Echos d'Orient 1901 V 257 f.

[5] Vgl. auch zum Ganzen P. Bernardakis, Le culte de la croix chez les Grecs: Echos d'Orient 1901 V 193–202. 257–264. Couturier 62 f.

ovaler Form. Wie eben erwähnt, wird auf einer solchen das Kreuz, welches Teile vom hl. Kreuze des Herrn enthält, bei Prozessionen mitgeführt. Ein Gleiches geschieht mit Reliquien, welche die Kirchen ihr eigen nennen. Zumeist jedoch werden sie gebraucht zur Darreichung von Gegenständen, welche gesegnet werden sollen, wie Brot, Kolywen[1] usw.

Von den Leuchtern (*ὁ κηροστάτης*), die eine nicht geringe liturgische Verwendung als Zier- und Ausstattungsgegenstände finden, verdient eine besondere Erwähnung der siebenarmige (*ἡ ἑπτάφωτος λυχνία*), welcher in manchen Kirchen hinter dem Altare steht. Er gilt als Erinnerung an den siebenarmigen Leuchter im Tempel des Alten Bundes sowie als Symbol der sieben Gaben des Hl. Geistes. Andere Leuchter haben zum Andenken an die hl. Zwölfboten zwölf Kerzen (*τὸ κηρίον*), andere noch mehr. Letztere nennt man Polykandila (*τὸ πολυκάνδηλον*) oder Polykiria (*τὸ πολυκήριον*). Sie werden gebraucht bei der Aussetzung des Allerheiligsten sowie bei der Ausstellung von Reliquien und Bildern der Heiligen. In einigen Kirchen bedient man sich während des Nachtoffiziums von Gründonnerstag auf Karfreitag eines dreizehnarmigen Leuchters, von dem jedesmal nach Verlesung eines der zwölf Evangelienabschnitte eine Kerze ausgelöscht wird.[2] Ein gewisses Gegenstück zu diesem Brauche besitzen wir im Abendlande bekanntlich während der Laudes der drei letzten Tage der Karwoche.

Entsprechend den den Kathedralen und Klöstern eigenen Sonderfeiern findet sich in diesen noch als besonderes liturgisches Gerät eine Schere (*τὸ ψαλίδιον*) zum Abschneiden der Haare jener Personen, welche sich Gott zu weihen gedenken. Sie findet Anwendung bei der „Tonsurierung" (*ἡ τριχοκουρία*) des Lektors[3] sowie bei der Aufnahme in den religiösen Orden.

Alle im Vorstehenden genannten Geräte, welche in der Liturgie selbst oder bei anderen gottesdienstlichen Zeremonien Verwendung finden, gelten in der griechischen Kirche, auch insoweit sie keine besondere Benediktion empfangen haben, als heilig und ehrwürdig schon wegen ihrer bloßen Beziehung zum Dienste des Allerhöchsten. Den alten Kanones[4] entsprechend bleiben sie dem Altardienste reserviert und werden nicht zu weltlichem Gebrauche verwendet. Das Gegenteil würde, wenigstens bei den besonders geweihten Geräten, als Sakrilegium angesehen und strenge geahndet werden. Aufbewahrt werden die Geräte gewöhnlich in einem Schranke des sog. Diakonikon (*τὸ διακονικόν, τὸ σκευοφυλάκιον, τὸ παρατραπέζιον*),[5] d. h. jener Nische, die sich rechts vom Altare hinter der Ikonostase befindet und auch als

[1] Die Kolywen (*τὰ κόλυβα, τὰ κόλλυβα, τὰ κόλιβα, τὰ κόλυβια*) sind sehr süße Kuchen, bestehend aus einem Gemisch von gekochten Weizenkörnern, geröstetem Mehl, Rosinen, Mandelkernen, Nußkernen usw. Näheres über Herstellung und Gebrauch s. Echos d'Orient 1898 II 321 ff. Clugnet 85 f.

[2] Couturier 64 f. Bisweilen wird der Polykandilon irrtümlicherweise auch von den Griechen *ὁ πολυέλεος* genannt, weil er während der Rezitation des wegen der häufigen Wiederkehr des Wortes *ἔλεος* kurz *πολυέλεος* genannten Psalmes 135 angezündet werde. In Wirklichkeit beruht aber die Benennung wohl auf einer Verwechslung der in der Aussprache ähnlichen Worte *πολυέλαιος* und *πολυέλεος*. So Clugnet 123 s. v. *πολυέλεος*.

[3] Eine Tonsur wird in den orientalischen Kirchen vom Klerus nicht getragen. Vgl. auch Lübeck 169.

[4] Vgl. J. C. Pitra, Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta. Rom 1864 ff., II 135.

[5] Couturier 44 f. Pastor bonus 1912 XXV 70. Lübeck 109.

Ankleideraum für die ministri sacri dient. Mag in diesem Schranke nach unserer Kenntnis die Art und Weihe ihrer Aufbewahrung nun auch nicht immer gerade eine ihrer hl. Verwendung allseitig entsprechende und würdige sein — der orientalische Klerus huldigt seinem unleugbaren tieferen Bildungsgrade entsprechend auch in diesem Punkte vielfach anderen Anschauungen als der okzidentale —, so läßt doch die ganze Behandlung der liturgischen Geräte im allgemeinen einen Abglanz und Widerschein jener tiefen Verehrung und innigen Hochachtung erkennen, welche der Orientale dem Gotteshause und Gottesdienste gegenüber in sozusagen vorbildlicher Weise in seinem Herzen trägt.



Das Wunder Josuas.

Von Universitätsprofessor Dr. A. van Hoonacker, Löwen.

§ 1.

Die Schlacht von Gibeon, mitsamt den Wunderzeichen, welche dieselbe begleiteten, wird Jos. X, 9—11, 12—15 erzählt. Wir geben hier den Bericht wieder, um es den Lesern zu ermöglichen, leichter den Bemerkungen zu folgen, welche wir daran knüpfen:

. . . 9. Und Josua überfiel sie plötzlich (die verbündeten Amoriterkönige); die ganze Nacht hindurch war er von Gilgal hervorgerückt. — 10. Und Jahve verwirrte sie vor Israel. Und er bereitete ihnen eine große Niederlage bei Gibeon und verfolgte sie auf dem nach Beth-Horon aufwärts führenden Wege und schlug sie bis Aseka und Makkeda. 11. Und als sie vor den Söhnen Israels auf dem Wege niederwärts von Beth-Horon flohen, da sandte Jahve große Steine auf sie vom Himmel, bis Aseka. Und es kamen ihrer viel mehr durch die Hagelsteine um, als die Söhne Israels durch das Schwert töteten. 12. Damals redete Josua vor Jahve, an dem Tage, da Jahve die Amoriter überlieferte vor den Söhnen Israels; und er sprach vor Israel: Sonne, schweige über Gibeon, und Mond, im Tale Ajjalon! 13. Und die Sonne schwieg, und der Mond stand,[1] bis das Volk Rache genommen an seinen Feinden. — Steht es nicht geschrieben im Sepher hajjaschar? — Und die Sonne blieb stehen in der Mitte des Himmels und eilte nicht dem Untergange zu, einen vollständigen Tag lang. 14. Und wie dieser Tag war keiner, weder vorher noch nachher, daß Jahve der Stimme eines Menschen gehorchte; denn Jahve kämpfte für Israel. 15. Und Josua kehrte mit ganz Israel in das Lager nach Gilgal zurück. 16. Jene fünf Könige aber waren geflohen . . .

Läßt die Analyse des Berichtes es zu, eine wirkliche, geschichtliche Beziehung zwischen den einerseits im 11. Verse und anderseits in den Versen 12—14 erwähnten Begebenheiten aufzustellen?

Bevor wir die Antwort auf diese Frage in Angriff nehmen, scheint es angezeigt, eine andere vorläufige zu stellen und zu untersuchen betreffs der

[1] עמד. Der ursprüngliche Text könnte gelautet haben: umwölkte sich; siehe weiter unten.

Beziehung zwischen den Versen 12—13a und 13c—14. Gewöhnlich betrachten die Kommentarien die Verse 13c—14, welche die emphatische Schilderung der Unterbrechung des Sonnenlaufes während eines ganzen Tages enthalten, als die einfache Ausführung der im 13a Verse gemachten Feststellung; und man fügt ziemlich häufig hinzu, wie z. B. Dillmann[1] es tut, diese Ausführung sei das Ergebnis eines Mißverständnisses. Man bemerkt, daß der V. 13a, welcher zu einem Auszuge aus dem Buche Jaschar gehört, ein dichterisches Gepräge hat; „Dichterworte aber wollen dichterisch, und nicht verständig prosaisch verstanden sein" (Dillm. S. 489). Der Erzähler hätte das Unrecht gehabt, in den Versen 13c—14 die Ausdrücke zu buchstäblich aufzufassen, mit welchen die Bitte Josuas und deren Erhörung im Siegesliede des israelitischen Helden berichtet werden. — Unseres Erachtens ist es unwahrscheinlich, daß der Erzähler, nachdem er dem Buche Jaschar gemäß berichtet, die Naturerscheinung am Himmel habe so lange gedauert, bis das Volk an seinen Feinden Rache genommen, willkürlich und eigenmächtig, als eine Art Kommentar zum V. 13a, hinzugefügt hätte, daß die Sonne „in der Mitte des Himmels" sich befand und daß sie „einen ganzen Tag über" stille stand. Es wäre das nicht eine einfache Ausführung, sondern eine unnützige Erfindung gewesen. Und es ist ebenso willkürlich und unnütz, diese Verfahrungsweise beim Erzähler anzunehmen. Zweifelsohne hat es den Anschein, als ob die Verse 13c—14 nicht zum dichterischen Auszug aus dem Buche Jaschar gehören. Jedoch daraus folgt nicht, daß der Erzähler dieselben aus Eigenem geschöpft hat. Die Beziehung zwischen den beiden Teilen des Berichtes muß auf folgende Weise aufgefaßt werden. Der Verfasser hatte Kenntnis von einer volkstümlichen, mündlichen oder bereits schriftlich niedergelegten Überlieferung, nach welcher die Sonne am berühmten Tage von Gibeon eine ganze Tageslänge still gestanden hatte: כיום תמים, d. h. dem natürlichen Sinne des Ausdruckes gemäß, während vierundzwanzig Stunden. Sich zur Wiedergabe dieser Überlieferung anschickend, beginnt er damit, einen Auszug aus dem Buche Jaschar anzuziehen, welcher auf dasselbe Ereignis Bezug hat. Alsdann läßt er die Beschreibung des Wunders nach der die Angabe des Buches Jaschar überbietenden Überlieferung folgen. In Wirklichkeit bieten demnach die Verse 13c—14 nicht ein einfaches Zurückgreifen auf das im Vers 13a Gesagte, sondern eine den weiteren Verlauf der Naturerscheinung darstellende Fortsetzung des Berichtes. Nebenbei bemerkt, reden die Verse 12—13a von der Sonne und dem Monde, die Verse 13c—14 von der Sonne allein.

Bei der Würdigung der Beziehung, welche zwischen dem Berichte des Hagelwetters im 11. Verse und denjenigen des Stillstehens der Sonne in den Versen 12—14 festzustellen ist, muß der Unterschied des Gesichtspunktes zwischen den beiden Bestandteilen des letzten Berichtes, auf welchen wir oben hingewiesen, in Betracht gezogen werden, ein Unterschied, welchen diejenigen, die sich mit der Frage abgeben, nicht genug beachtet haben.

§ 2.

„Grübeleien darüber, sagte Dillmann, ob das Hagelwetter (V. 11) dem Gebetsruf des Josua vorausging oder folgte, sind müßig, da der Verfasser

[1] Num., Deut. und Josua, Leipzig 1886.

es nicht in Verbindung damit gebracht hat" (S. 490). Jedoch hat es den Anschein, als ob das Problem, auf welches Dillmann anzuspielen sich begnügt, etwas Besseres verdient hätte, als diese geringschätzige Verabschiedung.

Betreffs der literarischen Beziehung zwischen dem Bericht des Stillstehens der Sonne V. 12—15 und demjenigen der Verse 1—11, 16—17, welcher demselben als Rahmen dient, kann man folgende Hypothesen aufstellen:

1. Man kann annehmen, daß das Stück 12—15, zum Teil nach dem Buche Jaschar, geschrieben wurde von einem Verfasser, der verschieden ist von demjenigen der Verse 1—11, 16 ff. In diesem Falle wird man dazu geführt werden, sich den von John Reid vor mehreren Jahren in einem Artikel der Expository Times[1] dargelegten Folgerungen anzuschließen. Der Bericht 12—15 wird als ein zu demjenigen von 9—11, 16 ff. parallel laufender anzusehen sein. Es wird auch nicht der mindeste Schein eines Grundes vorhanden sein, zu behaupten, es handele sich V. 12 ff. um ein nach dem im 11. Vers erwähnten Hagelwetter stattgefundenes Ereignis. In der einen wie in der andern Stelle ist es der Kampf Jahves, welcher in seinem ganzen Verlauf geschildert wird. Nach dem 11. Verse wurde die Vernichtung des Feindes durch das Hagelwetter vollendet; nach dem 13. und 14. Verse kämpft Jahve für sein Volk und wird Israel an seinen Feinden durch ein mit dem Sonnenstillstand im Zusammenhange stehendes Mittel gerächt. Unter diesen Umständen ergibt sich der Zusammenhang zwischen dem Hagelwetter des 11. Verses und der Naturerscheinung am Himmel der Verse 12 ff. aus dem Parallelismus der Berichte selber, oder aber dieser Parallelismus begründet zum wenigsten eine starke Mutmaßung zugunsten des Zusammenhanges beider Naturerscheinungen. Die literarische Tatsache der Einfügung der Verse 12—15 nach dem 11. Verse kommt einer Bestätigung des Parallelismus zwischen beiden Berichten gleich.

2. Man kann annehmen, daß es der Verfasser der Verse 1—11 ist, welcher selber das Wunder der Verse 12 ff. zum Teil nach dem Buche Jaschar erzählt.[2] Selbst in dieser Hypothese kann man nicht behaupten, daß der Bericht V. 12 ff. sich auf ein dem Hagelwetter des 11. Verses folgendes Ereignis bezieht. Die Partikel אז (damals), am Anfange des 12. Verses, kann, nach dem Zusammenhang der Rede, diese Tragweite nicht haben. Zweifelsohne genügt es nicht zur Rechtfertigung dieser Anschauung sich auf die folgende Erklärung zu berufen: „an dem Tage, da Jahve die Amoriter über-

[1] Did the sun and moon stand still? (Exp. Times, Jan. 1898.)

[2] Der einzige ernste Beweis zugunsten des unterschiedenen Ursprunges der Berichte 1—11, 16—27 einerseits, und 12—15 anderseits, befindet sich, u. E., in der Bemerkung des 15. Verses, wo gesagt wird: „Josua kehrte mit ganz Israel in das Lager nach Gilgal zurück." Diese Rückkehr in das Lager von Gilgal wird noch im 43. V. als erst nach der Verfolgung der Feinde und den in den V. 16 ff. berichteten Kriegsereignissen stattgefunden habend erwähnt. Allein der 15. Vers fehlt in den LXX; und es ist, was auch Dillmann, Holzinger und andere vorbringen mögen, sehr möglich, daß derselbe im massoretischen Texte, einer durch den Parallelismus zwischen 42b und 14c verursachten Interpolation zu verdanken ist (Steuernagel). Die Erwägung, welche man zugunsten der Authentizität des 15. Verses verwertet, daß man nämlich die Weglassung der LXX viel besser verstehe, als die Interpolation, läßt sich ebensogut zurückschieben: Man versteht viel besser die Einführung der bewußten Bemerkung durch eine fremde Hand, als deren Beibehaltung vor V. 16 ff. von seiten des Kompilators. Anderseits knüpft der Anfang des 12. Verses auf natürliche Weise an das Voraufgehende an.

(30. 6. 13.)

lieferte . . .";[1] man muß, in der Tat, mit der Meinung rechnen, welche in dieser Erklärungsformel eine Glosse sekundären Ursprunges sieht (Steuernagel, Holzinger). Aber man hat zu erwägen, daß der Verfasser die Beschreibung der Schlacht ein erstes Mal zu Ende des 11. Verses mit der allgemeinen Bemerkung über die gefallenen Feinde abgeschlossen hatte. Folglich hätte die angenommene Glosse sehr genau die Tragweite der Partikel אז erklärt, insofern dieselbe ein Zurückgreifen auf die voraufgehende Beschreibung bezeichnet: „damals, d. h. am Tage, da Jahve die Amoriter überlieferte . . . wandte sich Josua an Jahve . . ." Denn einerseits fand das Gebet Josuas sonder Zweifel, nach dem Texte selbst (13 a β), vor dem Ende des Feldzuges statt; anderseits muß in der Hypothese des gemeinschaftlichen Ursprunges der Verse 1 – 11, 12 – 14 . . . diese letzte Stelle so aufgefaßt werden, als beziehe sie sich, in der Meinung des Verfassers, auf die Schlacht von Gibeon selbst und nicht auf nachfolgenden Operationen, oder auf die Verfolgung der bereits vollständig zerstreuten Feinde. Das geht hervor aus der Erwähnung von Gibeon im 12. Verse und vor allem aus dem im 14. Verse enthaltenen Epiloge, welcher sehr deutlich den Bericht über die Schlacht von Gibeon von demjenigen der Verfolgung V. 16 ff. trennt. So gelangt man notwendigerweise zu dem Schlusse, daß das Gebet Josuas (V. 12) in der Reihenfolge der Ereignisse seine Stelle vor dem Hagelwetter des 11. Verses zugewiesen erhält, da ja eben dieser Hagel die Niederlage des Feindes vollendete. Das führt uns noch einmal dazu, einen wirklichen Zusammenhang zwischen dem Hagel des 11. Verses und dem Sonnenstillstand der Verse 12 – 14 anzunehmen.

§ 3.

Welcher Art war dieser Zusammenhang zwischen dem Hagel und dem Sonnenstillstand? Oder worin bestand in Wirklichkeit die in den Versen 12 – 14 geschilderte Naturerscheinung am Himmel?

Nach der allgemein angenommenen Ansicht hätte Josua V. 12 – 13 a eine Verlängerung des Tageslichtes erbeten und erhalten, um die Niederlage der Feinde vollenden zu können. Man nimmt, demzufolge, an, der geschilderte Vorgang sei gegen Ende des Tages, da die Sonne bereits dem Untergange sich zuneigte, anzusetzen. Reid (l. c. S. 152) bestreitet energisch diese Annahme, welche in der Tat keinen Stützpunkt im Texte findet. Nach ihm zwänge uns der Zusammenhang der Rede dazu, das Gebet Josuas und dessen Erhörung gegen Tagesanbruch zu verlegen. Wir sind der Meinung, daß beide Anschauungen der Angabe des Berichtes, welcher in klaren Worten feststellt, daß die Sonne „in der Mitte des Himmels" stille stand, gleicherweise entgegenlaufen; es war demnach Mittag. Dieser Umstand gestattet es nicht, was hier die Hauptsache ist, anzunehmen, Josua habe die Absicht gehabt, eine Verlängerung des Tageslichtes zu erbeten, um seinen Sieg vollenden zu können.

Fragen wir die jüdische Überlieferung nach der Beschaffenheit des Sonnenwunders. Betreffs der Stelle Jos. X, 11, wo gesagt wird, Jahve habe große Steine vom Himmel auf die Feinde gesandt, machte Allioli in seiner Bibelübersetzung diese anregende Bemerkung, aus welcher er jedoch selber keinen

[1] Wie es Van Mierlo tut: Het wonder van den z. g. zonnestilstand in het boek Jozuë X, 7–15; 1912, S. 12.

Nutzen gezogen: „Auf Josuas Gebet (Eccli. 46, 6; Isai. 28, 11)." Die Stelle Is. 28, 11, welche Allioli bei dieser Gelegenheit anzieht und andere nach ihm anführen, bezieht sich nicht auf unsere Frage. Doch ist das Zeugnis des Ecclesiastikus um so bezeichnender. Nach dem hebräischen Texte lesen wir:

46, 4: Hielt nicht die Sonne still durch seine Hand, — so daß ein Tag (war wie zwei?)
5: Denn er rief zu Gott dem Allerhöchsten — da er bedrängt war (von allen Seiten)
Und Gott der Allerhöchste antwortete ihm mit Steinen . . .

Wir erfahren hier, daß Josua erbat, die Sonne möge stillstehen, nicht um eine Lichtverlängerung zu erhalten, sondern weil er bedrängt war, demnach, um das Aufhören des Sonnenbrandes zu erlangen; dies entspricht der Bemerkung Jos. X, 13 über die von der Sonne im Augenblicke der Naturerscheinung besetzte Stelle. Was aber vor allem ins Auge zu fassen ist: Das Gebet Josuas um Erlangung des Stillstandes der Sonne wurde durch die Niedersendung des Hagels erhört! Die jüdische Überlieferung hat somit das Hagelwetter und den Stillstand der Sonne als zwei sich untereinander vermischende Naturerscheinungen angesehen; anstatt einer Lichtverlängerung hätte wesentlich eine Verdunkelung des Sonnenlichtes stattgefunden.

Ist es möglich, die Stelle Jos. X, 12 ff. als von einer Verdunkelung des Himmels durch die Wolken handelnd anzusehen?

Die Verse 12—13a setzen dieser Auslegung keine Schwierigkeit entgegen; im Gegenteil. Zu allererst versteht man das Verbum דמם (schweigen, aufhören . . .), welches sich 12b, in dem Befehle Josuas, von Sonne und Mond angewandt und 13aα von der Sonne wiederholt findet, viel besser als ein Aufhören der Wirkung des Leuchtens, denn als ein Stillstehen der Bewegung der Himmelskörper bezeichnend. In einer A misunderstood miracle (Sonnenschein 1887) überschriebenen Studie führt A. Smythe Palmer zahlreiche Beispiele an, um zu zeigen, daß die figürliche Ausdrucksweise des „Schweigens der Sonne" häufig in verschiedenen Sprachen angewandt wird, um die Vorstellung ihrer Verdunkelung durch die Wolken auszudrücken.[1] J. Reid setzt denselben Beweis in dem schon angezogenen Artikel der Exp. Times (Jan. 1898, S. 153) auseinander. Was das עמד anbelangt, welches im V. 13a vom Monde gebraucht wird, als Äquivalent des voraufgehenden וידם, so weiß man, daß auch dieses Verb ziemlich häufig zur Bezeichnung des Aufhörens irgendeiner Handlung angewandt sich findet und nicht allein zur Bezeichnung des Stillstehens eines Dinges in seiner örtlichen Bewegung (Gen. XXIX, 35; 2 Reg. XIII, 18; Jon. I, 15 . . .); der Sinn könnte sonach ganz gut sein: der Mond hörte auf zu leuchten. Doch ist es auch nicht unmöglich, daß unter dem Einflusse des ויעמד 13c der Text in 13a eine Änderung erfahren hat und daß anstatt . . . וירח עמד עד ursprünglich stand: . . . וירח עם עד = der Mond bedeckte sich bis . . . עם wäre die intransitive Form von עמם (cfr. Ezech. XXVIII, 3?), welches dem arab. ġamma bedecken . . . entspricht; dieses wird zumal im Passiv vom Himmel gebraucht und im besondern vom Mond, da er sich mit Wolken umhüllt. In

[1] Vgl. denselben in den Expository Times, Febr. 1898, S. 235. Auf die Insinuation von Plagiat, welche hier gegen ihn gemacht wird, antwortet J. Reid in der folgenden Nummer derselben Zeitschrift.

diesem Fall wäre formell bedeutet, daß es sich um eine meteorologische Sonnen- und Mondverfinsterung handelt.[1] — Sodann erklärt man sich, in der Hypothese, daß es sich in den Versen 12—13a um die Verdunkelung des Himmels durch die Wolken handelt, alsbald, weshalb der in dichterischen Ausdrücken gehaltene Befehl Josuas sich zugleich an die Sonne und den Mond richtet. In keinem Fall konnte es für Josua von Belang sein, daß der Mond seinen Lauf einstellte. Es ist wahr, der Stillstand der Sonne in ihrer scheinbaren Bewegung wäre durch den gleichzeitigen Mondstillstand bedingt gewesen. Jedoch weder Josua noch der Verfasser des Jaschar konnte sich diese astronomischen Umstände zurechtlegen. Anderseits mußte es bei beiden natürlich sein, die Verfinsterung des Himmels durch die Wolken als ein Hindernis für die Ausstrahlung der beiden Himmelskörper zugleich aufzufassen und zu beschreiben.

§ 4.

Allein, was mit den Versen 13c—14 anfangen? Es ist ganz und gar offenbar, daß hier ein eigentlicher Stillstand der Sonne in ihrem scheinbaren Laufe behauptet wird. Und nichts Seltsameres gibt es da, als die Kommentarien, in denen man den Vers 13c von seinem natürlichen Sinne abzulenken sich bemüht, um denselben in eine verschiedensinnige Aussage umzugestalten. Hummelauer z. B. nimmt, indem er die Thesis, es handele sich im Texte nicht um eine Verlängerung des Tageslichtes, zu rechtfertigen sucht, an, daß während der Schlacht ein Gewitter die ganze Gegend in Dunkel hüllte. An der Fortsetzung des Kampfes gehindert und in der Einsicht, daß der Feind ihm unter dem Schutz der Dunkelheit entgehen würde, befahl Josua der Sonne, nicht vom Himmel zu verschwinden. Die Sonne kam wieder zum Vorschein und beeilte sich nicht, unterzugehen; sie ging nicht früher unter, als gewöhnlich, aber sie blieb über dem Horizonte wie an einem gewöhnlichen, vollständigen Tage. So gab es einen zweiten Tag, welcher dem Helden gestattete, den Sieg zu Ende zu führen! Die von Hummelauer beschriebene Lage ist ganz den Aussagen des Textes zuwider ersonnen. Nach diesem ist eben das Gewitter das von Jahve angewandte Mittel gewesen, den Feind zu zerschlagen. — Van Mierlo verteidigt die Ansicht, der Stillstand der Sonne habe in deren Verdunkelung durch die Wolken bestanden, und Josua habe eben diese Verdunkelung erfleht. Vortrefflich! Doch, was das Übrige anbelangt, so fällt Van Mierlo von neuem in die Erklärung Hummelauers. Als das Gewitter sich gelegt hatte, sagt er (S. 30), und die Sonne am Abend gegen fünf Uhr im Westen wieder erschien, da konnten die Israeliten den Eindruck haben, als sei die Sonne an jenem Tage einigermaßen zweimal (!) aufgegangen, „wie es der Ecclesiastikus sagt".[2] Und was den Vers 13c anbelangt, so

[1] Andere würden es vielleicht vorziehen, wenn überhaupt am Texte zu ändern ist, statt עמד zu lesen עמו: „die Sonne schwieg, und der Mond mit ihr . . ."

[2] Der Ecclesiastikus sagt nicht, indem er das große Wunder hervorhebt, daß „ein Tag war wie zwei" dank einem zweifachen Sonnenaufgange, im Osten, wie gewöhnlich, und im Westen, gleichfalls wie gewöhnlich nach einem Gewitter; er sagt, daß „ein Tag war wie zwei" dank der Tatsache des Stillstandes der Sonne. Es ist pikant, festzustellen, daß diese ungereimten Arten von Exegese, welche so sehr darauf beharren, den Ausdruck, die Sonne habe sich an jenem Tage nicht beeilt, unterzugehen, im Texte hervorzuheben, es fertig bringen, ebendenselben Text folgerungsweise sagen zu lassen, die Sonne sei zweimal untergegangen! Bis illo die sol et ortus est et occubuit, ille dies illis factus est duo dies (Hummelauer, S. 238). Es gibt

kann man dessen Aussage so verstehen, als sei die Nacht, trotz der Dunkelheit, die sich eingestellt hatte, nicht eher angebrochen; die Sonne beeilte sich nicht unterzugehen, genau so wie an einem gewöhnlichen Tage! Über diese Auffassung des Ausdruckes כיום תמים als eines Vergleichungsgliedes, ist kein Wort zu verlieren.

Ein Erklärungsversuch, welcher etwas ernster scheinen könnte, ist von Reid unternommen worden l. c. S. 154. Auch Reid betont den Gebrauch des Zeitwortes אוץ: die Sonne eilte einen ganzen Tag dem Untergang nicht zu, d. h. sie blieb umhüllt, bot nicht die Kraft ihrer Glut auf, als ob sie Eile hätte . . . „Die Eile der Sonne" sei nur eine rhetorische Figur, um die volle Betätigung ihrer Ausstrahlung zu bezeichnen. Aber das alles läuft dem offenbaren Sinn der Stelle zuwider. Es ist klar, daß der Satz ולא אץ לבוא, (und sie eilte nicht dem Untergange zu), indem er die Verneinung der Bewegung ausdrückt, eben dadurch gegensätzlich den Sinn des . . . ויעמד (und die Sonne stand . . .), das voraufgeht, bestimmt; die Regungslosigkeit könnte nicht eindringlicher ausgedrückt werden. Es ist kein Grund vorhanden, im Gebrauch des Verbums אוץ das Anzeichen irgendeiner bestimmteren Kennzeichnung zu suchen; die Bewegung der Sonne war von selbst schon als ein Lauf (רוץ, Ps. 19 [Vulg. 18], 6), ein keuchender Aufschwung (שׁאף, Eccl. I, 5) zu bezeichnen. Reid vernachlässigte übrigens den im Text bezeichneten Umstand, daß die Sonne in der Mitte des Himmels stille stand.

E. W. Maunder,[1] dessen Anschauung Van Mierlo gleichfalls möglich findet, glaubt, alles sei einer Täuschung der israelitischen Streiter zuzuschreiben. Man kennt diese Erklärung, welche Dillmann z. B. für V. 13a anzog: „Es war ein langes Schlagen und Verfolgen, und rückblickend hatte man den Eindruck, als ob der Tag selbst sich verlängert hätte, um es zu Ende führen zu helfen" (S. 489). Wenn er vermittels derselben Erwägung mit der V. 13c gemachten Feststellung auszukommen sucht, so behält Maunder wenigstens den offenbaren Sinn der Ausdrücke bei. Worauf es ankommt, ist, zu wissen, ob es begreiflich ist, daß die Israeliten, des natürlichen Mittels der Zeitmessung durch die Sonnenverdunkelung beraubt, wirklich sich so sehr haben täuschen können, daß sie glaubten, die Sonne habe während eines ganzen Tages in der Mitte des Himmels stillgestanden? oder wenigstens, ob es begreiflich ist, daß der von den Israeliten empfundene Eindruck derart war, daß er eine solche Legende verursachte? Wer mag das glauben? Die Wahrheit ist, daß unter den angenommenen Umständen die Israeliten, oder gewisse von ihnen, sich in einem gegebenen Augenblick in bezug auf die Tageszeit getäuscht haben könnten; daß aber dieser Irrtum sich von selbst, ohne allzu langen Verzug, berichtigt hätte.

Von der Erklärung Maunders kann man festhalten, daß es notwendig ist, zwischen der Textaussage und der geschichtlichen Wirklichkeit, welche die Darstellung verursachte, zu unterscheiden.

* * *

Erinnern wir an das, was oben unter § 1 gesagt worden ist über den Unterschied zwischen dem Standpunkt, von welchem aus der Auszug aus

---

häufig Tage, ach!, da die Sonne noch öfter auf- und untergeht! Man könnte bei diesen Anlässen finden, sie zeige sich gar zu eilig. In jedem Fall aber denkt niemand daran, hierin ein Wunder zu sehen.

[1] A misinterpreted miracle (in Expositor, Okt. 1910).

dem Jaschar abgefaßt ist (V. 12b – 13a), und demjenigen der V. 13c – 14. Wir haben § 3 festgestellt, daß die in V. 12 – 13a gebrauchten Ausdrücke sich vollkommen der Auslegung anpassen, nach welcher der Verfasser des Liedes in Wirklichkeit an die Verdunkelung des Himmels durch die Wolken, welche zugleich Sonne und Mond verhüllten, gedacht hätte. In den V. 13c – 14 nimmt der Erzähler seinen Bericht wieder auf und vervollständigt denselben, indem er einer Überlieferung folgt, welche behauptete, die Sonne habe „während eines ganzen Tages" „in der Mitte des Himmels stillgestanden." Eine außergewöhnliche Begebenheit mußte vorgefallen sein, um eine solche Überlieferung hervorzurufen. Nach dem, was oben auseinandergesetzt ist, fühlt man sich sehr dazu versucht, anzunehmen, diese Begebenheit habe in Beziehung gestanden zu dem Gewitter, das den Himmel verdunkelte. Was mag wohl in Wirklichkeit vorgekommen sein? Gegen Mittag, im Augenblicke, da die Sonne sich in der Mitte des Himmels befand, nahm die Naturerscheinung ihren Anfang. Josua bedrängt, wie er sich durch die Hitze fühlt (Eccles. l. c), drückt das Verlangen aus, es möchten Sonne und Mond sich verhüllen, und wirklich kommen die Wolken, Sonne und Mond zu bedecken (Jos. X, 12 – 13a). In diesem Augenblicke schießt der mörderische Hagel auf den Feind nieder (V. 11). Nehmen wir nun an, der Himmel sei bis zur Nacht umwölkt geblieben, und am folgenden Morgen hätte sich trotz des Aufhörens des Gewitters und der vollständigen Auflösung der Amoriter das Wetter noch nicht vollends aufgeheitert, so daß man, infolge der fortdauernden Umhüllung des Himmels nicht wahrzunehmen vermochte, von welchem Himmelspunkte die Sonne ihr Licht niedersandte. Nehmen wir an, der Himmel heitere sich gegen Mittag auf . . . Die Sonne kommt, ungefähr an derselben Stelle, wo sie am vorhergehenden Tag verschwand, wieder zum Vorschein . . . Zeugen der gottgefügten Dazwischenkunft des Hagels, welche den Feind aus dem Felde geschlagen, glauben die Zuschauer, der Triumph Jahves sei durch dieses Bestürzung erregende Wunder gekennzeichnet: Die Sonne stand in ihrem Laufe einen ganzen vierundzwanzigstündigen Tag still! An eine auf diese denkwürdige Begebenheit bezügliche Überlieferung lehnt sich Jos. X, 13c – 14 an. Da der Nachmittag des zweiten Tages sich nach dieser langen Unterbrechung des Sonnenlaufes an den Vormittag des ersten fügte, so ergab sich, daß „ein Tag war wie zwei" (Eccles. l. c).

Der erste Jubiläumsablaß.

Von Dr. N. Paulus, München.

Schon um die Mitte des 12. Jahrhunderts hat man die Zeit, in welcher der Kreuzzugsablaß verkündet wurde, Jubiläumsjahr genannt. So schreibt der hl. Bernhard in seinem Aufrufe vom Jahre 1146 an Klerus und Volk von Ostfranken und Bayern: „Selig möchte ich das Geschlecht preisen, das von einer so ablaßreichen Zeit ergriffen wird, das dies mit Gott versöhnende und wahre Jubiläumsjahr noch am Leben getroffen."[1] Ähnlich

[1] Migne, Patrol. lat. 182, 566: annus iste placabilis Domino et vere iubilaeus.

nennt er in seinem Schreiben vom Jahre 1147 an Fürst und Volk von Böhmen die durch die Kreuzzugspredigt eröffnete Ablaßzeit „ein Erlaßjahr, ein wahres Jubiläumsjahr“.[1]

Er dachte dabei an das alttestamentliche Jubel- oder Jobeljahr, bezüglich dessen die Vorschrift (Lev. 25, 10) lautete: „Ihr sollt das fünfzigste Jahr heiligen und Freiheit ausrufen im Lande für alle seine Bewohner; denn es ist ein Jobeljahr. Da soll jeder zu seinem Besitze und jeder wieder zu seinem Geschlechte zurückkehren.“

Unter Bezugnahme auf das jüdische Jubeljahr hatte schon Isidor von Sevilla († 636) in seiner Etymologienschrift hervorgehoben, daß der Ausdruck „Jubiläum“ auf Erlaß hinweist.[2] Weil aber für das altjüdische Erlaßjahr jedes fünfzigste Jahr bestimmt war, so erklärt sich leicht, wie die mittelalterliche Zahlensymbolik auch der Zahl 50 die Bedeutung des Erlasses beilegen konnte.[3]

Wie der hl. Bernhard, so nennt auch der Dominikaner Humbert von Romans die Kreuzzugszeit ein Jubiläum, und zwar mit ausdrücklichem Hinweis auf das jüdische Jubeljahr. In einer wohl um 1267 verfaßten Anleitung für die Kreuzzugsprediger läßt er einmal den Prediger ausrufen: „Sieh, jetzt haben wir das Jubiläum, nicht der Juden, sondern der Christen, das weit vorzüglicher ist.“ In jenem wurden die irdischen Schulden erlassen, in diesem die Schulden der Sünden; in jenem kehrte man zu dem zeitlichen Besitze zurück, in diesem gewinnt man himmlische Güter; dort erhielten die Sklaven der Menschen ihre irdische Freiheit wieder, hier kehren die Sklaven des Teufels in die herrliche Freiheit der Kinder Gottes zurück.[4] Aber nicht nur der vollkommene Kreuzzugsablaß wurde als Jubiläumserlaß bezeichnet, man gebrauchte diesen Ausdruck bisweilen auch in Fällen, wo es sich bloß um einen partiellen Ablaß handelte; so wird in einer aus dem 13. Jahrhundert stammenden Inschrift an der Rhonebrücke zu Lyon berichtet, Papst Innozenz IV. habe den Wohltätern des Brückenwerkes ein Jubiläum von 1 Jahr und 40 Tagen erteilt.[5]

Behält man im Auge, daß im 12. und 13. Jahrhundert die Zeit, in welcher ein Kreuzzugsablaß zu gewinnen war, nicht selten als Jubiläum oder als Jubeljahr bezeichnet wurde, so wird man besser etliche mittelalterliche Quellen verstehen, in denen verschiedene Autoren die Erwähnung eines besonderen Jubiläumsablasses vor dem Jahre 1300 haben finden wollen.

[1] Ebd. 653: annus remissionis, annus utique iubilaeus.

[2] Etymologiae V, 37: Iubilaeus interpretatur remissionis munus. Migne 82, 222.

[3] In einer anläßlich der Übertragung der Reliquien des hl. Thomas von Canterbury 1220 gehaltenen Rede bemerkt Kardinal Stephan Langton, daß durch eine Fügung Gottes die Feierlichkeit genau 50 Jahre nach dem Tode des Heiligen stattgefunden habe, und fährt dann fort: Quid autem nobis per istum insinuatur eventum? Quinquagenarii nobis virtus indicat, quem remissionis numerum esse constat, quod nullus sacrae paginae lector ignorat. Ex hoc igitur quod anno quinquagesimo transferri voluit, spem certam nobis tribuit, quod nisi per nos steterit, remissionis nobis gratiam obtinebit. Migne 190, 421.

[4] Tractatus solemnis fratris humberti . . . de predicatione Sancte crucis. Inkunabeldruck ohne Ort und Jahr. Blatt C 3b: Ecce nunc iubileus non iudeorum, sed christianorum multo melior.

[5] J. B. Monfalcon, Lugdunensis historiae Monumenta, Lyon 1860, Supplément, S. XXV: Integer annus ei quadragenaque sit Iubilei.

So wird in einem anonymen Gedicht aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts, das vom Kreuzzuge gegen die Albigenser handelt, gleich im ersten Verse auf das nun eröffnete Jubeljahr hingewiesen, in dem man nach reumütiger Beichte Erlaß der Sündenstrafen erlangen könne.[1] Man hat gemeint, daß hier die Rede sei von einem besonderen Jubiläumsablasse und daß derartige Ablässe schon im 13. Jahrhundert häufiger vorkamen, als gewöhnlich angenommen werde.[2] Allein der anonyme Verfasser spricht bloß von dem Ablasse, den Innozenz III. seit 1198 wiederholt jenen in Aussicht gestellt hatte, die an dem Kreuzzug gegen die Albigenser teilnehmen würden. Deshalb folgt auch auf die Anpreisung des „Jubeljahres" die Mahnung, sich am Kreuzzuge gegen die Albigenser zu beteiligen.[3] Von dem Kreuzzugsablaß ist ohne Zweifel auch die Nachricht zu verstehen, die sich in der um 1250 verfaßten Chronik des **Alberich** von Trois-Fontaines findet. Zum Jahre 1208 bemerkt der Chronist, man sage, daß dies Jahr als ein Jubeljahr in der römischen Kurie gefeiert worden sei.[4] Daß Innozenz III. im Jahre 1208 einen besonderen Jubiläumsablaß erteilt habe, wird nirgends berichtet; dagegen steht fest, daß er in diesem Jahre wiederholt den Kreuzzugsablaß verkündigen ließ.[5] Das Ablaßjahr hat wohl der Chronist, wie andere vor und nach ihm, als Jubeljahr bezeichnet.[6]

Der erste Jubiläumsablaß, nach heutigem Sprachgebrauche, wurde im Jahre 1300 verkündet,[7] und zwar ging die Anregung dazu vom Volke aus. Gegen Ende des Jahres 1299 verbreitete sich in weiteren Kreisen die Kunde, man könne im nächsten Jahre durch den Besuch der Peterskirche in Rom große Ablässe gewinnen; am ersten Tage, so behaupteten etliche, wäre ein vollkommener Ablaß in Aussicht gestellt, an den übrigen Tagen des Jahres ein Ablaß von 100 Jahren. Diese großen Ablässe, sagte man, seien auch beim Beginn früherer Jahrhunderte von den Päpsten bewilligt worden. Was zu diesem Gerüchte Anlaß gegeben, ist nicht bekannt. Jedenfalls war in den Jahren 1100 und 1200, von den früheren Jahrhunderten ganz zu schweigen,

[1] Anni favor iubilaei
Poenarum laxat debitum,
Post peccatorum vomitum
Et cessandi propositum

G. M. **Dreves**, Analecta hymnica medii aevi XXI, Leipzig 1895, 166.

[2] H. **Thurston** in The Month, Okt. 1901, 429; Sept. 1912, 301 f. Vgl. dazu Archivum Franciscanum historicum V (1912) 803 f.

[3] Crucis vexillum erige
Et Albigeos abige.

[4] Monumenta Germaniae historica. Scriptores XXIII, 889: Dicitur quod annus iste quinquagesimus sive iubileus et remissionis in curia Romana sit celebratus. Als Jubiläum vor 1300 aufgefaßt von D. **Palmieri**, Tractatus de Poenitentia, Prato 1896, 504.

[5] **Migne** 215, 1356 1470 1502.

[6] So wird die Mitteilung auch in La Civilta Cattolica (Serie XVII, Vol. 9, 1900, 26) erklärt: La notizia di Alberico, fondata sopra un **dicitur**, cioe, sopra un semplice rumore giunto in Catalogna, non potrebbe altro importare, se non un qualche perdono celebrato o meglio annunziato nella curia romana in occasione forse delle crociate . . . La parola **iubilaeus** od **annus quinquagesimus**, che torna lo stesso, andrebbe quindi presa nel senso specifico di remissione

[7] Mit Unrecht schreibt H. **Prelot** in den Etudes publiees par des Pères de la Compagnie de Jesus LXXXI, 1899, 439: Ce qui parait certain, c'est que l'indulgence seculaire de Rome est beaucoup plus ancienne que Boniface VIII.

für den Besuch der Peterskirche oder anderer römischen Basiliken kein besonderer Ablaß verliehen worden. Bis gegen Ende des 12. Jahrhunderts besaßen die römischen Kirchen überhaupt nur wenige wahrhaft echte und dazu recht mäßige Ablässe.[1] Im Laufe des 13. Jahrhunderts sind dann wohl noch mehrere Ablässe dazu gekommen. Namentlich Nikolaus IV. war in dieser Hinsicht überaus freigebig; so hat er im Jahre 1289 für St. Peter einen Ablaß von 7 Jahren und 7 Quadragenen bewilligt, der an zahlreichen Tagen des Jahres gewonnen werden konnte. Dies war aber auch der höchste Ablaß, der bis dahin einer römischen Kirche verliehen worden wäre. Hätte bereits im Jahre 1200 Innozenz III. einen weit größeren, vielleicht sogar einen vollkommenen Ablaß verliehen, so wäre eine derartige außerordentliche Bewilligung gewiß nicht unbeachtet geblieben. Nun wird sie aber in keiner einzigen zeitgenössischen Quelle erwähnt. Aus dem allgemeinen Stillschweigen darf man in diesem Falle mit voller Sicherheit schließen, daß weder im Jahre 1200 noch im Jahre 1100 in Rom ein besonderer Ablaß zu gewinnen war.

Wie nun auch das Gerücht von dem ausgedehnten Ablaß, der alle hundert Jahre in Rom zu gewinnen sei, entstanden sein mag, die Tatsache selbst, daß infolge dieses Gerüchtes große Volksscharen beim Beginn des Jahres 1300 nach Rom zogen, kann nicht bestritten werden; sie wird ausdrücklich von mehreren Zeitgenossen bezeugt. Am eingehendsten berichtet darüber Kardinal Gaetano Stefaneschi in seiner Schrift über das erste Jubeljahr;[2] sie wird aber auch erwähnt von dem päpstlichen Skriptor Silvester in seinem Begleitschreiben zur Jubiläumsbulle,[3] sowie von den beiden Chronisten Giovanni Villani von Florenz[4] und Guglielmo Ventura von Asti.[5] Angesichts der Volksscharen, die seit dem 1. Januar 1300 nach St. Peter strömten, ließ Bonifaz VIII. in den Archiven über frühere Ablaßverleihungen Nachforschungen anstellen, die aber ohne Ergebnis blieben; doch bezeugten etliche Greise, ihre Väter seien im Jahre 1200 nach Rom gepilgert, um des Ablasses teilhaftig zu werden, den man hier alle hundert Jahre gewinnen könne. Unterdessen kamen immer neue Pilger an. Es glaubte daher der Papst dem Wunsche der Gläubigen nach der Gewinnung des Ablasses nicht länger widerstehen und der seit dem 1. Jan. begonnenen religiösen

---

[1] Vgl. meinen Artikel: Die Ablässe der römischen Kirchen vor Innozenz III. im Historischen Jahrbuch 1907, 1 ff.

[2] De centesimo seu iubileo anno liber. Sehr fehlerhaft abgedruckt in Maxima Bibliotheca veterum Patrum XXV, Lyon 1677, 936 ff. Nach einer Handschrift des 14. Jahrhunderts neu herausgegeben von Quattrocchi in Bessarione VII, Rom 1900, 291 ff. Diese Veröffentlichung erschien auch separat unter dem Titel: L'anno santo del 1300. Storia e bolle pontificale da un codice del sec. XIV del Cardinale Stefaneschi, Rom 1900.

[3] Aus dem Vatikanischen Archiv veröffentlicht von R. Scholz, in Histor. Vierteljahrschrift IX (1906) 513 ff. Scholz macht darauf aufmerksam, daß dies Schreiben schon von Leibniz (Mantissa ad Codicem iuris gentium, Wolfenbüttel 1747, 292) veröffentlicht wurde; er hat aber übersehen, daß es auch bei Manni (Istoria degli Anni Santi, Florenz 1750, 3 ff.) und in Monumenta Germaniae historica. Scriptores XXIV (1879) 487, zu finden ist. Mit Unrecht meint er auch, daß das Schreiben regelmäßig übersehen worden ist; es wird erwähnt in La Civiltà Cattolica a. a. O. S. 680, und bei H. Thurston, The holy year of jubilee, London 1900, 22.

[4] Muratori, Rerum italicarum Scriptores XIII, Mailand 1728, 367.

[5] Muratori XI (1727) 191.

Bewegung das Siegel apostolischer Bestätigung aufprägen zu sollen.[1] Der durch die religiöse Volksbewegung gemachte Eindruck erklärt hinlänglich die Handlungsweise des Papstes, so daß es nicht nötig ist, nach andern Beweggründen sich umzusehen.

Nach reiflicher Beratung mit dem Kardinalskollegium erließ Bonifaz VIII. am 22. Februar eine Bulle, in deren Einleitung er im allgemeinen der „großen Ablässe" gedenkt, die „nach glaubwürdigen Berichten der Alten" früher für den Besuch der Peterskirche verliehen worden seien.[2] Er bestätigte diese Ablässe und bewilligte für das Jahr 1300 und jedes nachfolgende hundertste Jahr vollsten Ablaß allen jenen, die reumütig ihre Sünden beichten und die Kirchen der beiden Apostelfürsten 30 Tage hindurch täglich einmal, wenn sie zu Rom wohnten, oder falls sie von auswärts kämen, während 15 Tage besuchen würden.

Welche tiefgehende Bewegung das Ausschreiben dieses Ablasses im christlichen Abendlande hervorrief, ist schon oft genug geschildert worden;[3] es ist daher nicht notwendig, über den äußeren Verlauf des Jubiläums von 1300 Näheres mitzuteilen. Hier soll vor allem die theologisch-kirchliche Bedeutung des ersten Jubiläumsablasses genau dargelegt werden. Nebst der Jubiläumsbulle kommen als Quellen hauptsächlich in Betracht die Jubiläumsschriften der beiden Kardinäle Gaetano Stefaneschi und Johann Monachus. Stefaneschi war ein Vertrauter des Papstes Bonifaz VIII.[4] und berichtet als unmittelbarer Ohren- und Augenzeuge. Johann Monachus (Le Moine)[5] hat ebenfalls an den Verhandlungen, die im Kardinalskollegium über das Jubiläum standfanden, persönlich teilgenommen; sein Kommentar zur Jubiläumsbulle verdient daher ganz besondere Beachtung.[6] Aber auch die zeitgenössischen Chronisten dürfen nicht unberücksichtigt bleiben; sie können uns belehren, wie der Jubelablaß vom Volke aufgefaßt worden ist.

Man hat in allerjüngster Zeit im Jubiläumsablaß eine „von Bonifaz VIII. im J. 1300 neugeschaffene Form der Plenarablasses" finden wollen. „Dieser sollte indulgentia plenissima sein, d. h. nicht nur wie die indulgentia plenaria nuda den Erlaß aller Strafen, sondern auch aller Zensuren und Reservatfälle in sich schließen." Durch diese „neue Form des Plenarablasses" habe letzterer eine „neue Bedeutung" erhalten. „Es handelt sich nicht mehr bloß um den vollständigen Erlaß der Sündenstrafen, sondern auch um die Berechtigung, von jedem Priester für jede Sünde Absolution zu erhalten." Kraft des neuen Ablasses habe der Sünder sich an einen beliebigen Beichtvater wenden können, der befugt war, ihn nicht nur von allen Sünden,

[1] Auch R. Scholz betont in der Histor. Vierteljahrschrift IX, 483, daß der religiöse Anstoß zur Stiftung des Jubeljahres von der Masse des Volkes, nicht von der Kurie ausging.

[2] Antiquorum habet fida relatio, in Extravag. comm. I de poen. et rem. V, 9.

[3] Vgl. z. B. Fr. X. Kraus, Das Anno Santo, in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung, Nr. 76 v. 2. April 1900, abgedruckt in Essays II, Berlin 1901, 253 ff.

[4] Daß er ein Neffe von Bonifaz VIII. gewesen sei, wie oft behauptet wird, ist nicht zutreffend; er gehörte überhaupt nicht zur Verwandtschaft des Papstes, wie Quattrocchi in Bessarione VII, 292 festgestellt hat. Eine Monographie über Stefaneschi veröffentlichte Jg. Hösl, Berlin 1908 (Historische Studien LXI).

[5] Vgl. über diesen Kanonisten Hurter, Nomenclator II, Innsbruck 1906, 512.

[6] Abgedruckt in Extravagantes communes, Paris 1506, 35 f. Handschriftlich auf der Münchener Staatsbibliothek. Cod. lat. 329, fol. 129b–132a.

sondern auch von allen Sündenstrafen loszusprechen, weshalb der Jubiläumsablaß als Ablaß von Schuld und Strafe bezeichnet worden sei.[1]

Diese Auffassung ist nicht zutreffend. Allerdings ist der Jubiläumsablaß vom Jahre 1300 von Zeitgenossen als Ablaß von Schuld und Strafe bezeichnet worden; aber nicht etwa weil die Beichtväter befugt waren, die reumütig Beichtenden sowohl von der Sündenschuld als von den Sündenstrafen loszusprechen, sondern weil es damals Sitte war, den vollkommenen Straferlaß als Ablaß von Schuld und Strafe zu bezeichnen.[2] Man ist keineswegs berechtigt, den ersten Jubiläumsablaß jenen Ablässen beizuzählen, die auf Grund eines besonderen Privilegiums von den Beichtvätern erteilt werden konnten. Daß der Jubelablaß von 1300 den Pilgern durch die Beichtväter zugewendet wurde, wird nirgendwo berichtet. Zur Gewinnung des Ablasses genügte es, daß die Gläubigen die zwei in der Jubiläumsbulle erwähnten Bedingungen erfüllten, daß sie nämlich eine reumütige Beichte ablegten und die vorgeschriebenen Kirchenbesuche machten. Wie wenig die Gewinnung des Ablasses an die Absolution des Beichtvaters geknüpft war, zeigen die Mitteilungen des Kardinals Stefaneschi.[3] Der Papst, so berichtet er, wurde öfters von den Pilgern gebeten, die vorgeschriebene Zahl der Kirchenbesuche vermindern zu wollen; er hat aber dies Gesuch stets abgelehnt. Nur dreimal machte er eine Ausnahme. Am Gründonnerstag verkündete der Papst selbst vor der Laterankirche unter freiem Himmel, daß alle Pilger des Ablasses teilhaftig sein sollten, auch wenn sie nur einmal die beiden Apostelkirchen besucht hätten.[4] Eine ähnliche Verkündigung fand am Kirchweihfeste (18. November) der Basiliken der Apostelfürsten durch einen Kardinal statt; nur wurden diesmal die Römer und die aus der Umgebung der Stadt gekommenen Pilger von der Gnade ausgeschlossen. Eine dritte Erklärung wurde dann auf Befehl des Papstes am Schlusse des Jubiläums von einem Kardinal abgegeben. Letztere Erklärung wurde auch, um etwaigen Zweifeln vorzubeugen, schriftlich aufgezeichnet. Nach dieser Aufzeichnung, die uns Stefaneschi erhalten hat,[5] ließ der Papst verkünden, daß alle fremden in der Stadt anwesenden Pilger, wenngleich sie die vorgeschriebenen Kirchenbesuche noch nicht vollendet hätten, dennoch des Ablasses sich erfreuen sollen; dasselbe solle gelten für die Pilger, die noch unterwegs seien. Zudem wurde verkündet, daß die unterwegs oder in Rom gestorbenen Pilger, ob sie schon nicht alle Kirchenbesuche gemacht hätten, dennoch den vollkommenen Ablaß gewonnen haben.[6] Es liegt auf

[1] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte II², Leipzig 1913, 556.

[2] Vgl. meine Abhandlung: Die Anfänge des sogenannten Ablasses von Schuld und Strafe, in der Zeitschrift für kath. Theologie 1912, 67 ff.

[3] De iubileo, cap. 7. Bessarione VII, 304.

[4] Daß der Papst einen einmaligen Besuch für genügend erklärte, berichtet Kardinal Monachus in seiner Glosse zur Bulle, a. a. O. 36a.

[5] Bessarione VII, 316. Stefaneschi bezeichnet das Schriftstück als forma gratiae non bullatae.

[6] Vult Dominus noster, quod omnes forenses qui hodie sunt in Urbe, licet non compleverint indulgentiam (hier zeigt sich, daß das Wort indulgentia damals in verschiedenem Sinne gebraucht wurde), ut leti revertantur ad propria, plenam indulgentiam consequantur. Item placet ipsi Domino nostro Summo Pontifici et vult, quod omnes illi qui venerunt ad indulgentiam concessam per eum et mortui sunt in via vel Urbe, numero dierum taxato in ipsa indulgentia (wieder ein anderer Sinn!) nondum decurso, plenam indulgentiam consequantur. Item vult idem Dominus noster Summus Pontifex, quod omnes illi qui arripuerunt iter ad istam indulgentiam animo

der Hand, daß hier von einer Verleihung des Ablasses durch den Beichtvater keine Rede sein kann.

Die Erklärung, daß auch die unterwegs oder in Rom hingeschiedenen Pilger des Ablasses teilhaftig sein sollen, hat man in neuester Zeit so aufgefaßt, als hätte damit Bonifaz VIII. den Ablaß den Seelen im Fegfeuer zugewendet.[1] Allein zu jener Zeit dachten die Päpste noch nicht daran, den Verstorbenen Ablässe zu verleihen.[2] Daß aber Bonifaz VIII. hierin eine Neuerung eingeführt hätte, ist weder damals noch im späteren Mittelalter jemals behauptet worden. Nach dem Wortlaut der Erklärung scheint man freilich berechtigt zu sein, eine Zuwendung des Ablasses an die Verstorbenen anzunehmen. Heißt es doch, daß die verstorbenen Pilger den Ablaß gewinnen sollen (indulgentiam consequantur), nicht, daß sie ihn gewonnen haben (consecuti sint). Wie aber diese Worte zu verstehen sind, ergibt sich aus der Jubiläumsbulle Unigenitus von Klemens VI., bei deren Abfassung die Erklärung von 1300 offenbar als Vorlage gedient hat. Klemens VI. erklärt, daß die Pilger, die unterwegs oder in Rom vor Beendigung der vorgeschriebenen Kirchenbesuche sterben, den vollkommenen Ablaß gewinnen sollen, falls sie nur ihre Sünden reumütig gebeichtet haben.[3] Wie hier von einem Ablaß für die Verstorbenen keine Rede ist, so bezieht sich auch der Erlaß von 1300 nur auf die Lebenden. Es war demnach keine Ablaßverleihung, sondern bloß eine Erklärung, daß die unterwegs gestorbenen Pilger, ob sie schon nicht alle Bedingungen erfüllen konnten, dennoch den Ablaß gewonnen haben. Daß der Erlaß in diesem Sinne aufzufassen sei, bezeugt Kardinal Monachus. In seiner Glosse zur Jubiläumsbulle wirft er die Frage auf, ob Pilger, die nach reumütiger Beichte unterwegs gestorben seien, den Ablaß gewonnen haben, als wenn sie die vorgeschriebene Wallfahrt vollendet hätten. Er führt einige Gründe für und gegen an und bemerkt dann: Wie es sich auch mit der Rechtsfrage verhalten mag, der Papst hat erklärt, daß jene, welche die Wallfahrt begonnen, sie aber, durch den Tod oder etwas anders verhindert, nicht fortsetzen konnten, wie auch jene, die wohl in Rom eintrafen, aber nicht alle Kirchenbesuche machen konnten, im Besitz des Ablasses seien.[4] Von einer nachträglichen Zuwendung an bereits Verstorbene weiß dieser gut unterrichtete Zeitgenosse

complendi eam et iusto impedimento impediti, vel non pervenerunt vel pervenientes non compleverunt, eandem plenam indulgentiam consequantur.

[1] So Th. Kolde, in Realenzyklopädie für protestantische Theologie IX[3] (1901) 546

[2] Vgl. meine Abhandlung: Der Ablaß für die Verstorbenen im Mittelalter, in Zeitschrift für katholische Theologie 1900, 1 ff.

[3] Extravag. comm. 2 de poen. et rem. V, 9: Adiicientes, ut ii etiam qui pro ea consequenda ad easdem basilicas et ecclesiam accedent, post iter arreptum impediti legitime, quo minus ad urbem illo anno valeant pervenire, aut in via vel dierum praetaxato numero non completo in dicta urbe decesserint, vere poenitentes et confessi, eandem indulgentiam consequantur.

[4] Quero: Aliquis vere penitens et confessus inchoaverat huiusmodi indulgentiam et firmiter proponebat eam perficere, sed infirmitate superveniente mortuus est, numquid debet huiusmodi indulgentia gaudere ac si eam perfecisset . . . Quecquid sit de iure, papa declaravit quod illi qui ceperint venire, licet non pervenerint, morte vel alio legitimo impedimento detenti, vel si venerint, nec compleverint, habeant hanc indulgentiam. 36a.

nichts, wie er auch nichts davon weiß, daß den Lebenden der Jubelablaß durch den Beichtvater zugewendet worden wäre.

Es geht nicht an, den Jubelablaß von 1300 als eine von Bonifaz VIII. „neugeschaffene Form des Plenarablasses“ zu bezeichnen. Neu war nur, daß der Papst für den Besuch der römischen Basiliken einen vollkommenen Ablaß verlieh, während bisher der Plenarablaß in der Regel nur für die Kreuzzüge bewilligt worden war. Von diesem bloß äußerlichen Umstande abgesehen, war der Jubiläumsablaß von 1300 nicht verschieden von früher verliehenen Plenarablässen, z. B. von dem Kreuzzugsablaß, den Urban II. im Jahre 1095 bewilligt hatte: es war nach der Meinung des Papstes ein vollkommener Straferlaß.[1]

Aber sagt nicht Bonifaz VIII. selber in seiner Bulle, daß er jenen, die ihre Sünden reumütig beichten, nicht bloß einen vollkommenen Ablaß, sondern den vollkommensten erteile?[2] Wird da nicht eine neue Form des Plenarablasses angekündigt? Nein! Es handelt sich hier bloß um eine rhetorische Umschreibung. Der Papst selber erklärte in einem Konsistorium den Ausdruck dahin, daß er damit einen Ablaß meine, „so weitgehend, als die Schlüsselgewalt reiche“.[3] Er wollte also damit bloß sagen, er erlasse soviel, als er überhaupt erlassen könne. Daß er aber nur einen Erlaß der Sündenstrafen im Auge hatte, steht außer allem Zweifel. Wohl spricht er von einer vollkommenen Vergebung aller Sünden. Dies ist indessen die gewöhnlich bei der Erteilung vollkommener Ablässe gebrauchte Formel. Daß der Papst nur an eine Vergebung der Sünden der Strafe nach (quoad poenam) denken konnte, ergibt sich aus dem Umstand, daß er zur Gewinnung des Ablasses eine reumütige Beichte fordert; er läßt also keinen Zweifel darüber bestehen, daß der Ablaß nur jenen zugute kommen werde, denen die Sündenschuld in der Beichte bereits erlassen worden sei.[4]

Im Anschlusse an die Jubiläumsbulle spricht auch Kardinal Stefaneschi von einer vollkommenen Vergebung aller Sünden, die den Gläubigen, welche reumütig beichten und die vorgeschriebenen Kirchenbesuche machen, zuteil werde; er zeigt aber zugleich auch, wie diese vollkommene Sündenvergebung aufzufassen sei. Durch die Reue, so führt er aus, wird die Sündenschuld getilgt

[1] Man könnte einwenden, daß im Jubeljahre die Beichtväter besondere Absolutionsvollmachten erhielten bezüglich der Zensuren und der Reservatfälle. Dies war aber auch bei den früheren Kreuzzugsablässen der Fall, ebenso wie dies noch heute der Fall ist; man lese nur die neueste Jubiläumsbulle vom 8. März 1913. Wegen dieser Absolutionsvollmachten erhält aber der Plenarablaß keine „neue Form“, noch wird dadurch das Bußsakrament in den Ablaß selber hineingezogen, wie protestantische Theologen seit einiger Zeit gern behaupten; es wird dadurch bloß der zur Gewinnung des Ablasses erforderte Empfang des Bußsakraments erleichtert.

[2] Vere poenitentibus et confessis . . . non solum plenam et largiorem, imo plenissimam omnium suorum concedimus veniam peccatorum.

[3] Kardinal Stefaneschi (De iubileo, cap. 13. Bessarione VII, 310) berichtet, der Papst habe die Formel dahin erklärt, in quantum se clavium potestas Petrique auctoritas extendit, a se concessum Ähnlich berichtet Kardinal Monachus: Dico papam interpretatum fuisse in consistorio me presente: Hanc indulgentiam adeo plenam prout clavium potestas se extendit. 36b.

[4] In der Realenzyklopädie für prot. Theol. IX[3], 546 spricht Kolde von der „sehr mißverständlichen Fassung“ der Bulle von 1300, „die beim Volke damals wie später die Vorstellung hervorrufen mußte, daß es sich um eine wirkliche Vergebung der Sünden handle“. Warum haben aber dann die Gläubigen gebeichtet, um des Ablasses teilhaftig zu werden?

und die ewige Strafe in eine zeitliche umgewandelt; diese zeitliche Strafe wird durch den Papst gänzlich erlassen, so daß diejenigen, die nach Gewinnung des Ablasses sterben sollten, sofort in den Himmel fahren würden.[1]

Eingehender handelt vom Jubiläumsablaß Kardinal Monachus. Wiederholt hebt er hervor, daß dieser Ablaß als Straferlaß zu betrachten sei. Bei der Erklärung der Worte „vollkommene Vergebung aller Sünden" bemerkt er, daß hier der Ausdruck „Sünde", wie 2 Mach. 13, 46, die für die Sünden geschuldeten Strafen bedeute.[2] Die Sündenschuld wird in der reumütigen Beichte durch Gott erlassen.[3] Solange die Sündenschuld nicht erlassen ist, kann auch die Strafe nicht erlassen werden. Um daher des Ablasses teilhaftig werden zu können, muß man zuvor durch wahre Reue von der Sündenschuld gereinigt worden sein. Dies wird in der Jubiläumsbulle angedeutet mit den Worten, daß der Ablaß jenen erteilt werde, die ihre Sünden reumütig gebeichtet haben, und keinen andern.[4] Der Jubiläumsablaß verschafft die Nachlassung der Strafe unter Voraussetzung wahrer Reue und Beichte; in diesen wird die Sündenschuld durch Gott nachgelassen, wobei indessen auch das Bußsakrament und der Bußpriester in ihrer Weise mitwirken.[5]

Bemerkenswert ist auch, wie sich Monachus über den Frieden mit Gott äußert, der durch den Jubiläumsablaß erlangt werde. Solange jemand in der Sünde verharrt, erklärt er, lebt er nicht in Frieden mit Gott, da nach dem Worte des Propheten (Is. 48, 22) die Gottlosen keinen Frieden haben. Bleibt nun nach Vergebung der Sündenschuld noch eine Verpflichtung zur Strafe zurück, so ist der Friede nicht vollkommen; erst wenn beides, Schuld und Strafe, erlassen ist, erfreut sich der Mensch des vollsten Friedens mit Gott, und dieser vollste Friede wird erlangt durch den Jubiläumsablaß.[6] Sollte daher jemand nach reumütiger Beichte, wodurch er in den Stand der Gnade versetzt wird, und nach Gewinnung dieses Ablasses, der die Verpflichtung zur Strafe hinwegnimmt, sterben, so würde er von Mund auf in den Himmel fahren.[7] Noch einmal kommt Monachus auf den Ablaß als Straferlaß zurück, indem er betont, daß die Gläubigen kraft des Ablasses nicht durch eigenes Verdienst, sondern durch das Verdienst Christi, des Hauptes der Kirche, von der Strafe befreit werden.[8]

---

[1] De iubileo, cap. 13, a. a. O. 310: Omnium peccatorum plenissimam, ut abolita auctoritate pontificis pena evolarent, veniam assecutos censemus.

[2] Peccatorum, id est, penarum pro peccatis debitarum. 35a.

[3] Qui est vere penitens et confessus, habet veniam culpe quam solus Deus in contritione remittit. Ebenda.

[4] Certum est quod remanente culpa non remittitur pena . . . Oportet igitur quod capax indulgentie sit purgatus a culpa, quod fit in contritione. Ille igitur est habilis indulgentiam recipere, qui est vere penitens et confessus. Et hoc tangitur in forma indulgentie, cum dicitur quod vere penitentibus et confessis hec indulgentia sit concessis, non aliis. Ebenda.

[5] Indulgentia ista completa dat remissionem pene, si assit vera contritio et confessio . . . quibus remittitur culpa effective per solum Deum, sacramentaliter per sacramentum penitentie et ministerialiter per ministrum debitum Ecclesie. 36a.

[6] Quamdiu est in peccato aliquis, non est ei pax cum Deo . . . Remissa culpa, remanente pene debito, nondum est pax perfecta; sed utroque remisso, plenissima pax hominibus habetur cum Deo, quod per istam indulgentiam obtinetur. 35b.

[7] Si quis est in gratia per veram confessionem et veram penitentiam, et est sine obligatione ad penam per hanc indulgentiam, eo sic mortuo statim evolat. 36b.

[8] Propter unionem capitis et membrorum meritum capitis attribuitur et appli-

Es kann demnach kein Zweifel darüber bestehen, daß Monachus den Jubiläumsablaß als einen bloßen Straferlaß betrachtet hat. Trotzdem erklärt er auch, daß durch den Jubelablaß Schuld und Strafe erlassen werden. Bei der Behandlung der Frage, warum das neue Jubiläum nicht, wie im Alten Testamente, alle fünfzig Jahre gefeiert werde, bemerkt er: Durch diesen Ablaß, der den reumütig Beichtenden zuteil wird, erlangt man einen doppelten Erlaß, nämlich der Schuld und der Strafe; aus diesem Grunde geziemte es sich, dafür nicht das fünfzigste Jahr zu bestimmen, das einen einfachen Erlaß andeutet, sondern das hundertste, das ein doppeltes Jubiläum enthält.[1] Noch an einer andern Stelle betont er, daß durch den Jubelablaß alle Schuld und Strafe erlassen werde.[2] Er nimmt aber dabei den Ausdruck „Ablaß“ (indulgentia) in einem weiteren Sinne für das Jubiläum überhaupt,[3] zu dem vor allem eine reumütige Beichte gehörte. In diesem Sinne konnte er sehr wohl sagen, daß durch den Jubiläumsablaß Schuld und Strafe nachgelassen werden. Die Sündenschuld, wie Monachus selber wiederholt bemerkt, wurde eben nachgelassen in der reumütigen Beichte, die Strafe dagegen durch den päpstlichen Ablaß. Daß er aber den Ausdruck „von Schuld und Strafe“ gebraucht hätte im Hinblick auf besondere den Beichtvätern erteilte Absolutionsvollmachten, tritt nirgends hervor, obschon er einmal andeutet, daß im Jubeljahre die einfachen Beichtväter von den päpstlichen und bischöflichen Reservatfällen lossprechen konnten.[4]

Wie Monachus treffend hervorhebt, wurde im Jubeljahre den Gläubigen, welche die vorgeschriebenen Bedingungen erfüllten, ein doppelter Erlaß zuteil, sowohl ein Erlaß der Sündenschuld als ein Erlaß der Sündenstrafe. Dieser Straferlaß wurde damals für sich allein schon nicht selten als Ablaß von Schuld und Strafe bezeichnet. Verschiedene zeitgenössische Chronisten können hierfür Belege liefern. Nach Ventura von Asti, der selber 15 Tage in Rom zubrachte, um den Jubelablaß zu gewinnen, hätte der Papst bei der Verkündigung des Jubiläums erklärt, daß, wer 15 Tage hindurch die Kirchen der beiden Apostelfürsten besuchen würde, von aller Schuld und Strafe frei sein solle.[5] Der Wortlaut der Jubiläumsbulle ist freilich ein anderer: den-

catur membris, et quia sic per alienum meritum et non proprium meritum liberantur a pena, ideo . . . talis liberatio dicitur remissio seu indulgentia. 35b.

[1] Per istam indulgentiam, que vere penitentibus et confessis conceditur, duplex indulgentia, culpe videlicet et pene habetur, et ideo congrue non in quinquagesimo, qui simplicem remissionem denotat, sed in centesimo conceditur, qui duplicem continet iubileum. 35b.

[2] Ista indulgentia per quam fit totalis culpe remissio et totius pene. 36b.

[3] Monachus hat den Ausdruck indulgentia in mehrfachem Sinne gebraucht. Bezeichnend hierfür ist folgende bereits oben erwähnte Stelle: Aliquis vere penitens et confessus inchoaverat huiusmodi indulgentiam et firmiter proponebat eam perficere, sed infirmitate superveniente mortuus est; nunquid debet huiusmodi indulgentia gaudere ac si eam perfecisset. 36a. Hier versteht er das erstemal unter indulgentia die Romfahrt mit den vorgeschriebenen Kirchenbesuchen, das zweitemal den Straferlaß. Vgl. auch 36a: Hec tota indulgentia per quindecim dies facta.

[4] Quero: Cui sufficit hoc casu confiteri etiam in hiis que sedi apostolice vel episcopis reservantur? In seiner Antwort bemerkt er, daß man wohl einem einfachen Priester beichten könne; doch sei es ratsam, sich an einen klugen Beichtvater zu wenden: Nec dico confitendum discretiori ex precepto seu necessitate, sed ex consilio seu congruitate. 36a.

[5] Muratori, Rerum ital. Scriptores XI, 191: liber sit a die baptismi ab omni peccato suo tam a culpa quam a poena.

jenigen, die reumütig ihre Sünden gebeichtet haben, also solchen, die bereits von der Sündenschuld frei sind, wird eine vollkommene Vergebung aller ihrer Sünden verheißen. Aber man sieht hier, wie dieser vollkommene Ablaß damals bezeichnet wurde. Dieselbe Bezeichnung findet sich bei dem Florentiner Chronisten Villani, der ebenfalls im Jubeljahre die Ewige Stadt besuchte. Er berichtet, der Papst habe den Rompilgern, welche die vorgeschriebenen Kirchenbesuche machten und eine Beichte ablegten, einen vollkommenen Ablaß aller ihrer Sünden, und zwar von Schuld und Strafe, verliehen.[1] Ein anderer Rompilger, Ugolino da Corregio, Podesta von Florenz, ließ, nach Hause zurückgekehrt, eine Inschrift anbringen, die heute noch in Florenz zu sehen ist. Es wird darin verkündet, von Bonifaz VIII. sei eine feierliche Nachlassung aller Sünden, von Schulden und Strafen, gewährt worden.[2] Ähnlich lautet der Bericht eines anonymen Chronisten von Modena: Bonifaz VIII. habe den Rompilgern, die mit wahrer Reue ihre Sünden beichteten, einen Erlaß aller Sünden, von Schuld und Strafe, erteilt.[3] In Deutschland führte man dieselbe Sprache, wie sich aus der Darstellung eines zeitgenössischen Trierer Klerikers ergibt. Der deutsche Chronist erzählt, der Papst habe allen Pilgern, welche die Gräber der Apostelfürsten besuchten und eine reumütige Beichte ablegten, von Strafe und Schuld losgesprochen in der folgenden Form. Dann wird die bekannte Jubiläumsbulle mitgeteilt, worin aber von einer päpstlichen Absolution von Schuld und Strafe keine Rede ist.[4] Alle diese Zeitgenossen bezeugen demnach, daß es damals Sitte war, den vollkommenen Ablaß als einen Erlaß von Schuld und Strafe zu bezeichnen.

Wie oben erwähnt worden, nimmt Kardinal Monachus, bei der Erklärung des Jubiläums als eines Erlasses von Schuld und Strafe, Bezug auf das alttestamentliche Jubeljahr. In diesem, betont er, wurden die irdischen Schulden erlassen, während im christlichen Jubiläum die Sünden nachgelassen werden. Die Beziehung auf das jüdische Jubeljahr findet sich demnach nicht erst, wie behauptet worden,[5] in der Jubiläumsbulle Unigenitus von Klemens VI. Schon Bonifaz VIII. hat bei der Einführung des Jubiläums an das alttestamentliche Jubeljahr gedacht. Warum hat er aber dann für das neue Jubiläum nicht das fünfzigste, sondern das hundertste Jahr bestimmt? Er tat dies aus einem doppelten Grunde, wie Monachus aus dessen eigenem Munde gehört hat. Zunächst kam für ihn die Volksstimme in Betracht, nach welcher der große Ablaß alle hundert Jahre erteilt worden wäre; sodann wollte er mit der Festsetzung des Jubiläums auf das hundertste Jahr eine Beeinträchtigung des Kreuzzugsablasses zu verhüten suchen.[6] In der Bulle

[1] Muratori XIII, 367: Facea piena et intera perdonanza di tutti i suoi peccati . . . di colpa et di pena.

[2] Kraus, Essays II, 267: Solemnis remissio omnium peccatorum, videlicet culparum et penarum.

[3] Muratori XI, 75: Concessit remissionem omnium peccatorum poenae et culpae omnibus vere poenitentibus et confessis.

[4] Monumenta Germaniae historica. Scriptores XXIV, 487: Omnes . . . vere confessos et contritos misericorditer absolvit a pena et a culpa secundum formam infra scriptam.

[5] Realenzyklopädie für prot. Theol. IX[3], 547. Auch Kraus (Essays II, 264) meint: „Es muß fraglich erscheinen, ob das Fest und sein Name irgend etwas mit dem alttestamentlichen Jobel- oder Erlaßjahr zu tun hat."

[6] Duplex ratio movit eum, sicut ego ex ore ipsius audivi: 1. Quia vulgatum est quod talis indulgentia in annis centesimis a nativitate Christi olim concedi

Antiquorum ist freilich keine Rede von dem alttestamentlichen Jubeljahre; aber in dem Begleitschreiben zu dieser Bulle wird von dem päpstlichen Skriptor Silvester auf das jüdische Erlaßjahr ausdrücklich Bezug genommen.[1]

Die gleichzeitigen Chronisten erzählen von den ungeheuren Menschenscharen, die im Laufe des Jahres 1300 aus allen Ländern des christlichen Abendlandes nach Rom zogen. Stets sollen etwa 200 000 Pilger in der Ewigen Stadt sich aufgehalten haben;[2] die Zahl der eingetroffenen Männer und Frauen wurde von den Römern auf mehr als zwei Millionen geschätzt.[3] Bei der Verleihung von Ablässen für Kirchenbesuche war es damals vielfach üblich, eine Geldspende vorzuschreiben. Eine derartige Bedingung wurde beim Ausschreiben des Jubiläumsablasses nicht aufgestellt. Doch haben viele Pilger nicht unterlassen, beim Besuche der Kirchen etwas zu opfern. Nach Ventura von Asti hätte damals der Papst unzähliges Geld (innumerabilem pecuniam) eingenommen. „Tag und Nacht standen am Altare des heil. Paulus zwei Kleriker, die mit Rechen in der Hand das zahllose Geld einstrichen."[4] Bedenkt man aber, daß, wie Kardinal Stefaneschi klagt,[5] nur Arme ihr Opfer darbrachten, so schrumpfen die Berge von Kupfermünzen in ihrem Werte sehr zusammen. Stefaneschi zufolge wurden am Altare des hl. Petrus etwa 31 000 und am Altare des hl. Paulus 20 000 Goldgulden geopfert.[6] Tolomeo von Lucca schätzt die tägliche Einnahme auf 1000 Pfund der Münze von Perugia.[7] Vier Pfund dieser Münze hatten damals den Wert eines Goldguldens.[8] Demnach wären täglich 250 Goldgulden geopfert worden. Da das Jubiläum erst am 22. Februar ausgeschrieben und am Weihnachtsfest geschlossen wurde, so kann man für die Dauer des Jubeljahres rund 300 Tage ansetzen. Nach dieser Berechnung hätte die Gesamtsumme der Einnahmen 75 000 Goldgulden betragen. Wie es nun auch mit der Richtigkeit dieser Angaben sich verhalten mag, jedenfalls waren die Einnahmen beträchtlich genug. Daß sie der päpstlichen Kammer, die sich gerade damals in großer Geldnot befand,[9] nicht unwillkommen waren, ist leicht begreiflich; doch wird es heute keinem ernsten Historiker mehr einfallen, zu behaupten,

---

solebat . . . 2. Quia ob favorem indulgentie transmarine, que similis huic extitit, hanc indulgentiam non in anno quinquagesimo, qui frequenter evenit, sed in hoc centesimo concedere voluit.

[1] Monumenta Germaniae hist. XXIV, 487.

[2] So Villani bei Muratori XIII, 367.

[3] So Ventura, ebenda XI, 192.

[4] Muratori XI, 192.

[5] De iubileo, cap. 9. Bessarione VII, 306.

[6] Ebenda. Stefaneschi berichtet auch, daß in gewöhnlichen Jahren die in St. Peter dargebrachten Opfer 30 000 Goldgulden zu betragen pflegten. Es muß aber entweder hier oder bei der Angabe des Jubiläumsopfers ein Irrtum vorliegen; denn es ist unmöglich, anzunehmen, daß im Jubeljahre die Einnahmen in St. Peter fast dieselben geblieben seien, wie in den gewöhnlichen Jahren.

[7] Annales Ptolomaei Lucensis (Documenti di storia italiana VI, Florenz 1876, 102): Factus est concursus populi tantus ex omni genere et natione, quod singulis diebus ascendebat oblatio ad mille libras provinciales. Die libra provincialis bestimmt der Annalist näher in seiner Historia ecclesiastica nova bei Muratori XI, 1220: Singulis diebus ascendebat oblatio ad mille libras Perusinorum.

[8] Vgl. K. H. Schäfer, Die Ausgaben der apostol. Kammer unter Johann XXII., Paderborn 1911, 88* 107*. (Vatikanische Quellen zur Geschichte der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung II.)

[9] Vgl. R. Davidsohn, Geschichte von Florenz III, Berlin 1912, 88.

(30. 6. 13.)

daß Bonifaz VIII. um des Geldes der Pilger willen das Jubiläum ausgeschrieben habe.[1]

Von ganz anderer Bedeutung als die Geldeinnahmen sind die sittlichen Früchte, die das erste Jubiläum hervorbrachte. Als Augenzeuge konnte Kardinal Stefaneschi in seiner Schilderung der Gnadenzeit auf deren segensreiche Wirkungen hinweisen. Durch die Verheißung des vollkommenen Ablasses, bemerkt er, sind viele zu einer guten Beichte angeregt worden, die sonst vielleicht nie recht gebeichtet hätten. Hierfür konnte er sich auf das Zeugnis sowohl der Beichtväter als der Beichtkinder berufen.[2] Kardinal Monachus seinerseits preist den außerordentlichen Glaubenseifer, den die zahllosen Pilger bekundet haben.[3] Den gewaltigen religiösen Eindruck, den das Jubiläum auf die Gemüter machte, berichten auch verschiedene andere Zeitgenossen.[4] So konnte denn Fr. X. Kraus[5] mit Recht schreiben: „Über die geschichtliche Bedeutung des Anno santo wird der Historiker objektiv zu urteilen haben, ganz abgesehen von dem, wie er sich seiner konfessionellen Auffassung nach zu demselben stellt. Und da wird zunächst zu konstatieren sein, das laut den uns vorliegenden Quellen diese große Feier sich trotz der unermeßlichen Menschenmenge in Ordnung und Würde vollzog. Man wird des weiteren aus den gleichzeitigen Berichten den Eindruck empfangen, daß diese Pilgerfahrt nach Rom von einer tiefen, alle Kreise der damaligen Gesellschaft mächtig ergreifenden Bewegung ausging. Eine ungeheure Erregung hatte sich der Christenheit bemächtigt; wer konnte, ging nach Rom, um den gran perdono zu gewinnen. In diesem Ausdruck faßt sich das Wesen dieser Bewegung zusammen. Ein unermeßliches Bedürfnis nach Sühne, nach Buße und Umkehr hatte, nach den Stürmen der kaiserlosen schrecklichen Zeit, die Völker ergriffen, und die Hoffnung auf Verzeihung war der Stab, der ihnen auf dieser beschwerlichen Wallfahrt als Stütze diente. Die Idee der Umkehr, der sittlichen Erneuerung, die Idee der Verzeihung sind aber Dinge, die den innersten Kern des Christentums ausmachen. Haben die Menschen jener Zeit diese

---

[1] Treffend schreibt Fr. X. Kraus (Essays II, 255): „Seit Luthers scharfem Ausfall gegen das von Klemens VII. 1525 angesagte Jubiläum ist es in akatholischen Kreisen Sitte geworden, den Ursprung des Anno santo auf die Gewinnsucht der Päpste und ihrer Römer zurückzuführen. Ist diese Auffassung für das Gefühl der Katholiken beleidigend genug, so kann sie doch auch nicht als eine geschichtliche betrachtet werden." Vgl. S. 262: „Daß Bonifatius um des Geldes der Pilger willen das Jubiläum ausgeschrieben, ist nicht anzunehmen; auch Gregorovius (Geschichte der Stadt Rom V³, 561) weist diese Unterstellung ab." In der Realenzyklopädie für protestantische Theologie IX³, 546 liest man freilich: „Wenn es nicht lediglich Eigennutz war, was gewiß dem Charakter des Papstes nicht widersprechen würde, wird man schwerlich ein anderes Motiv annehmen dürfen, als was die römische Kirche bis in die neueste Zeit veranlaßt hat, jede auch noch so ungeheuerliche, in der Volksreligion aufgekommene neue Andacht zu sanktionieren, nämlich, dadurch die Devotion zu fördern."

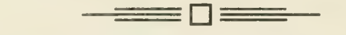
[2] De iubileo, cap. 8. Bessarione VII, 305: Quod et ipsos recognovisse confessores et confessos gratulamur.

[3] Non fuit a diebus antiquis tanta devotio nec tanta fidei fervor in populo christiano. 35b.

[4] Auf Grund etlicher gleichzeitigen Zeugnisse bemerkt V. Cian (Il giubileo del 1300 nei versi d'un contemporaneo fiorentino. Giornale storico della Letteratura italiana XXXV, Rom 1900, 452): Certo, quel Giubileo produsse un vero fermento negli spiriti, una esaltatione mistica, forte e sincera.

[5] Kraus, Essays II, 277.

Erneuerung ihres sittlichen Wesens und die Zuversicht der Aussöhnung mit ihrem Schöpfer auf dieser Pilgerfahrt gewonnen, so trägt damit, ganz abgesehen von der theologisch-kirchlichen Frage, das Ereignis von 1300 seine innere Berechtigung in sich."



Die sexuelle Aufklärung der Jugend.

Ein Rückblick.

Von Dr. Fr. Schubert, Professor der Theologie, Weidenau (österr. Schles.).

Auf dem diesjährigen Kongreß für Schulgesundheitspflege, der Mitte Mai in Breslau stattfand, ist auch die Frage nach der sexuellen Aufklärung in der Schule wieder zur Sprache gekommen. In der Versammlung des deutschen Vereins für Gesundheitspflege am 14. Mai sprach sich Schularzt Dr. Sexauer-Godesberg in folgenden Ausführungen über die geschlechtliche Aufklärung aus: Je mehr Erfahrungen er auf diesem Gebiete gesammelt habe, ein desto größerer Gegner des Schlagwortes „Aufklärung" sei er geworden. Die Schule hätte vor allem die Aufgabe, zu erziehen, nicht die, aufzuklären. Durch die Aufklärung selbst würden nicht auch gleichzeitig jene Kräfte geweckt, welche der Belehrung zum Erfolge verhelfen. Das Wissen nütze nichts ohne die sittliche Kraft zur Anwendung des Wissens, und diese Kraft folge nur aus der Erziehung. Aufklärung ohne diese Energie sei ein zweischneidiges Schwert, das sich ebensogut gegen den Träger dieser Aufklärung richten könne. In besonderen Fällen möge direkte Aufklärung nötig sein, doch dürfe sie niemals schematisch und klassenweise, sondern müsse von Person zu Person oder innerhalb von Interessengruppen erteilt werden.

Diese Gedanken sind nun allerdings nicht zum erstenmal ausgesprochen worden; aber der Ort und die Umstände, unter denen sie geäußert wurden, verleihen ihnen eine besondere Bedeutung, zumal sich in der Frage immerhin noch Meinung und Gegenmeinung oft scharf gegenüberstehen.

Das Schlagwort von der sexuellen Aufklärung ist seinerzeit auch von katholischer Seite aufgenommen und erörtert worden. Vor zu extremer Betonung und Bewertung dieser Aufklärung schützte die katholischen Stimmen der prinzipielle Glaubensstandpunkt, der die Sittlichkeit und Tugend nicht im bloßen Wissen, sondern vor allem in der Willensrichtung gegründet sieht. Immerhin aber wurden dem Zuge der Zeit auch auf unserer Seite gelegentlich recht weitgehende Konzessionen gemacht.

Jetzt, nachdem eine Reihe von Jahren über die ersten Erörterungen der Frage dahingegangen ist und die Reflexion über die praktische Durchführbarkeit der bezüglichen Gedanken und Vorschläge regulierend eingreifen konnte, ist vielleicht ein kurzer Überblick über die allgemeine Tendenz, den Gegenstand, die Faktoren, die Methode und die Bewertung der sexuellen Aufklärung im katholischen Lager nicht ohne jedes Interesse.[1]

---

[1] Aus der bezüglichen natürlich nicht gleichwertigen Literatur seien folgende Schriften hervorgehoben, die im nachfolgenden zum Teil weiter gewürdigt werden: Die Ehe, Donauwörth 1903, [13]1913. Ernst, Elternpflicht[3], Kevelaer 1906. Wilhelm, Das sexuelle Leben und seine Bewertung in der Erziehung der Kinder, Donauwörth

I.

Die allgemeine Tendenz der Bestrebungen um sexuelle Aufklärung geht dahin, dem Kinde eine weitergehende Belehrung über das Geschlechtsleben als bisher zu geben; jedenfalls sollen nicht direkte Unwahrheiten wie das Märchen vom Storch verwendet werden. Die Belehrung selbst soll in möglichst dezenter Form an Vorgänge in der Natur (Vermehrung der Pflanzen, der Tiere) anschließen und schon etwa mit dem 10. Lebensjahre beginnen.

Damit sind die Aufklärungsbestrebungen in ihrem allgemeinen Umfange bestimmt. Es ist klar, daß bei einem Problem von so radikaler Beschaffenheit, wie es eben die sexuelle Aufklärung der Jugend ist, mit allgemeinen Anweisungen nicht viel gedient sein kann. Es ergab sich somit von selbst die weitere Frage nach dem näheren Gegenstande dieser Aufklärung.

Eine kurze und knappe Zusammenfassung der Punkte, über die das Kind belehrt werden solle, bietet Th. Wilhelm, eine Vertreterin ziemlich weitgehender sexueller Belehrung. Ich setze die Gedanken hierher:[1]

1. Das ganz kleine Kind soll in erster Linie schon die richtige Auffassung von Schamhaftigkeit bekommen; es wird belehrt, daß der Leib kein Spielzeug ist, — er ist mehr, darum braucht er auch eine Bedeckung.

2. Das Kind möchte wissen, wo die kleinen Kinder herkommen; es hat das Recht, zu erfahren, daß es von seiner Mutter geboren wurde.

3. Das Kind muß belehrt werden, daß die Ehe eine von Gott eingesetzte Einrichtung ist, welche durch Christus zu einem Sakrament erhoben wurde. Das Kind in der Ehe ist ein Segen Gottes, außer der Ehe eine Unehre für die Eltern.

4. Das größere Kind hat das Recht, zu erfahren, daß der Vater einen Anteil an dem Kinde hat.

5. Ist das letzte Thema behandelt, so tritt unbedingt die Pflicht ein, das Kind sofort auf die Folgen des außerehelichen Verkehres aufmerksam zu machen, und zwar sowohl in moralischer als auch in physischer und sozialer Beziehung.

6. Das reifere Alter bedarf dringend der Aufklärung über die Beeinflussung, welche die Geschlechter gegenseitig auf sich ausüben.

7. Die sorgfältigste allgemeine Erziehung ist aber notwendig, um den sittlichen Willen so selbständig zu bilden, daß er auch imstande ist, die eigene Natur zu beherrschen und zielbewußt die Versuchungen zu meiden oder zu überwinden. Aufklärung über physische und psychische Beeinflussung des Geschlechtslebens wird das Erkennen einer Gefahr erleichtern.

8. Nie lehre man die Kinder durch direkten Hinweis auf das Laster der Selbstbefleckung dasselbe kennen.

9. Das Kind darf bei keinem dieser Punkte seinen eigenen Forschungen an unlauterer Quelle, auch nicht seiner eigenen Phantasie überlassen bleiben.

10. Wer ein günstiges Resultat in der Erziehung erreichen will, ver-

1906. Huber, Über sexuelle Aufklärung, Münster 1906. Walter, Rechte und Schranken der sexuellen Aufklärung der Jugend, Donauwörth 1907. Thalhofer, Die sexuelle Pädagogik bei den Philanthropen, Kempten 1907. — Auch F. W. Foerster, Sexualethik und Sexualpädagogik, Kempten 1907, ²1910 und desselben Jugendlehre, Berlin, mit dem Kapitel Sexuelle Pädagogik ist hier zu nennen.

[1] Das sexuelle Leben 27, 28.

säume nie den richtigen Zeitpunkt, die passende Gelegenheit, das Kind in seinem Geschlechtsleben zu leiten. —

Die hier angeführten Gedanken über den Umfang der sexuellen Aufklärung kehren im allgemeinen auch in der übrigen einschlägigen Literatur wieder. Übrigens wird man ihnen eine gewisse Folgerichtigkeit nicht absprechen können; wenn überhaupt eine sexuelle Aufklärung der Jugend zu bieten ist, dann muß sie wohl oder übel diese Punkte berühren. Damit legt sich aber auch sofort ein zweiter Gedanke nahe: der an die Schwierigkeit einer derartigen Belehrung, der sich in praktischem Ausdrucke in die Frage fassen läßt: Wer soll diese Aufklärung geben?

Man hat als aufklärende Faktoren in Anspruch genommen: die Mutter, den Vater, die Lehrerin, den Lehrer, bezw. die Schule als solche, den Priester als Religionslehrer und Beichtvater, endlich den Schularzt.

Daß die Mutter infolge ihres innigen Verhältnisses zum Kinde und infolge ihres gewissen natürlichen donum paedagogicum und didacticum an die erste Stelle der Reihe gesetzt wird, kann nicht verwundern. Die bezüglichen Belehrungen oder vielmehr die Beispiele für dieselben in der einschlägigen Literatur stehen denn auch meist mit der Mutter in Beziehung,[1] seltener wird die Erzieherin, noch weniger oft der Vater angeführt.[2] Freilich übersah man nicht, daß die Eltern meist nicht geneigt sein würden, die betreffenden Belehrungen zu geben, daher die Vorschläge, Elternabende zum Zwecke der Schulung der Eltern in der Frage zu veranstalten. Indes ist die Anregung kaum zu nennenswerter Ausführung gelangt. Übrigens betrachteten zahlreiche Eltern die Interessierung der Schule für die sexuelle Aufklärung fast als eine taktlose Einmengung in intime, in erster Linie die Familie angehende Verhältnisse.

Nach den Eltern wurden die Lehrer für die Aufklärungsarbeit in Aussicht genommen; natürlich mit noch geringerem Erfolge.

Die Lehrer Berlins und der Mannheimer Diesterweg-Verein lehnten die Zumutung mit dem Hinweise auf die Schwierigkeit und den heiklen Charakter dieser Belehrung ab. Auch die Aufforderung der Nürnberger Lokalschulinspektion, die Lehrer an den Sonntags- und Fortbildungsschulen mögen ihre Schüler und Schülerinnen in vorsichtiger Weise auf die Gefahren der geschlechtlichen Erkrankungen hinweisen, blieb unberücksichtigt: „Jeder Lehrer hat das Reskript stillschweigend zu verschiedenen anderen gelegt. Keiner wagte sich an das heikle Thema. Denn es ist auch ein Wagnis, dem zu entsprechen, was hier gefordert wird.“ So berichtete die „Bayrische Lehrerzeitung“ 1903, Nr. 16. Und doch war dieser Auftrag noch unvergleichlich leichter zu erfüllen, als wenn es sich um die Einführung in die sexuellen Fragen selbst gehandelt hätte.[3]

Dieselben Gesichtspunkte, welche den männlichen Lehrer von der Behandlung der sexuellen Aufklärung abschreckten, trafen zum Großteile auch bei der Lehrerin zu, besonders wenn sie, wie ja in den weitaus überwiegenden Fällen, selbst unverheiratet war. Außerdem kann doch das Vertrauensverhältnis zwischen Kind und Mutter auch bei der beliebtesten Lehrerin ihren

---

[1] Vgl. Die Ehe[11], 33 ff.; **Huber**, 33.
[2] Die Ehe[11], 47 ff.
[3] Vgl. auch **Huber**, 23.

Schülerinnen gegenüber nie erreicht werden; von gewissen Gefahren vorläufig erst nicht zu reden, welche bei böswilliger Interpretation für den guten Ruf des Lehrers oder der Lehrerin entstehen könnten. Davon mehr bei der Frage: Klassenaufklärung oder Einzelaufklärung?

Es bleiben nun noch der Schularzt und der Priester als Faktoren der sexuellen Aufklärung zu betrachten. Die Schulärzte haben vielfach diese Aufgabe – abgesehen etwa von vortragsartigen Unterweisungen austretender Schüler – mit dem Hinweise auf das Elternhaus als den berufenen ersten Faktor abgelehnt. In der Tat fehlt es dem Arzte, der vermöge seiner Kenntnisse dazu berufen wäre, vielleicht nicht zu selten an jenem pädagogischen Takt und Zartgefühl, welches die sexuellen Erörterungen vom ethischen Standpunkte auffassen muß und nicht etwa vom rein natürlichen oder naturalistischen, wozu der Arzt leicht verleitet sein könnte. Die oben angeführten Worte des Referenten auf dem Breslauer Kongresse für Schulhygiene sprechen letzten Endes denselben Gedanken aus. Dabei sei aber anerkannt, daß eine ärztliche Aufklärung, welche das übernatürliche Moment mitbetont, vielleicht gerade wegen der Berufsstellung des Arztes besonders bei größeren Schülern von Eindruck sein müßte.

Und der Priester? Er käme in seiner Eigenschaft als Religionslehrer und als Seelsorger, näherhin als Beichtvater in Frage. Die Stellung des Religionslehrers wird eine ähnliche sein wie die des weltlichen Lehrers, der Klassen- wie der Einzelbelehrung gegenüber; und was Schülerbeichten und sexuelle Aufklärung betrifft, ist zwar ein kurzer, bestimmter Aufschluß bei Zweifeln des Pönitenten geboten, im übrigen aber die Weisung des Rituale maßgebend:[1] Caveat confessarius, ne . . . quemquam detineat, praesertim iuniores utriusque sexus vel alios, de eo quod ignorant imprudenter interrogans, ne scandalum patiantur indeque peccare discant. Kein Wunder, daß der Geistliche im allgemeinen die sexuelle Unterweisung ablehnt, soweit er sie zu erteilen hätte.[2]

So stünden wir denn wieder am Ausgangspunkte: die berufenen Faktoren für die sexuelle Aufklärungsarbeit dürften schließlich und in praxi doch die Mütter bleiben. –

Die nächste Frage in unserem Thema ist die nach der Methode der sexuellen Aufklärung: Soll sie als gelegentliche oder als systematische, soll sie als Einzelbelehrung oder als Klassenbelehrung erteilt werden?

Die Philanthropen, vorab der derbe und rücksichtslose Basedow, aber auch Wolke, der feinfühligere Salzmann u. a. betonen die Wichtigkeit der sexuellen Belehrung bezüglich der Herkunft des Menschen, besonders aber bezüglich der Selbstbefleckung mit ganz besonderem Nachdruck, und zwar auch als Klassenbelehrung. Basedows Abhandlung im „Elementarwerk" „Vom Ursprung des Menschenlebens durch den Geschlechtstrieb" und „Von der Familie und Verwandtschaft" lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig,

[1] Rit. Rom. tit. III. c. 1. 16.

[2] So meint Huber, Über sexuelle Aufklärung, 25: Näher ins Detail einzugehen, ist dem Geistlichen entschieden abzuraten, wenn er nicht Gefahr laufen will, anstatt das Schamgefühl der Kinder zu pflegen und zu stärken, dasselbe zu verletzen und in den Augen der Kinder und Eltern – denn letztere erfahren das Besprochene bald durch ihre alles ausplaudernden Kinder – in schiefes Licht zu kommen.

und die zugehörigen Kupfer von Chodowiecki erhöhen sie noch.[1] Die Unterweisungen lesen sich stellenweise förmlich wie ein Hebammenunterricht. Daß sich derartig ausführliche Instruktionen als Klassenunterweisung nicht einleben konnten, ist selbstverständlich.

Eine schon mit dem 8. Lebensjahre einsetzende Belehrung über die Selbstbefleckung hatte J. Struve, Lehrer in Neu-Ruppin in der Schrift „Über die körperliche Erziehung"[2] gefordert, und zwar für alle Kinder. „Ist das Kind schon mit dem Laster bekannt, so sage ich ihm nichts Neues. Im anderen Falle prägt sich die Kenntnis des Lasters nicht von der verführerischen, sondern von der abschreckenden, scheußlichen Seite ein und wird also eine Schutzmauer." Richtiger urteilt dagegen Salzmann: „Kinder geradezu vor den heimlichen Sünden der Jugend zu warnen, ohne gewiß zu wissen, ob sie davon angesteckt wird, halte ich immer für gefährlich." Die von ihm in Skizzenform gegebenen Unterredungen mit prophylaktischem Zwecke warnen im allgemeinen vor Verletzung der Geschlechtsteile durch Anlehnen, Reiben usw.[3] Ob seine Ansicht, daß in seiner Erziehungsanstalt Schnepfenthal die Masturbation, wohl eben wegen dieser vorbeugenden Methode, keinen Eingang gefunden habe, — ob diese Ansicht nicht zu optimistisch war, ist natürlich nicht zu entscheiden; dagegen steht fest, daß im Dessauer Philanthropinum bei Basedows rückhaltloser Aufklärung das Laster weit eingerissen war.

Zarter und idealer ist die Methode, nach der sich Pestalozzi die Aufklärung der heranwachsenden Kinder denkt: Er betont in seiner bekannten pädagogischen Erzählung „Lienhard und Gertrud," daß die Jugend schon frühzeitig auf das Ideal einer geordneten Ehe mit ihren reinen Verhältnissen aufmerksam gemacht werden solle, damit die erwachenden sexuellen Regungen durch den Zusammenhalt mit diesem edlen Bilde selbst eine reinigende, vor dem Rohsinnlichen bewahrende Richtung erhielten. —

Inmitten der Unsicherheit und des Experimentierens mit der sexuellen Aufklärung berührt die klare Stellungnahme Fr. W. Foersters in der Frage wohltuend. Foerster verlegt das Hauptgewicht nicht in die intellektuelle Belehrung wie etwa Basedow, sondern vor allem in die Schulung und Stärkung des Willens. Dieses Moment durchzieht das ganze Kapitel „Sexuelle Pädagogik" in seiner „Jugendlehre";[4] dasselbe Moment betont er auch in der Schrift „Sexualethik und Sexualpädagogik":[5]

„Für die Arbeit der Schule auf dem Felde der sexuellen Frage scheint mir die oben begründete sexuelle Propädeutik wie vorbeugende Trainierung des Willenslebens weit geeigneter zu sein als eine direkte sexuelle Aufklärung. Gegen eine vorbereitende Behandlung der Fortpflanzungsfrage im botanischen und zoologischen Unterricht ist gewiß nichts einzuwenden; es liegen in dieser Beziehung bereits so viele wertvolle Anregungen vor, daß ich mich dabei nicht aufzuhalten brauche. Wohl aber möchte ich mich ganz entschieden gegen eine direkte Aufklärung über die Einzelheiten der menschlichen Fortpflanzung vor einer ganzen Klasse aussprechen. Wer dafür eintritt, der übersieht, daß

[1] Zumal Tafel XXIX, die Entbindung darstellend; vgl. auch Thalhofer, Die sexuelle Pädagogik bei den Philanthropen, 11 ff.

[2] Erschien 1781. [3] Vgl. Thalhofer a. a. O. 19.

[4] Vgl. die Unterredungen „Mutter und Sohn", „Mutter und Tochter", sowie die Vorträge „Die Flegeljahre" und „Heimliches."

[5] 1907, 70.

das Schamgefühl doch die größte bewahrende Kraft auf sexuellem Gebiete ist. Fr. Th. Fischer sagt mit Recht: Heimlichkeit ist nicht Heuchelei — ein Volk verkommt, wenn die Scham ausstirbt."

Diese Ausführungen sind nur zu billigen, ebenso wie das Moment, daß Foerster die sexuelle Belehrung an eine spätere Grenze hinaufrücken möchte, etwa ins 12. und 13. Lebensjahr. Welche Bedeutung Foerster der Religion für die Beherrschung der sinnlichen Begierden beimißt, erhellt aus dem Schlußkapitel der angeführten Schrift. Als Zusammenfassung seiner diesbezüglichen Ausführungen möchte ich das schöne Bild bezeichnen: „Die von der Gegenwart Gottes geweihte Seele gewinnt eine ähnliche unbewußte Gewohnheit der Abwehr, wie sie die Augenlider gegenüber dem Straßenstaube haben."[1]

II.

Die Stellung, welche der katholische Priester als Seelsorger und Lehrer zur Frage nach der sexuellen Aufklärung der schulpflichtigen Jugend einnehmen wird, ist oben bereits ganz kurz gestreift worden. Von der bloßen Aufklärung das Heil erwerben zu wollen, bedeutete eine arge Täuschung; nicht das Wissen, sondern das Wollen gibt den Ausschlag.

Indessen wäre überängstliche Prüderie bei der Behandlung des sechsten Gebotes als des Ausgangspunktes und der Basis für eine spätere sexuelle Belehrung sicher nicht am Platze. Je klarer dem Kinde der Begriff „Unschamhaftigkeit" in einem keuschen, ernsten Religionsunterrichte gemacht wurde, desto unbefangener wird es sich später berufenen oder — was leider auch nicht ausbleiben dürfte — unberufenen Aufklärungen gegenüber verhalten. Alban Stolz hat nicht so unrecht, wenn er in diesem Belange meint: „Es ist kläglich, wie so manche Katechismen mit einigen für Kinder nichtssagenden Ausdrücken über diese Sünde hinwegschleichen und es dem Geschick oder Ungeschick des Lehrers überlassen, ob und wie er das hohle Wort verständlich machen will. Kinder sind von Natur aus gewissenhaft; wenn ihnen mit Bestimmtheit und religiösem Ernst etwas als schwere Sünde bezeichnet wird, fürchten sie sich davor. — Wenn ein älterer Gassenbube gleichsam mit Schadenfreude vom Hergang des Erzeugens oder Gebärens erzählt, so wird dies von anderen Kindern als kostbare Entdeckung bei der Kameradschaft kolportiert, triumphierend, daß das Geheimnis den Alten entrissen sei. Wenn in den Schulen recht eindringlich und wiederholt den Kindern eingeprägt würde, wie es eine Sünde sei, an etwas Unreines, das man gesehen oder gehört hat, freiwillig zu denken oder davon anderen zu erzählen, könnten mit dieser Warnung zahllose Sünden verhütet werden."[2]

Die Neugier bezüglich geschlechtlicher Vorgänge wird in unseren Verhältnissen beim Kinde besonders rege etwa vom 11. und 12. Jahre ab, wenn nicht eine verfrühte Belehrung oder Erfahrung ihm die bezüglichen Kenntnisse schon eher vermittelt hat. Dreistere Kinder stellen in dieser Zeit wohl auch im Religionsunterricht oder in der Beichte entsprechende Fragen, die ja nicht etwa gleich als Ausfluß einer vergifteten Phantasie beargwöhnt werden dürfen. Der Religionslehrer oder der Beichtvater muß auf derartige Fragen immerhin gefaßt sein und darf sich durch dieselben nicht in Verlegenheit bringen lassen,

[1] Sexualethik 91.
[2] Stolz-Mayer, Erziehungskunst[2], 113 ff.

was von minder gutgesinnten Schülern natürlich sofort mit Schadenfreude zur Kenntnis genommen würde. In manchen Fällen kann vielleicht die Gegenfrage nach der Veranlassung für die Frage des Schülers dem Religionslehrer einen Fingerzeig über die Art der Beantwortung bieten. Bei Mädchen kommen derartige halb vorwitzige, halb kindlich-unschuldige Fragen leicht in Verbindung mit dem Auftreten der Menstruation vor, über deren Wesen als eines natürlichen Vorganges ohne sündhaften Charakter, eines Vorganges, an den man aber nachher nicht unnützerweise zurückdenken solle, einige kurze, ganz sachlich und dezent gehaltene Bemerkungen auf dieser Stufe auch im Religionsunterrichte ganz gut gegeben werden können — freilich data occasione, nicht ex abrupto. Um so nötiger ist natürlich das klare Auseinanderhalten von rein physiologischen Vorgängen und gewollter geschlechtlicher Erregung bei diesbezüglichen Zweifeln im Beichtstuhle. Wie viele irrige Gewissen und wie viele Sünden können da durch ein paar von religiösem Geiste getragene, ruhig-verständige Aufklärungsworte verhütet werden! Freilich darf man sich dabei nicht im Ausdrucke vergreifen; die Schwierigkeit liegt darin, die Verbindung zwischen zarter, keuscher Form und genügender Deutlichkeit zu finden.

Wir haben oben gesehen, daß die sexuellen Aufklärungsbestrebungen der Philanthropen sich besonders günstige Erfolge für die Eindämmung des Lasters der Selbstbefleckung versprachen. Der Erfolg ist freilich nur zu oft ausgeblieben. Nicht wirksamer würde sich dieses Mittel auch in unseren Tagen erweisen; im Gegenteil, es steht zu befürchten, daß die durch die Aufklärung erregte Phantasie des Schülers die Anreizungen doppelt stark und die Widerstandskraft schwächer werden läßt. Das freilich ist richtig: die Aufklärung über die Illusionen des Eros gehört zur allerwichtigsten der sexuellen Aufklärung, wie sich Foerster ausdrückt;[1] aber es fragt sich, ob man den jungen Menschen auch von den bloßen Illusionen überzeugen wird.

Das wirksamste Mittel, sexuellen Exzessen masturbatorischer Natur entgegenzutreten, wird nicht auf dem Gebiete intellektualistischer Aufklärung, auch nicht auf dem natürlich-ethischer Unterweisung, sondern einzig auf übernatürlich-religiösem Gebiete gefunden werden können. Man scheint das allerdings vielerorts nicht einsehen zu wollen, und Alban Stolz kann auch in unseren Verhältnissen ohne Änderung zitiert werden:[2] „Es gibt staatliche Lehranstalten, wo das Laster der Selbstbefleckung so allgemein ist, daß die Schüler, welche nichts davon wissen oder keinen Gebrauch davon machen, die Minderheit bilden. Und bei dieser Epidemie der heillosesten Unsittlichkeit an Mittelschulen verbieten in neuerer Zeit deutsche Behörden das stärkste und erprobteste Mittel dagegen — die Marianische Kongregation!"

Mit der Betonung der übernatürlichen Mittel gegen sexuelle Verfehlungen soll aber der Nutzen der natürlichen nicht in Abrede gestellt werden. Zumal eines wird meines Erachtens in der Erziehung — Anstalts- oder Familienerziehung — noch immer nicht genügend hoch gewertet: die körperliche Arbeit, sei es in Sport, zielstrebigem, gewisse physische Anstrengungen forderndem Jugendspiel oder in Arbeit in eigentlichem Sinne, die jedoch die Kräfte des Kindes nicht überlasten darf und ihm vor allem körperliche Bewegung abnötigt. In dem

[1] Sexualethik 84.
[2] Erziehungskunst[8] 108.

letzteren Momente beruht ja der offenkundige Segen der landwirtschaftlichen Arbeiten, und Kinder, welche in vernünftiger Weise zu solchen herangezogen werden, bleiben gewöhnlich von masturbatorischen Versuchungen verschont. In den „Sozialen Studentenblättern" ist in jüngster Zeit wieder auf den Nutzen der Landarbeit für Studierende während der Ferienzeit hingewiesen worden; man mag die Ausführungen gelegentlich etwas idealisiert finden, einen gesunden Grundgedanken bergen sie immerhin.

Für Erziehungsanstalten dürften sich statt ja wohlgemeinter, aber nicht immer erfolgreicher Aufklärungen recht häufige und ausgiebige Spaziergänge, Exkursionen, leichtere Bergbesteigungen als Schutzmittel gegen sexuelle Anreizungen empfehlen; die physische Mattigkeit läßt heftigere Versuchungen nicht aufkommen und die Weckung und Kräftigung des Sinnes für die Schönheit der Natur wird die grobsinnlichen Regungen bekämpfen helfen. Im Winter können Eislauf, Ski- und Rodelsport gleichen Zwecken dienstbar gemacht werden.

Gilt das Voranstehende in erster Linie von Knaben, so findet es doch auch seine Anwendung auf die Mädchen. Je unbefangener, kindlich munterer, lebhafter das Mädchen in die Jahre der Pubertät eintritt und sie verlebt, desto geringer ist die Gefahr stärkerer Versuchungen in dieser für Schule und Elternhaus immerhin nicht ganz leicht zu behandelnden Periode. Jedenfalls ist ein harmlos-übermütiges Mädchen von 14 Jahren aus guten Gründen viel sympathischer als ein sich zierendes affektiert tuendes „Fräulein" im selben Alter. In dem Maße, als der Prozentsatz der über die Volksschulpflicht hinaus höhere Schulen besuchenden Mädchen steigt, verdiente auch die Pflege und möglichst lange Bewahrung jener kindlichen Unbefangenheit und Natürlichkeit auch von seiten des Religionslehrers und Seelsorgers erhöhte Beachtung. —

Es wird also dabei bleiben müssen: die sexuelle Aufklärung hat ihre großen, bezüglich der Schule kann man sagen ihre fast unüberwindlichen Schwierigkeiten, und ohne Zuhilfenahme religiöser Momente ist sie auch im Einzelfalle, ist sie auch in der Familie nicht zu bewerkstelligen, wenigstens nicht mit dem gewünschten Erfolge. „Wir Modernen", sagt Foerster mit vollem Rechte, „sind heute vielfach zu einseitig damit beschäftigt, die sexuelle Frage von unten, von der Materie aus zu lösen; — die Religion löst sie von oben, sie geht von der geistigen Heilbehandlung aus, sie gibt keine materielle Aufklärung, sondern sie weist mit majestätischer Gebärde nach oben und erregt die tiefverborgene Sehnsucht des Menschen nach vollkommener Freiheit."[1]

Hat man aber auf Grundlage der Religion in dem jungen Christen die rechte Wertschätzung des menschlichen Leibes als des Wohnsitzes der unsterblichen Seele und als eines templum Spiritus sancti geweckt, dann wird den heranwachsenden jungen Christen nicht auch schon jeder Gedanke an sexuelle Vorgänge aus der Fassung bringen und eine reine Belehrung unter vier Augen oder durch ein geeignetes Buch oder etwa auch, wo es rätlich und zweckmäßig erscheint, vor einer Gesamtheit wird vom Ahnen und Vermuten zu keuschem Wissen führen, das den klaren Blick des Zöglings vor dem Erzieher oder Lehrer oder Seelenführer nicht scheu sinken macht, sondern das Vertrauen zu ihm noch bestärkt.

[1] Sexualethik 93.

Zur Technik des religiösen Vortrages.

Von Heinrich Stolte S. V. D., Steyl, Post Kaldenkirchen (Rheinland).

In einem früheren Artikel dieser Zeitschrift[1] hat der Verfasser in Kürze die Methode angegeben, wie die Verkündigung des Wortes Gottes in Form der geistlichen Rede geschehen könne. Es wurde in der angegebenen Darstellung darauf hingewiesen und im Schluß noch einmal ausdrücklich betont, daß der Vortrag im Aufbau und in der Anlage trotz vieler Übereinstimmung mit der Rede dennoch in mehrfacher Beziehung anderen Gesetzen folge.

Nicht immer aber kann der Prediger sich auf der Kanzel in der Kunstform der eigentlichen Rede bewegen. Für gewöhnlich wird er sogar seinen Gedanken die Anlage eines Vortrages geben, wie auch tatsächlich die Erzeugnisse der homiletischen Literatur bis in die neueste Zeit hinein fast ausschließlich der Gattung „Vorträge" zuzuweisen sind.

Mit dieser Arbeit soll der Versuch gemacht werden, die Gesetze des Vortrages darzulegen und damit auch zugleich die Handwerksgriffe zu lehren, um leicht einen solchen stilgerecht auszuarbeiten. Diese Anweisungen wünschen nichts anderes zu sein als ein Resümee aus dem Studium der einschlägigen Fachliteratur. Die Quellen sind immer angegeben.

I. Unterschied zwischen religiösem Vortrag und geistlicher Rede.

Bevor das Verfahren beim Anfertigen des religiösen Vortrages näher gezeichnet wird, ist erst der Unterschied zwischen den beiden Formen der Kanzelberedsamkeit, abgesehen von der Homilie, der eigentlichen Rede und dem Vortrage, zu bestimmen.

Nehmen wir das Wort Rede in ganz allgemeiner Fassung, so daß jede gesprochene und geordnete Gedankenentwicklung in Prosaform einbegriffen ist, so finden sich in der Begriffsbestimmung folgende Momente.

Das Subjekt der Rede ist immer ein aus der Menge irgendwie hervortretender Einzelner, der eine in ihm lebende Überzeugung nicht für sich behalten kann und will, sondern den Willen zur Mitteilung und Überzeugung anderer, an deren Zustimmung ihm gelegen ist, besitzt.

Der Gegenstand der Rede ist immer ein Thema, eine Angelegenheit, eine Frage von Wert und Bedeutung von aktuellem und vitalem Interesse.

Mittel des Vortrages ist immer die Macht der geordneten, geschlossenen, überlegten mündlichen Rede in ihrer momentanen Wirkungskraft.

Der Zweck des Vortrages ist immer, wenigstens da, wo noch ethische Gesichtspunkte walten, eine Zuhörerschaft zu überzeugen, wobei diese stets als irgendwie widerstrebend oder doch aufklärungsbedürftig gedacht wird.[2]

Diese typischen Elemente der antiken Rede finden wir auch in der Predigt der christlichen Kirche, die den Zweck der Rede zur höchsten Vollendung führt: Aufbau des Reiches Christi.

Die Predigt der christlichen Kirche, der sermo, kann aber in doppelter Form geschehen, wenn man die Homilie, die einen bestimmten Schriftabschnitt

[1] Nr. 4, 1913.
[2] Hunzinger, „Der apologetische Vortrag", S. 5, Leipzig, Deichert.

in populär-erbaulicher Exegese behandelt, ausschaltet, nämlich in Form des Vortrages und in der Form der eigentlichen Rede. Bei beiden finden sich die vier angeführten typischen Elemente der antiken Rede, beide aber unterscheiden sich wesentlich im Zweck, den sie zu verwirklichen trachten.

Die Theoretiker der geistlichen Beredsamkeit fordern mit Entschiedenheit vom Redner eine genaue Zweckfixierung. So schreibt Meyenberg: „Der Prediger soll sich deshalb vor der eigentlichen letzten Ausarbeitung der Predigt über den Zweck klar werden und während der ganzen Arbeit, sowie während des Vortrages sich des Zweckgedankens voll bewußt bleiben."[1] Ähnlich Kleutgen, Schleiniger, Jungmann.

Es haben aber die Theoretiker unterlassen, sich eingehender mit dem Zweckgedanken der Predigt zu befassen. Obwohl nämlich der jeweilige Zweck die Seele der Predigt ausmachen soll, und nach ihm Anlage, Disposition, sprachliche Einkleidung beurteilt werden muß, so vermißt man selbst in unseren homiletischen Handbüchern bei Anführung von Beispielen neben Thema die Angabe des Predigtzweckes. Vielfach wird eine Stoffeinteilung gegeben ohne zu beachten und zu zeigen, ob der gegebene Aufbau für einen konkreten, praktischen Zweck der beste ist. Ähnlich muß das Urteil über gedruckte Predigten in erster Linie gefällt werden nach dem Zweck, den der Prediger zu realisieren wünschte. Aber oft kann bemerkt werden, daß der Autor sich nicht einmal die Mühe gegeben hat, eine genaue Zweckfixierung vorzunehmen, nur über ein religiöses Thema schrieb, und sein Geistesprodukt einem erbaulichen Artikel, wie sie in unseren Sonntagsblättern stehen, nicht unähnlich ist.

Bei der Verkündigung des Wortes Gottes kann aber füglich ein doppelter Zweck: ein objektiver (finis operis) und ein subjektiver (finis operantis) unterschieden werden. Der objektive Zweck ist mit der gestellten Aufgabe gegeben.

Bei der Rede im engeren und eigentlichen Sinne wird ein subjektiver Zweck intendiert; hier will der Redner durch die Macht des gesprochenen Wortes zu einer guten Tat bewegen, die möglichst unmittelbar ausgeführt werden soll. Da nun der Redner zu einer Tat bewegen will, so muß er seine Gedanken in ganz anderer Reihenfolge vortragen als einer, der eine Abhandlung schreibt oder vorträgt. Zwischen Abhandlung und Rede ist ein wesentlicher Unterschied. Selbst die schönste Abhandlung kann nie zu einer Rede werden, mag man auch an den Schluß die rührendste Nutzanwendung hängen und dann alles noch so lebendig vortragen und mit den gewinnendsten Aktionen begleiten.[2] Der Vortrag ist aber wesentlich nichts anderes als eine gesprochene Abhandlung, wie auch Wackernagel die moderne Schulrede charakterisiert und sie deshalb nicht der rednerischen, sondern abhandelnden Prosa zuweist.

Die Verkündigung des Wortes Gottes geschieht in Form der Rede, wenn der Prediger zu einer sittlich-guten Tat bewegen will, seine Worte hinordnet auf die Erreichung eines bestimmten, möglichst unmittelbar praktischen Zieles. Sie geschieht aber in Form eines Vortrages, wenn der Redner nur den objektiven Zweck, der mit der gestellten Aufgabe gegeben ist, zu erreichen sucht, ein mittelbar praktisches Ziel erstrebt und seinen Zweck durch

[1] Meyenberg, Studien, S. 66, Luzern, Räber.
[2] Stern der Jugend 1913, S. 92.

Überzeugung zu erreichen sucht wie der Schriftsteller, während der Redner auch die Überredungskunst anwendet und darum auf Phantasie, Gefühl und Willen einwirkt.

Hiermit kommen wir auf die Frage, die aufgeworfen werden kann: Inwiefern entspricht der religiöse Vortrag dem Grundkanon der geistlichen Beredsamkeit: die Predigt muß praktisch sein?

„Muß die Predigt, um praktisch zu sein, eine Handlung zum Gegenstande haben? Dies hieße zu weit gehen, denn dadurch würde der größte Teil der Predigtthemata ausgeschlossen. Wir müssen vielmehr die praktischen Themata in zwei Klassen einteilen: in solche, welche unmittelbar, und solche, welche mittelbar praktisch sind. Die ersteren bilden alle jene Themata, welche eine oder mehrere Handlungen nach ihrem sittlichen Wert charakterisieren, z. B. Wir sind unter Todsünde verpflichtet, die freiwillige, nächste Gelegenheit zur schweren Sünde zu meiden. Mittelbar praktisch sind jene Themata, welche solche Wahrheiten zum Inhalt haben, die zwar an und für sich theoretisch sind, die aber praktisch werden durch die Folgerungen, welche sich daraus ableiten lassen, und zwar deshalb ableiten lassen, weil sie sich zum Thema verhalten wie das consequens zum antecedens, z. B. Eigenschaften Gottes."[1]

II. Nähere Bestimmung und Umgrenzung des Themas.

Nirgendwo ist die Lehre über das Predigtthema so eingehend und erschöpfend behandelt worden als in jener Schrift, aus der das letzte Zitat entnommen ist: Meunier, „Die Lehre vom Predigtthema".

Für Ausarbeitung und Beurteilung eines Vortrages ist aber die Lehre vom Thema von grundlegender Bedeutung, weshalb wir uns in einem eigenen Paragraphen mit ihr befassen müssen. Im allgemeinen sind die Themata der Vorträge zu weit, und man kann ihnen gewöhnlich eine engere Umgrenzung wünschen.

Uns an der Darstellung Meuniers haltend, lassen wir das Theoretische möglichst außer acht und wenden uns dem Praktischen zu.

Ähnlich wie die Philosophie allgemeine Gattungsbegriffe — Kategorien aufstellt, hat auch Meunier für den Redner bestimmte oratorische Kategorien erfunden. Unter diesen versteht er die Gesamtheit jener höchsten Gattungsbegriffe, auf welche sich alle Gesichtspunkte ohne Unterschied zurückführen lassen, die ein Redner an seinem Gegenstand betrachten kann (S. 5). Meunier hat es unternommen, eine Skala aufzustellen, die sechzehn Kategorien umfaßt und die nach seiner Meinung alle Seiten entweder ausdrücklich oder einschlußweise hervorhebt, die der Redner ins Auge zu fassen hat, wenn er einen Gegenstand allseitig d. h. nach allen seinen Eigenschaften und Beziehungen erfassen will.

Diese Kategorien sind: 1. Wesen (Begriff, Definition), 2. Eigenschaften (wesentliche und zufällige — habituelle und aktuelle — absolute und relative — Beschaffenheiten, Fähigkeiten, Obliegenheiten, Zustände — zu den zufälligen gehören auch die Umstände), 3. Modalität (Möglichkeit — Wirklichkeit — Notwendigkeit), 4. Teile (wesentliche und integrierende), 5. Arten, 6. Quantität (Raumgrößen — Zahlengrößen — moralische Größen), 7. Veränderungen,

[1] Meunier, Lehre vom Predigtthema, S. 79 u. 80, Paderborn, Schöningh.

8. Wirkende Hauptursache (physische — moralische), 9. Gefahren, 10. Zweck (nächster und entfernter Endzweck — natürliche und übernatürliche — gute und schlechte Zwecke), 11. Mittel (natürliche und übernatürliche — erlaubte und unerlaubte), 12. Hindernisse (überwindliche und unüberwindliche), 13. Bedingungen, 14. Folgen (nützliche und schädliche — für Zeit und Ewigkeit — für das natürliche und übernatürliche Leben — für den Handelnden und für den anderen — für den einzelnen und für die Gesellschaft [Familie, Gemeinde, Staat, Kirche] — für den Leib und für die Seele — solche, welche bereits eingetreten sind, und solche, welche in der Zukunft bevorstehen), 15. Identität (Wesensidentität und Ähnlichkeit), 16. Gegensatz (S. 5—32).

Meunier teilt ferner die Themata einem vierfachen Umfang zu. Unter Umfang eines Themas versteht er das Größenverhältnis, in welchem der Inhalt eines Themas steht zu dem Inhalt der übrigen Themata über denselben Gegenstand (S. 35).

Ein solches Thema gehört nun dem ersten Umfange an, bei welchem der Redner sämtliche oratorische Kategorien, insoweit dieselben in Betracht kommen, behandeln muß (S. 35). Was die sprachliche Form betrifft, in welcher das Thema des ersten Umfanges auftritt, so ist diese das Substantiv mit oder ohne die Präposition „über" z. B.: die gute Meinung, über die Gnade des Beistandes. Die Themata des ersten Umfanges sind aber für gewöhnlich von der Kanzel ausgeschlossen, weil es wenige gibt, die sich in der kurzen für die Predigt zugewiesenen Zeit erschöpfend behandeln lassen.

Ein Thema gehört dem zweiten Umfang an, in welchem der Redner als Materialobjekt eine oder mehrere Kategorien behandelt und zwar diese nach ihrem ganzen Inhalt. Bildet nur eine Kategorie den Inhalt des Themas, so ist das Thema ein einfaches, bilden mehrere Kategorien den Inhalt, so ist dasselbe ein zusammengesetztes. Was die sprachliche Form angeht, in welcher die Themata des zweiten Umfanges auftreten, so besteht diese gewöhnlich in einem terminus complexus, bestehend aus einem nomen regens und einem nomen rectum. Das nomen rectum stellt das Materialobjekt der Rede, das nomen regens dagegen die Kategorie oder Kategorien dar, welche an diesem Gegenstande betrachtet werden, z. B.: das Wesen der Gnade (einfaches Thema), Begriff und Vorbedingungen der Klugheit (zusammengesetztes Thema). Bei diesen Themen kann aber auch die Frageform angewandt werden.

Unter einem Thema des dritten Umfanges verstehen wir ein solches Thema, dessen Formalobjekt eine Art oder Unterart einer Kategorie darstellt, oder m. a. W. ein solches Thema, in welchem der Redner bei einem Gegenstande eine Art einer Kategorie behandelt und zwar diese Art ihrem ganzen Inhalte nach. Die sprachliche Form dieser Themata stimmt mit jener der Themata des zweiten Umfanges überein, z. B.: Was sind wir unseren Schutzengeln schuldig? (Pflichten). „Der Nutzen der Leiden" (bestimmte Folgen).

Der vierte Umfang eines Themas kommt dadurch zustande, daß von einer Kategorie eine oder mehrere Einzelerscheinungen behandelt werden. Die Themata des vierten Umfanges zerfallen demnach gerade wie jene des zweiten Umfanges in zwei Klassen: in einfache und zusammengesetzte Themata. Die sprachliche Form, in welche jedes Thema des vierten Umfanges gebracht werden kann, und in welcher es gewöhnlich auftritt, ist der Satz und zwar der Behauptungssatz, obwohl es auch in Frageform gekleidet

werden kann; z. B.: die Reue muß innerlich sein (einfaches Thema). Die Reue muß innerlich und übernatürlich sein (zusammengesetztes Thema).

Ist das Thema für den religiösen Vortrag bestimmt, so kann die Ausarbeitung desselben beginnen.[1]

III. Kompositionsverfahren beim Anfertigen eines religiösen Vortrages.

Bei Ausarbeitung eines Vortrages mache man sich klar, daß es sich dabei um Realisierung eines bestimmten Zweckes handelt. Hält man sich das vor Augen, so wird die Herstellung nicht viele Schwierigkeiten machen.[2]

1. Einleitung.

Die Einleitung muß innerlich pragmatisch mit dem Folgenden zusammenhängen. Man darf darum in ihr nicht vorbringen, was man will, sondern sie muß mit der folgenden Auseinandersetzung im Kausalnexus stehen. In der Einleitung wird man am besten an die genetischen Momente der Darstellung anknüpfen und von hier aus zur folgenden Auseinandersetzung überleiten.

Die Einleitung wird darum für gewöhnlich folgende drei Teile umfassen: 1. Die Veranlassung zur folgenden Darstellung, 2. Gegenstand und Zweck der Darstellung (Themasetzung), 3. Entschluß, den gegebenen Zweck im folgenden durchzuführen (Überleitung).

Soll man sich kürzer fassen, so beginnt man gleich mit der Themasetzung und setzt auseinander, was Gegenstand oder Zweck des nachfolgenden Vortrages sei.

2. Abhandlung.

Aufgabe der Abhandlung ist, das Thema selbst so zu besprechen, wie dies durch den Zweck der Darstellung gefordert erscheint. Je nachdem muß man den Gegenstand der Darstellung entwickeln, erklären, die aufgestellte These beweisen, widerlegen, die angeregte Frage untersuchen usw. Es handelt sich somit hier um Durchführung des engeren Zweckes der Darstellung (finis obiectivus. Siehe ersten Abschnitt dieser Abhandlung).

Nach Herstellung der Einleitung frage man sich beim Anfertigen des Hauptteiles: Was ist meine Aufgabe? Soll ich auseinandersetzen oder beweisen oder untersuchen?

Da die gestellte Aufgabe im Thema oder in der Proposition enthalten ist, so wird der Redner zusehen müssen, welcher Art sein Thema sei. Es wird dementsprechend sein Vortrag in mehrere Hauptteile zerfallen, je nachdem das Thema ein einfaches oder zusammengesetztes ist. Gehört es dem ersten Umfange an, so müssen vielleicht sehr viele Teile gemacht werden.

Direkt ist dem Prediger anzuraten, möglichst eng begrenzte Themata zu wählen, um auf diese Weise den Gegenstand in der zugewiesenen Zeit gründlich und ausführlich behandeln zu können. Kommt der Prediger dieser Aufforderung nach, so wird sein Thema für gewöhnlich ein einfaches sein. Unsere gedruckten Vorträgesammlungen weisen gewöhnlich darin einen Mangel auf, daß sie zu weite Themata aufführen und deshalb so viel Material heranbringen, daß die meistens an Denkarbeit gar nicht gewöhnten Zuhörer es ohne Indigestion nicht vertragen können. —

[1] Meunier, Lehre vom Predigtthema, S. 5–51.
[2] Vgl. Schießl, Die stilistische Entwicklungstheorie, München, Kellner 1896.

Der Vortrag aber, der eine Predigtgattung darstellt, der nicht für die Setzerei und die Lektüre, sondern für die Kanzel und das lauschende Ohr berechnet ist, der ferner, wie die christliche Predigt überhaupt, gottgefälliges Leben hervorrufen soll, muß praktisch sein und zwar mittelbar praktisch, indem aus der an und für sich theoretischen Wahrheit praktische Folgerungen abgeleitet werden. Diese Aufgabe des Vortrages bringt es mit sich, daß die Zusammensetzung der Teile logisch-psychologisch sein muß. Die psychologische Ordnung fordert, daß der Affekt stetig gesteigert werde, daß also die verständigen Erwägungen vorangehen und die Einwirkungen auf Gefühl, Gewissen, Willen folgen. Es ist darum eine ganz richtige Übung, wenn man zwei Teile macht: die Lehre, die Anwendung. Die gewöhnlichen Formen der Disposition sind: 1. Eine Wahrheit und ihre Folgen. 2. Eine Pflicht und ihre Beweggründe. 3. Wenn die Pflicht einer Erläuterung nicht bedarf, führt man die Gründe vor. 4. Die Gattung wird in ihre Arten, die Regel in Anwendung auf bestimmte Fälle dargelegt.[1]

Es wird gewiß manchen Prediger daranliegen, bei bestimmten Gelegenheiten einen Gegenstand möglichst erschöpfend darzulegen und zu gleicher Zeit auf den Willen der Zuhörer einzuwirken. Für solche Vorträge eignet sich am besten die „Kleine Methode des hl. Vinzenz", die dieser gottbegnadete Ordensstifter seinen Mitarbeitern vorgeschrieben hat. Nach dieser Methode umfaßt die Predigt drei Teile: 1. die Beweggründe, 2. die Erklärung, 3. die Mittel (quare; quid; quomodo). Diese Dreiteilung ist sehr zu empfehlen und fruchtbar besonders bei Missionspredigten über bestimmte Tugenden oder entgegengesetzte Laster. Der Rhetoriker würde eine Umstellung der Teile in der Weise erwarten, daß die Beweggründe nicht an erster, sondern späterer Stelle träten, um so der psychologischen Ordnung zu genügen. Bei vielen Thematen kann auch die Erklärung ausfallen, z. B. Beharrlichkeit: 1. Beweggründe (quare), 2. Mittel (quomodo). P. Meschler S. I. hat diese „Kleine Methode des hl. Vinzenz" auch in seinen „Kleineren Schriften" (Freibg., Herder) angewandt, z. B. Bildung des Herzens. „So mögen uns drei Gedanken beschäftigen: 1. was im besonderen alles unter den Begriff des sinnlichen Strebevermögens fällt; 2. weshalb uns dessen Bildung angelegen sein muß; 3. wie diese Bildung bewerkstelligt werden kann."[2]

3. Schluß.

Ist die Disposition für die Abhandlung gefunden und geprüft, so haben wir nur noch den Schlußgedanken aufzusuchen. Im Schlusse einer Abhandlung ist vom Resultat und den Folgen, oder auch bloß von einem dieser beiden zu sprechen. Um daher den Schlußgedanken zu finden, fragt man einfach: Was ergibt sich nun aus all dem Gesagten und was folgt daraus? Das Ergebnis ist immer, daß die Thesis richtig oder unrichtig ist, und was hieraus folgt, läßt sich ebenfalls leicht erraten: es wird irgendeine Konsequenz, eine Folgerung sein.

Sollten aber die Folgerungen bereits in der Abhandlung in einem eigenen Punkte behandelt worden sein, so wird eine angemessene Exhorte mit kräftigen Motiven den Abschluß machen.

[1] Sachsse, Evangelische Homiletik, S. 153, Leipzig, Deichert.

[2] Gesammelte Kleinere Schriften von Moritz Meschler S. I., II S. 59, Freiburg, Herder.

IV. Der religiöse Vortrag in Form der Betrachtung.

Unsere homiletischen Handbücher empfehlen für die indirekte Predigtvorbereitung nichts so sehr als die Übung der täglichen Meditation. Schleiniger erwähnt sie aber außerdem als Schema für Kanzelvorträge.[1] Nicht nur wird der Exerzitienmeister seinen Vorträgen mit Glück die übliche Betrachtungsmethode als Schema zugrundelegen, sondern auch der Prediger kann sie auf der Kanzel, z. B. in Fastenvorträgen sehr gut verwenden.

Schleiniger empfiehlt für den praktischen Gebrauch die bekannte Ignatianische Betrachtungsmethode, wie sie von P. Roothaan näher ausgebildet worden ist und den Betrachtungsbüchern vielfach vorgedruckt wird.

Diese Art und Weise, die Betrachtung zu verrichten, hat aber P. Roothaan für den Privatgebrauch verfaßt, wo sie unvergleichlichen Nutzen stiftet. Die eingehende Beantwortung jener Fragen nämlich, die die Übung des Verstandes ausmachen, bringen den Betrachtenden unmerklich, aber mit Sicherheit dahin, sein Inneres zu sondieren, Innenkultur zu betreiben und den Charakter zu bilden.

In der Öffentlichkeit aber wird sich der Prediger kaum sklavisch an jene bekannten Fragen P. Roothaans halten, sonst könnte das Erhabene sehr leicht in Gefahr kommen, ins Lächerliche gezogen zu werden. Die Sorge des Predigers muß dahin gehen, seinen Zuhörern eine vertiefte Auffassung der Glaubenswahrheit zu geben, er muß sich bemühen, seine Zuhörer die Wahrheiten gleichsam schmecken und kosten zu lassen.

Um diesen Zweck zu erreichen, ist es von größerem Vorteile die Ignatianische Betrachtungsmethode in der Weise anzuwenden, wie sie Neumayr in seinem „Vir apostolicus" auseinandergesetzt hat, ohne mit dieser Angabe zu behaupten, daß diese Weise, den Vortrag in Form der Betrachtung zu halten, die einzig richtige sei.[2]

Die Einleitung dient der „Übung des Gedächtnisses". Da wird der Betrachtungsstoff in allgemeinen Umrissen vorgelegt. Ist dieser ein Ausspruch der hl. Schrift, so bildet dessen Exegese den Inhalt der Einleitung, ist er eine Heilstatsache, so wird die plastische Ausmalung des Geschehnisses den Stoff für die Einleitung abgeben. — Das Thema der Betrachtung bildet eine Hauptwahrheit, die aus dem Bibelspruch oder dem Faktum abgeleitet wird, denn auch die Betrachtung kann von der künstlerischen und praktischen Forderung der Einheit nicht absehen.

Der Abhandlung fällt die „Übung des Verstandes" zu. In diesem Teile wird je nach der Materie durch Argumentation tiefer in die Sicherheit des Mysteriums oder der Wahrheit eingedrungen, oder durch Amplifikation dafür gesorgt, daß der Hauptpunkt der Wahrheit lebhafter erfaßt und geschätzt werde, oder es wird schließlich aus einer spekulativen Wahrheit eine praktische Lehre deduziert, damit die Übung des Gedächtnisses nicht ohne Frucht bleibe.

Diese je nach der Materie dreifach verschiedene Aufgabe, die die „Übung des Verstandes" ausmacht und der Abhandlung zufallen, wird auf die natürlichste und ungezwungenste Weise erfüllt, wenn man jene Teile ausführt, wie sie in dem Vers: auctores, ratio, paritas, exempla, sequelae enthalten

---

[1] Schleiniger, Predigtamt, Freiburg, Herder.

[2] Vir apostolicus auctore P. Neumayr, pag. 56—63, Schaffhausen, Hurter 1853.

sind, oder folgende Teile der Chrie: causa, contrarium, simile, exemplum, testimonium benutzt.

Im Schluß wird die „Übung des Willens" vorgenommen. Hier können jene Fragen teilweise Beantwortung finden, die P. Roothaan aufgestellt hat, um die Betrachtung möglichst praktisch zu gestalten, z. B.: wie werde ich mich in Zukunft verhalten, welche Motive treiben mich an, die Wahrheit auszuüben, welche Hindernisse stellen sich der Ausübung entgegen?

Der Hauptteil der Betrachtung kann auch eine andere Anlage erfahren. Hält man z. B. auf Weihnachten einen Vortrag in Form der Betrachtung über den Text: Euch ist heute der Heiland geboren, so ergeben sich die Teile, wenn man den Text in seine Glieder zerlegen will: a) der Heiland, b) ist geboren, c) heute. Der Schluß wird dann entwickelt aus dem Wörtchen: euch.

Bei Betrachtungen über die Geheimnisse, die sich auf den Erlöser beziehen, kann auch jene Art angewandt werden, wie sie P. De Ponte für seinen Gebrauch aufzeichnete „Ad tria potissimum mentem reflectam 1. ad opus ipsum seu actionem externam Redemptoris nostri, 2. ad affectum internum, quo sese illi applicat, 3. ad fines varios, quos in eo sibi praefigit."

V. Aufbau des apologetischen Vortrages.

Im Aufbau und der Struktur des apologetischen Vortrages sowie der modernen Konferenzrede wird man grundsätzlich denselben Anweisungen folgen müssen, wie sie oben im dritten Abschnitt aufgestellt worden sind. Damit jedoch der apologetische Vortrag dem beabsichtigten Zweck der Überzeugung des Zuhörers mehr entspreche, kann die Anwendung der Überzeugungsmittel in derjenigen Ordnung vor sich gehen, die der zu erreichenden Gesamtwirkung förderlich ist.

Hier soll nun auszugsweise wiedergegeben werden, was Hunzinger in seiner Schrift „Der Apologetische Vortrag" über den Aufbau desselben sagt. Er fordert von dem apologetischen Vortrage, daß er ein strafforganisiertes Kunstwerk sei, in dem alles einzelne seine auf die am Schluß zu erzielende Gesamtwirkung berechnete Stelle haben muß.[1]

„Da empfiehlt sich ganz von selbst", sagt er, „die klimatische Struktur. Das Ziel, auf das der Apologet hinsteuert, nämlich in dem Zuhörer die freudige und immer klarer werdende Überzeugung zu schaffen von der Einheit zwischen christlicher Weltanschauung und natürlichem Welterkennen, mit einem Wort Erkenntnisharmonie zu wirken, muß vom ersten Worte der Rede an fest im Auge behalten werden als Ziel und Orientierungspunkt des ganzen Vortrages."

Da es zweifellos für die klimatische Gestaltung der apologetischen Rede die mannigfaltigsten Formen und Möglichkeiten gibt, so beschränkt sich Hunzinger darauf, die Grundformen des klimatischen Aufbaues des apologetischen Vortrages kurz zu charakterisieren.

Die erste ist die einfachere, die zweite die kompliziertere. Es sind die direkte und die indirekte Grundform der Klimax. Nach der ersten, der direkten, wird der Gebrauch der Überzeugungsmittel geordnet nach dem

[1] Hunzinger, Der apologetische Vortrag, S. 36–43.

dialektischen Schema: Thesis, Antithesis, Synthesis. Das heißt, der modus procedendi ist folgender: Zuerst wird positiv thetisch das betreffende Weltanschauungselement begründet. Ist so die Achtung, das Interesse, die Sympathie, die Aufmerksamkeit, die Spannung und Überzeugung des Zuhörers hinsichtlich der thematischen Größe geweckt, so wird der zweite Schritt auf dem klimatischen Wege getan. Die Thesis tritt der Antithesis gegenüber. Die Frage wird auf das bestimmteste aufgeworfen: Ist diese wertvolle Größe Wahrheit, haltbar, mit der Wirklichkeit, mit den maßgebenden Faktoren des Geisteslebens vereinbar? Hier muß nun der Apologet den Gegner vollkommen zu Wort kommen lassen und ihn nicht als quantité négligeable abtun. Mit Ernst, Wahrheitsliebe, Gerechtigkeitsgefühl ist nun in die kritische Auseinandersetzung einzutreten. Hier wird der Gegner unter die Lupe der Kritik genommen, seine Position mit allen Mitteln moderner Erkenntniskritik beleuchtet, das Unhaltbare nachgewiesen und das Wahre an ihr als wohl verträglich mit dem christlichen Glauben dargetan. Damit ist dann der psychologische Boden gewahrt für die letzte Stufe des klimatischen Aufbaues, für die abschließende Synthesis. Hier soll eine hohe Überzeugung von der Einheit aller Wahrheit in dem Hörer erzeugt werden.

Das indirekte klimatische Verfahren ist folgendes: dieses nimmt seinen Ausgang nicht von der positiven Darlegung der christlichen Weltanschauungsgröße, um die es sich handelt, sondern von der Kritik und Antikritik der Gegner. Der Apologet stellt sich dann nicht sofort auf den Boden der christlichen Religion, sondern auf den einer entgegengesetzten Weltanschauung. Er zeigt, indem er die Konsequenzen derselben schildert oder die Haltlosigkeit derselben nachweist, die Unmöglichkeit seiner Position. Dann wendet er sich der christlichen Weltanschauung zu, vergleicht sie mit der verlassenen Position und sucht ihre Überlegenheit über dieselbe darzutun. Das Ende wird auch hier die Synthese zwischen der christlichen Weltanschauung und den auf seiten der Gegner konstatierten Wahrheitselementen sein.

* * *

Der Verfasser hält seine Aufgabe für erledigt und hofft dem hochw. Klerus mit der Darstellung einen Dienst erwiesen zu haben.





Der zweite Band des Dictionnaire de Théologie catholique.[1]

Von Dr. Bernhard Bartmann, Prof. der Theologie, Paderborn.

Dieser mächtige Band zählt 2550 Spalten; er reicht von Baader bis Cistercieus. Zu den bedeutendsten Artikeln desselben gehört zweifellos der von der Taufe. Er hat die Ausdehnung einer umfangreichen Monographie (Sp. 176–380). Zuerst wird die Lehre der Schrift erörtert, dann die der griechischen und lateinischen Väter; es folgen die Kontroversen mit den Häretikern, dann der Beweis aus den alten Monumenten; darauf wird die Tauflehre bei den Armeniern, Kopten und Syrern behandelt und zwar wie stets in solchen Fällen von Fachmännern. Auf diese Weise gewinnt man ein klares Bild von der Taufe in der alten Kirche. Wie alle Sakramente so erhielt auch die Taufe ihre letzte vollkommene Lehrform erst im Mittelalter, hierüber wird auf fast 50 Seiten berichtet. Daran schließen sich die Erörterungen über die Tauflehre des Tridentinums. Selbstverständlich fehlen nicht die Anschauungen der nachtridentinischen Sekten (Anglikaner, Protestanten usw.). Seit dem Mittelalter diskutierte man die Frage, ob man die Kinder von heidnischen Eltern gegen den Willen der letzteren taufen dürfe. Auch diese Rechtsfrage wird des weiteren erörtert. Weiter wird die Geschichte der (gnostischen) Feuertaufe erzählt, sowie die der „Totentaufe". Ein Referat über das Los der ungetauft sterbenden Kinder beschließt diesen an historischem Detail äußerst reichen Artikel. Bei dem Artikel Bajus ist lobend hervorzuheben, daß dessen einzelne beanstandeten Sätze aus seinen Schriften nachgewiesen und theologisch genau gewürdigt werden; eine für die Gnadenlehre willkommene Arbeit. Werden Kirchenväter wie Basilius, der Autor des Barnabasbriefes, oder Theologen wie Bannez, Bellarmin oder bedeutende Päpste wie Benedikt XII. behandelt, so wird am Ende jedesmal die Summe ihrer theologischen Lehren beigefügt. Über die bekannte Streitfrage nach dem Zeitpunkte der visio beata der Heiligen, ob sofort nach dem Tode, wie Benedikt XII. später dogmatisierte, oder erst am jüngsten Tage, wie Johann XXII. vorher privatim verteidigte, urteilt Bachelet mit Recht, daß es ungerecht sei, letzteren Papst deshalb der Häresie zu zeihen, „puisque au moment de la controverse, le point en litige n'avait pas encore été sanctionné par l'Église, ni par une définition formelle, ni par une croyance de fait suffisamment claire et universelle." Die vornizänischen Väter konnte Johann XXII. fast alle für sich in Anspruch nehmen; von den späteren Hilarius, Ambrosius, Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien, Theodoret, Theophylakt, Johann v. Damaskus usw.

[1] Dictionnaire de Théologie catholique . . . commencé sous la direction de A. Vacant, continué par E. Mangenot. Paris, Letouzey et Ané. T. II, 1910. Vgl. oben S. 141–143.

Andere Stimmen freilich zeugten für die entgegengesetzte Ansicht: die drei Kappadozier, Augustin, Hieronymus, später Anselm, Bernhard, Hugo von St. Viktor, der Lombarde, Bonaventura, Thomas (vgl. S. Th. 1—2 q. 4 a 5; C. Gent. 4, c. 41). Letzterer wird von Lea fälschlich zu den Theologen gezählt, die die visio beata erst nach der Auferstehung eintreten lassen. Erwähnenswert sind ferner die Artikel über Berengar, Bernhard und Gabriel Biel, den „letzten Scholastiker". Etwas kurz, aber recht übersichtlich sind die Ausführungen über Bonaventura (962—986), wohingegen Bossuet auf doppelt soviel Seiten gewürdigt wird. Theologisches Interesse hat der Artikel über Cajetan, den berühmten Thomaskommentator. Von Leo XIII. mit Ferrariensis empfohlen als die besten Interpreten des Aquinaten hatte Cajetan das Mißgeschick, durch die Machinationen seiner Gegner, die er sogar im eigenen Orden fand, von der Sorbonne zu Paris zensuriert zu werden (1544). Cajetan, sagt der Verf., est un homme de transition. Élevé dans la culture de la philosophie et de la théologie du moyen âge, il s'est trouvé en pleine révolution intellectuelle et religieuse, mêlé de tres près aux événements. Nicht minder bedeutsam ist der Artikel über Calvin und Calvinisme. I. Von Luther entnahm Calvin 1. die Sola-Scriptura-Lehre; 2. die falsche Theorie vom Urstande; 3. die Sola-fides-Lehre in der Justifikation und die Verwerfung der guten Werke. II. Hierzu fügte er aus Eigenem 1. die Lehre der Unverlierbarkeit der Gnade und 2. von der absoluten Prädestination. III. Eine Modifikation in der Dogmatik Luthers vollzog er 1. in der Lehre von der Kirche: Luther ließ die Kirche im Staate versinken, Calvin den Staat in der Kirche, quae est sui iuris. Jedermann kennt sein drakonisches Kirchenregiment. 2. Auch in der Sakramentenlehre, besonders in der Anschauung über die Eucharistie gingen beide Häresiarchen auseinander: Luther lehrte bekanntlich die Impanation, Konsubstantiation von Brot und Leib des Herrn; Calvin kannte in der Eucharistie nur eine himmlische Kraft. Am leersten war das Sakrament bei Zwingli, ein pures Zeichen. Weit ausgeführt wird die Lehre vom Kanon der hl. Bücher. Das Wort κανών = Meßschnur, Maß, Regel, Modell oder auch Liste, Katalog wurde um 350 zuerst auf die hl. Bücher angewendet. Es wird gezeigt, daß das Wort κάνων anfangs nicht im aktiven Sinne verstanden wurde, als regle die Schrift den Glauben, sondern vielmehr im passiven, indem die hl. Bücher durch einen Akt der Kirche (κανονίζειν) in den Kanon oder die Liste der inspirierten Bücher aufgenommen wurden. Konsequent sagt Leo XIII. in seiner Enzyklika „Providentissimus Deus" vom 18. Nov. 1893, daß die volle Autorität der Schrift nicht demonstriert werden könne nisi ex vivo et proprio magisterio Ecclesiae. Indessen bekam später in der lateinischen wie griechischen Väterlehre das Wort κανών doch einen aktiven Sinn, indem es der Hl. Schrift die Autorität beilegte, positive unfehlbare inspirierte Glaubensregel zu sein. In dieser Bedeutung wird der Ausdruck heute gebraucht: „La canon des Écritures est donc la liste ou la collection, réglée par la tradition et l'autorité de l'Église, des livres qui, ayant une origine divine et une autorité infaillible, contiennent ou forment eux-mêmes la règle de la verité inspirée par Dieu pour l'instruction des hommes." In der Kontroverse mit den Protestanten liegt der Ton mehr auf der kirchlichen Anerkennung eines biblischen Buches, für die Katholiken selbst mehr auf seiner übernatürlichen Autorität als Glaubensregel; beide Momente sind zwei Seiten derselben Sache. Welchen dogmatischen Charakter hat das Kanon-Dekret des Tridentinums? Le concile de Trente entendait promulger une définition dogmatique, puisqu'il porte anathème contre ceux qui ne recevraient pas les livres saints comme sacrés et canoniques. Das Vatikanum hat bekanntlich die Definition des Tridentinums wiederholt und sie ebenfalls unterm Anathem eingeschärft. Würde uns

ein größerer Raum zu Gebote stehen, so würden wir auszüglich noch berichten über eine Reihe anderer weit ausgeführter Themen. Den Praktiker würde interessieren, was gesagt wird über Catéchese und Catéchisme, den Moralisten die Artikel Charité und Casuistique, den Liturgen die Geschichte des Canon de la Messe, den Historiker und Missionsfreund die Kirchengeschichte von Canada, Chypre, Bosnie-Herzégovine, Bulgarie, den Juristen die Ausführungen über Censures ecclésiastiques, Bulle, Bullaire, Biens ecclésiastiques, Bigamie. Doch wir müssen abbrechen, indem wir nur noch bemerken, daß jedem Artikel eine hinreichende Anzahl Literaturangaben beigefügt sind, besonders auch über die uns weniger bekannten Werke, die in französischer und englischer Sprache erschienen sind.

Die hl. Ursula und ihre 11000 Gefährtinnen.

Von Joseph Strake, Repetent, Paderborn.

In der „Sprachkunde" (Langenscheidtsche Verlagsbuchhandlung, Berlin-Schöneberg, I. Jahrg. April 1913, Heft 3 S. 45 f.) schreibt Dr. Hub. Jansen unter der Rubrik „Fragen und Antworten" zu der Kontroverse über die Entstehung der Legende von den 11000 Jungfrauen der hl. Ursula, indem er eine Mitteilung Eugène Boutmys (Dictionaire de l'argot des typographes, suivi d'un choix de coquilles typographiques curieuses ou célèbres. Paris, C. Marpon u. E. Flammarion) wiedergibt: „In der christlichen Legende von der hl. Ursula hieß es im ursprünglichen lateinischen Texte (so lese ich in Boutmys Buche), daß Ursula und ihre Begleiterin Undecimilla an ein und demselben Tage gemartert worden seien. In alter Zeit hat nun ein Bearbeiter dieser Legende – ein Mönch, der mit dem lateinischen Sprachgebrauch in bezug auf Namen nicht vertraut war – bei dem ihm ganz unbekannten weiblichen Vornamen UNDECIMILLA gestutzt und es als eine durch einen Schreibfehler entstandene Textverderbnis betrachtet aus UNDECIM MILIA (= 11000), das er nun statt UNDECIMILLA schrieb. Und so hat denn noch heute das ‚heilige Köln' seine hl. Ursula mit ihren ‚11000 Jungfrauen'. Es fragt sich nun vor allem, ob es möglich ist, die ursprüngliche Wortform Undecimilla in einer ältesten Handschrift noch aufzufinden." – Als Vorbemerkung schickt der Fragesteller voraus: „Die Römer hatten (von einzelnen Ausnahmen abgesehen) bei weitem nicht so schöne Personennamen wie die alten Griechen, Deutschen, Inder usw.; vielfach gaben sie ihren Söhnen Ordnungszahlen als Vornamen, wie Primus, Secundus usw. bis Decimus, Undecimus, und ihren Töchtern Namen wie Prima, Undecima usw. Von diesen Namen wurden dann, in älterer sowohl wie in späterer Zeit, weitere Namensformen gebildet, teils als Deminutiv- und Koseformen, teils als Unterscheidungsformen für gentes oder Geschlechter: auf -illus, -illa; -ius, -ilius, ilianus; -ia usw., z. B. Primillus, Primilla; Quinctius, Quinctilius, Quinctilianus (Geschlechtsnamen, ebenso gebildet wie von dem als Pränomen gebrauchten Superlativ Maximus: Maximius, Maximilius, Maximilianus); Septimius; Octavius; Decimillus; Undecimilla usw."

Ohne auf die schwierige und zu weit führende geschichtliche Frage nach dem Martyrium der hl. Ursula und ihrer Begleiterinnen („de quo facile plura millia scriptorum omnis fere nationis quae sub coelo est dixerunt sententiam" A. SS. Oct. 9, XVII) einzugehen, sei kurz folgendes bemerkt:

Wie schon in den Acta Sanctorum der Bollandisten, in denen nachzuschlagen der Fragesteller für zwecklos hält, weil dort „sicherlich das im folgenden als Verballhornung einer Pränominalform bezeichnete Zahlwort" stehe, zu lesen ist (Oct. 9,

144 ss.), handelt es sich hier um eine alte Hypothese, die nach Binterim (Kalendarium ecclesiae Germanicae Coloniensis. Col. Agr. 1824, p. 29 ss.) schon von Jakob Sirmond S. I. († 1651), Henri de Valois († 1676) u. a. vertreten wurde. Binterim selbst lehnte diese Ansicht ab, da sie bloße Konjektur sei, die sich auf keine schriftliche Überlieferung stützen könne. Der Bollandist Victor de Buck gibt nun zwar eine Stelle an, wo es heißt: „Ursulae et Undecimillae et sociarum virginum et martyrum", nämlich ein Missale der Sorbonne, die in der hl. Ursula ihre Patronin verehrte. Allein da dieses Schriftstück in bezug auf diese Schreibweise ganz einzig dasteht und erst späteren Ursprunges ist, so kann ihm nach der Meinung des genannten Bollandisten keinerlei Wert in dieser Sache beigemessen werden, was auch Oskar Schade (Die Sage von der hl. Ursula, Hannover 1854, S. 25) zugesteht. De Buck ist der Meinung, es sei überhaupt höchst unwahrscheinlich, daß sich jemals eine schriftliche Bezeugung für das Vorhandensein des Vornamens Undecimilla finden lasse. Der Fall sei gewiß äußerst selten, daß in einem Hause elf Töchter nach der Reihenfolge der Geburt mit den Ordnungszahlen als Vornamen benannt worden seien.

Daher wird die vorliegende Anfrage wohl bis auf weiteres mit Nein beantwortet werden müssen. Es sei noch kurz hinzugefügt, daß außer der oben angeführten noch mehrere andere Hypothesen aufgestellt wurden, um die „11000 Jungfrauen" zu erklären. So nehmen manche an „Undecim millium Virg." sei entstanden aus „Natalis SS. undecim illtrium (= illustrium) Virg. Ursulae et sociarum" etc; andere sind der Ansicht, es sei zu erklären durch eine Verwechslung von Undecim M. V. (= Martyres Virgines, nicht = Millia Virginum). Über die Entstehung der kölnischen Legende unter dem Einflusse der britischen Ursulasage vgl. Klinkenberg im Kirchenlexikon XII², 486 ff. Neuere Literatur im Kirchlichen Handlexikon hrsg. von Buchberger II s. h. v.; vgl. auch den Artikel Ursula in The Catholic Encyclopedia (XV, 225 ff.) aus der Feder des Bollandisten Albert Poncelet S. I.





Kirchenrechtliche Materien.

I. Acta Pii PP. X.

1. Motuproprio: Litteris Apostolicis v. 25. Jan. 1913 (S. 145 f.).[1] Papst Leo XIII. hatte den Kongregationen des Benediktinerordens einen Abt-Primas gegeben und für dieses Amt den Abt von Maredsous Hildebrand de Hemptinne bestimmt. Dieser bedarf wegen seines hohen Alters **eines Koadjutors;** ein solcher **soll** mit dem Nachfolgerechte dieses Mal bei Gelegenheit der Einweihung der Krypta des hl. Benedikt auf Monte Cassino **gewählt werden.** – Die Wahl ist inzwischen am 13. Mai erfolgt und wiederum auf ein Mitglied der Beuroner Kongregation, auf den Abt von Maria-Laach, P. Fidelis Freiherrn von Stotzingen, gefallen.

2. **Allokution:** La vostra presenza (o. D.) (S. 147 ff.) an die Pilger, welche **aus Anlaß** der Säkularfeier **des Konstantinischen Friedensedikts** nach Rom kamen. Der Hl. Vater betont die Wichtigkeit der Freiheit für die Kirche zur Erfüllung ihrer heiligen Aufgabe und beklagt, daß diese so notwendige Freiheit von ihren Feinden ihr vorenthalten werde; er ermuntert dann die Gläubigen zu einem mutigen Ausharren im Kampfe für die Kirche und zu einem fruchtbringenden Apostolate für Wahrheit und Gerechtigkeit durch Wort und Tat.

II. S. Congregatio Consistorialis.

Durch päpstliches Dekret v. 25. Jan. 1913 (S. 94) wurden die Ortschaften: Hohenfelden, Lichtenhain und Mosen der Diözese Fulda, dagegen Kranichfeld, Stedten und Kostitz der Diözese Würzburg angegliedert, sodaß nunmehr das Großherzogtum **Sachsen-Weimar** ganz **zu Fulda** und das Herzogtum **Sachsen-Meiningen** ganz **zu Würzburg** gehört.

III. S. Congregatio de Religiosis.

Dekret: Sanctissimus Dominus noster v. 27. März 1913 (S. 184 f.). Durch Motuproprio v. 25. Okt. 1911 (vgl. diese Ztschr. IV [1912], S. 143) hatte Papst Pius X. verordnet, daß durch eine besondere Kommission des Franziskanerordens **die Generalkonstitutionen des Ordens** revidiert und verbessert würden. Die Arbeit der Kommission ist nunmehr vollendet und findet die päpstliche Approbation.

IV. Aus den Entscheidungen der S. Romana Rota sei mitgeteilt:

1. Romana. **Stipendii** v. 13. Jan. 1913 (S. 97 ff.). Die Rota-Entscheidung vom 25. Juli 1911 (s. diese Ztschr. III [1911], S. 836) über den Pensionsanspruch der Lehrer am früheren päpstlichen Institute Angelo Mai in Rom wird bestätigt. Das Urteil enthält bemerkenswerte Ausführungen zu dem Rechte der Kirche auf Gründung von Schulen und deren rechtlichen Charakter.

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist Acta Apostolicae Sedis annus V (1913) vol. 5 zu ergänzen.

2. Bonaëren. **Privationis** v. 8. Febr. 1913 (S. 133 ff.). Der Priester Hector Dito aus der italienischen Diözese Cassano all'Jonio hatte für fünf Jahre die Aufnahme in die Diözese Buenos-Ayres erhalten und war daselbst am Dome zum Chorkaplan angenommen worden. Die Chorkapläne pflegten dort jedoch, anstatt pflichtmäßig beim Chorgebete oder der Konventualmesse gegenwärtig zu sein, an Sonn- und Festtagen um eines höheren Stipendiums willen anderwärts zu zelebrieren. Darum erließ das Domkapitel das Statut, daß es nur solche Priester zu Chorkaplänen annehmen wolle, welche sich ausdrücklich verpflichteten, gegen ein angemessenes Stipendium auch an den Sonn- und Festtagen im Dome zu zelebrieren. Den derzeitigen Chorkaplänen wurde die Wahl gelassen, diese Verpflichtung einzugehen, oder auf ihr Amt zu verzichten. Dito war zugleich Kaplan an der Kirche s. Mariae Immaculatae und erbat und erhielt bezüglich seiner Stellung im Dome zunächst Bedenkzeit. Da er dann aber ohne weiteres die beiden Stellen zugleich bekleiden wollte, wurde ihm erklärt, daß man annehme, er verzichte auf seine Stelle am Dome. Er klagte nunmehr in Rom auf einen doppelten Grund hin: ihm sei sein beneficium widerrechtlich genommen, und dieses sei widerrechtlich mit neuen Auflagen belastet. — Die Untersuchung ergab, daß die innegehabte Chorstelle durchaus kein eigentliches beneficium im kanonischen Sinne war, daß sie nur als beneficium manuale angesehen werden mußte, zumal dem Kläger überhaupt die Aufnahme in die Diözese nur ad tempus zugestanden war. Somit mußte seine Klage als actio temeraria abgewiesen werden.

3. Argentinen. **Nullitatis matrimonii** v. 22. Juli 1912 (S. 164 ff.). Tatbestand: die Katholikin Ämilia Warther hatte in Bischleim den Protestanten Friedrich Wiekersheimer kennen gelernt und versprach ihm auf Zureden ihrer Mutter und Schwester unter der Bedingung der katholischen Trauung die Ehe. Ende 1899 fand die Ziviltrauung statt. Die Mutter erklärte sogleich dem Manne, daß eine Ehe noch nicht geschlossen sei; der Mann ging für den Tag nach Hause, holte aber tags darauf seine Braut nach Grüneberg und wollte sie zur protestantischen Trauung bewegen. Die Braut widerstand mit Rücksicht auf das gegebene Versprechen und wollte sogleich nach Hause zurückkehren. Der beim Hochzeitsessen trunken gewordene Mann bedrohte sie indessen, und so blieb die Frau für eine Nacht im Hause des Mannes, kehrte dann aber zur Mutter zurück. Letztere bewog sie, zum Manne zurückzukehren, weil sie hoffte, der Mann werde in die katholische Trauung einwilligen. Da die Frau sogleich vom Manne mit einer geschlechtlichen Krankheit infiziert worden war, klagte sie auf Zivilscheidung und erzielte ein obsiegendes Urteil. Nunmehr ging sie eine weitere Ziviltrauung ein, bat aber schließlich beim Straßburger Ordinariate um Ungültigkeitserklärung der ersten Ehe. Ihrem Antrage wurde stattgegeben. Da der defensor matrimonii appellierte, entschied die Rota zum zweiten Male. — Rechtslage: In Deutschland ist eine Ziviltrauung gemischter Paare eine gültige Ehe, falls kein trennendes Ehehindernis entgegensteht und der consensus matrimonii wirklich bei der Ziviltrauung gegeben wird. Das bleibt im Einzelfalle zu untersuchen. Die Untersuchung ergab hier zweifellos, daß die Braut die Ziviltrauung nur als eine gesetzlich geforderte Zeremonie ansah, daß sie aber den ehelichen Konsens nur in der katholischen Kirche geben wollte. Auch aus der Tatsache, daß sie in das Haus des Mannes zurückkehrte und die Ehe vollzog, kann die Abgabe des Ehekonsenses nicht gefolgert werden, weil die Frau lediglich damit bezweckte, den Mann zur katholischen Trauung und so zum wirklichen Abschluß der Ehe zu bewegen. — Daher mußte auf Ungültigkeit der Ehe ob defectum consensus erkannt werdeu. J. Linneborn.



Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

H. L. Helds **Talmudlegenden** (München-Leipzig, Hans Sachs-Verlag; ℳ 1,20) sind freie Nacherzählungen ohne wissenschaftlichen Wert.

E. Sellin, **Zu der ursprünglichen Bedeutung der Mazzeben** (Or. Lit.-Zeit. 1912, Sp. 119—26), nimmt wie Eerdmans Movers' Phallustheorie wieder auf, nachdem weibliche Mazzeben mit schalenartiger Aushöhlung gefunden sind. So sind ihm die Mazzeben Symbole der Fruchtbarkeit und der Fortpflanzung. Das ist aber nicht der einzige Schlüssel; er verweist außerdem auf die Vorstellung von der Mazzebe als Wohnsitz der Gottheit, als Denkmal und, bei zwei Säulen, der Repräsentation der zwei Gipfel des Erdberges. Seit uralter Zeit hätten die verschiedenen Gedankenlinien sich gekreuzt und seien oft ineinander übergegangen; übergewogen habe hier diese, dort jene Auffassung. Gegen S. wendet sich, ihn — wie er meint — berichtigend, K. Budde, **Zur Bedeutung der Mazzeben** (Or. Lit.-Zeit. 1912, Sp. 248—52); ihm sind die Mazzeben Darstellungen des menschlichen Körpers. Ihm gegenüber verteidigt sich E. Sellin wieder in der Or. Lit.-Zeit. 1912, 371 ff. **(Nochmals die ursprüngliche Bedeutung der Mazzeben).**

H. Häusler O. S. B.-Jerusalem, **Noch einmal „Honig im Hl. Lande"** (Ztschr. d. Deutschen Pal.-Ver. 1912, S. 186—99) kritisiert die Deutung einiger Talmudstellen durch Krauß zugunsten seiner Theorie, daß in der Wendung von dem „Lande, das von Milch und Honig (דְּבַשׁ) fließt" Fruchthonig gemeint sei, und rettet die Ehre der Bienen als דְּבַשׁ = Lieferanten durch Untersuchung ägyptischer Urkunden, die dem Patriarchenzeitalter selbst angehören.

P. Rießler-Tübingen, **Die Griechen im Alten Testament** (Theol. Quartalschr. 1912, S. 329—58), sucht „die Jawan der hebräischen Propheten an oder in der Nähe der kilikischen Küste, jedenfalls südlich von Kataonien". Zach. 9, 13; Joel 2, 2 ff.; Ez. 38, 11 f.; Dan. 7, 25; 8, 10—12. 25 werden gedeutet auf eine Verwüstung Judäas während des babylonischen Exils durch Ischtumega (Astyages), das „kleine Horn" Daniels. Überhaupt sei für die Erklärung des B. Dan., dessen „ältere Vorlage die Exilszeit zum Gegenstand" habe, „mag man seine Endredaktion selbst bis in die Makkabäerzeit herabrücken", auf die Deutung aus der Geschichte des 6. Jahrhunderts in den Ausführungen auf S. 343—52 besonders aufmerksam gemacht.

In fortlaufender Auseinandersetzung mit Grimmes und Leanders Auffassung wird von J. A. Knudtzon **Der Gottesname** יהוה — יהו (Or. Lit.-Zeit. 1912, Sp. 486—92) von der Grundform jahuw abgeleitet; diese habe sich teils zu jahu — יהו, teils zu יָה entwickelt.

H. Grimme, **Zur Handschrift N der Oden Salomos** (ebendas. Sp. 492–496) bespricht die Varianten dieser im Britischen Museum aufgefundenen neuen Handschrift (s. Th. u. Gl. 1912, S. 411) der noch immer nicht zur Ruhe gekommenen Forschung über dieses Apokryphon.

Der Untersuchung von vier faksimiliert mitgeteilten **Inschriften auf Ossuarien aus Jerusalem** des Museums der deutschen Benediktiner auf Sion widmet derselbe H. Grimme-Münster (ebendas. Sp. 529–34) einen Aufsatz. Es handelt sich um die Ossuarien aus vier Generationen derselben Familie aus der Zeit zwischen 100 v. und 70 n. Chr. Die Schrift ist „eine Quadratschrift mit starker Tendenz, Finalbuchstaben und gewisse Ligaturen zu verwenden".

N. Schlögl-Wien vertrat seit 1899 (De re metrica Vet. Hebr.) das System H. Grimmes mit seiner Morentheorie und das Zennersche Chorliedschema. Beide Positionen gab er bald auf und stellte in Kürze ein anderes metrisches System auf in der Gottesminne 1903, S. 233 ff. (vgl. Deutsche Lit.-Zeit. 1908, 543 ff., Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges. 1908, 698 ff.). Diese, **Die echte biblisch-hebräische Metrik,** wie er meint, sucht er nunmehr in den Biblischen Studien (XVII, H. 1. Freiburg 1912, Herder; ℳ 3,40) zu begründen und auszubauen. In den grammatischen Vorstudien (S. 1–68) bekennt er sich zu der von H. Grimme (Grundzüge d. hebr. Akzent- und Vokallehre, Freiburg Schw. 1896) wieder vertretenen alten These vom qualitierenden Charakter der hebräischen Vokalzeichen. Außerdem ist sein jetziges Metrum durch folgende Sätze charakterisiert: 1. Es hat steigenden Rhythmus mit Knittelverscharakter; 2. Die Verseinheit ist der Kurzvers; 3. Enjambement findet sich „bis zu einem gewissen Grade"; 4. Jeder Hauptton ist auch metrischer Akzent, wenn er nicht durch einen unmittelbar folgenden Hauptton behindert ist; 5. In der Senkung können höchstens vier Silben stehen; am Anfange oder Ende des Verses können Senkungen stehen oder fehlen; 6. Dreiheber und Vierheber wechseln regellos; 7. Im einzelnen werden 19 verschiedene Versfüße unterschieden. Schlögl ist offenbar in recht gereizter Stimmung, weil seine „einzig richtige hebräische Metrik" den erwarteten Eindruck bei den Alttestamentlern nicht gemacht hat. Der eigen abgestimmte Ton in Verbindung mit Unterstellungen beleidigender Art (S. 69, 75 f., 78) ist aber sicher nicht das richtige Mittel, für sie Freunde zu werben. Haeckel (S. 79) hat m. E. mit dem hebräischen Metrum sowenig etwas zu tun wie mit der Erklärung der Psalmen (Die Psalmen, S. XXVII [1911]). Ref. glaubt, daß außer ihm auch andere Bibelphilologen von der Echtheit auch dieser „einzig richtigen hebräischen Metrik" sich nicht werden überzeugen können, obgleich sie „hebräisch buchstabieren", „bis fünf zählen" können (S. 69) und auch seither vielleicht noch nicht in die Gefahr kamen, bedingungsweise als „Idioten" (S. 69) bezeichnet zu werden. Aber trotz solcher Scherze, – reiche Anregung findet doch jeder im 1. Teile, insbesondere nach der sprachvergleichenden Seite. Auch die Ausführungen über des hl. Hieronymus Stellung zur metrischen Frage (S. 85 ff.) haben ihren selbständigen Wert.

In den Biblischen Zeitfragen (Aschendorff, Münster i. W.) erschienen III, 8/9 und III, 11 (P. Karge-Breslau, **Die Resultate der neueren Ausgrabungen und Forschungen in Palästina,** ℳ 1,–. – J. Göttsberger-München, **Adam und Eva,** ℳ 0,60) in 3. Aufl.; ein erfreulicher Beweis wachsenden Interesses des Bibelstudiums in unseren Kreisen.

Aus der fünften Folge liegen mir heute zwei Einzelhefte und ein Doppelheft vor. Von P. Rießler-Tübingen ist in packender Weise **Der Untergang des Reiches Juda und das Exil im Rahmen der Weltgeschichte** (1912. ℳ 0,60) geschildert.

Der frühere Mitherausgeber des Unternehmens, an dessen Stelle P. Heinisch-

Straßburg getreten ist, Joh. Nikel-Breslau, skizziert im 4. Hefte seiner Gesamtbehandlung des A. T. im Lichte der altorientalischen Forschungen **Die Patriarchengeschichte** (1912. ℳ 0,60). Sehr gespannt ist Ref. auf die für später unabweisbare Herausarbeitung des eigentlichen historischen Kernes der alten Erzählungen.

N. Peters.

Neues Testament.

Jesus vor Pilatus. Ein Beitrag zur Leidensgeschichte des Herrn von Dr. K. Kastner-Patschkau (Münster, Aschendorff; ℳ 5,–). Auch aus den größeren Werken über das Leiden und Sterben Christi gewinnt man keine völlig befriedigende Einsicht in den Quellenbefund. In bezug auf einen Teil der Passionsgeschichte hilft diese sehr willkommene Monographie diesem Mangel ab. Daß die negative Kritik aus den evangelischen Berichten über den Prozeß Jesu ganze Partien als unhistorisch eliminiert, ist bekannt. Die Verteidigung ihrer Echtheit, speziell der des Prozesses vor Pilatus, ist keine leichte Aufgabe. Es sind hier Schwierigkeiten, nicht nur auf theologisch-exegetischer Seite, sondern von historischen, juristischen, topographischen, archäologischen Gesichtspunkten aus zu beseitigen. Der Verfasser zeigt sich seiner Aufgabe gewachsen. Eine gründliche Kenntnis der umfangreichen Literatur gibt ihm die Grundlage für sein besonnenes, treffendes Urteil. Er führt uns zunächst die kanonischen Quellen gesondert, mit Kommentar vor, in der Reihenfolge Mk., Mt., Lk., Joh., weist ihre Glaubwürdigkeit nach, besonders eingehend für solche Partien, welche die negative Kritik als legendarische Stücke aus der Geschichte Jesu streicht, z. B. die Barabbasszene, die Herodesepisode, der Traum der Frau des Pilatus, die Verspottung, Händewaschung des Pilatus u. a. Die im II. Teile behandelten apokryphen Berichte haben nach K. als historische Quellen wenig Wert. Der III. Teil verteidigt gegen die negative Kritik die Vereinbarkeit der vier kanonischen Berichte zu einem einheitlichen, glaubwürdigen Prozeßbericht. Dankenswert ist auch der IV. Teil: Vermutlicher Verlauf des Prozesses Jesu auf Grund der Quellen in juristisch-historischer Betrachtung.

Die Briefe des Apostels Paulus an die Kolosser, Epheser, an Philemon von M. Dibelius-Berlin (Tübingen, Mohr; ℳ 1,30). Der Kommentar bringt zunächst eine kurze Inhaltsübersicht und Angabe der neuesten wissenschaftlichen Literatur. Darauf folgt eine fortlaufende Übersetzung (durchschnittlich 1/3 der Seite) und unter dem Texte eine eingehende wissenschaftliche Exegese. In knapper Form bietet die Erklärung ein reichhaltiges Material für das Verständnis der Briefe, nach der sprachlich-philologischen Seite sowohl, wie nach der sachlichen mit vielen Ausblicken auf Parallelen in der römischen und hellenischen Literatur. Eine Reihe von Problemen werden unter dem Texte in besonderen Exkursen ausgiebig erörtert. Die Einleitungsfragen werden innerhalb des Kommentars erledigt. Die Abfassung von Kol. u. Phil. verlegt D. in die Zeit der Gefangenschaft in Cäsarea. Die Begründung erscheint uns nicht überzeugend. Der Ephes. stammt nach D. nicht von Paulus, das beweisen weniger einzelne Stellen und manches Eigentümliche in der Gedankenwelt des Verf., als vielmehr das Verhältnis von Ephes. zu Kol., und zwar besonders Berührungen in der Tereminologie trotz Differenz der Gedanken (113 f.), wodurch sich der Gedanke an bewußte Umdeutung nahelegt. Der Kommentar ist für die wissenschaftliche Exgese in mancher Beziehung sehr nützlich.

Dr Aug. Egger, **Die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Schriften des Neuen Testamentes** (16° 48 S. Benziger, Einsiedeln; ℳ 0,25). Ein ganz praktisches, populäres Schriftchen zum Nachweis der Echtheit der Hl. Schrift für weitere Kreise, in die ja auch

die Angriffe der negativen Kritik bringen. Wissenschaftliche Einzelprobleme behandelt es nicht.

Die Vulgata Sixtina von 1590 von Dr. Mercati-Rom in Bibl. Zeitschrift 113–19. M. bespricht einige Unklarheiten in Dingen von sekundärer Wichtigkeit in der Arbeit Amanns „Die Vg. Sixt. von 1590".

Zur Beurteilung der Lesarten von Mt. 1, 16 von A. Jochmann-Breslau. ibid. 166–7. J. M. Heer in seiner Abhandlung über die Stammbäume Jesu nach Mt. u. Lk. (und wie es scheint auch Fr. Maier in seinen Anmerkungen zum Mt.-evangelium) hat sich, bei Anerkennung der Jungfraugeburt, für die LA. des Syrsin. entschieden: *Ιωσηφ . . . εγεννησεν τον Ιησουν*, während der Text, wie wir ihn jetzt lesen, von einem Textverbesserer herrühre, der keine Kenntnis von den jüdischen Eheformalitäten gehabt habe, was doch bei Mt. nicht zutreffen könne. J. weist die Unwahrscheinlichkeit der Annahme Heers nach. Auch Heers Auffassung des Hiphil von jalad (holid) an unserer Stelle als amtliche genealogische Formel im Sinne von „er bekam einen Sohn" (nicht von „er zeugte"), stimmt J. nicht zu, ebensowenig einem anderen, sachlichen Grunde.

Lk. 2, 36 im Diatesseron von Dr. Vogels-München. ibid. 168–71. V. hatte in einem früherem Aufsatze nachzuweisen gesucht, daß die Verdrängung des in der lukanischen Kindheitsgeschichte ursprünglichen *γονεις* zur Bezeichnung der Mutter und des Pflegevaters Jesu und die Unterdrückung des *ὁ πατηρ αὐτου* für Joseph auf Tatian selbst zurückzuführen sei (s. diese Ztschr. 417). Diese Änderungen könnten wohl mit den enkratitischen Anschauungen Tatians in Verbindung stehen. Auch W. Bauer (die Bedeutung der alten syrischen Evangelienübersetzung) ist der Ansicht, daß die merkwürdige LA. des Syrsin Lk. 2, 36, nach der Hanna nicht 7 Jahre, sondern nur 7 Tage in der Ehe gelebt habe, nur durch Abhängigkeit des Syrsin von dem Enkratiten Tatian erklärt werden könne.

Zu Jo. 20, 17 von Dr. P. Haensler-Mehrerau. ibid. 172–7. H. wendet sich gegen die Erklärung dieser schwierigen Stelle, wie sie Belser in seinem Kommentar zum Joh.-Evangelium S. 132 ff. gibt. Abgesehen davon, daß sie im Laufe der Jahrhunderte bei keinem der vielen Erklärer sich findet, ist auch die hl. Schrift der Ansicht B.s nicht günstig. Eine vollkommen befriedigende Erklärung steht noch aus.

Der Gottessohn „geworden unter dem Gesetze" (Gal. 4, 4) von Dr. Haeußer-Straßberg. ibid. 178–84. Allgemein wird diese Stelle so verstanden, als ob hier von einer Unterordnung Jesu unter das jüdische Zeremonialgesetz die Rede sei. Wie H. aus dem Inhalte der Kapitel 1–4 nachzuweisen sucht, ist hier vom Gesetze des Fluches die Rede, wozu Gal. 3, 13 zu vergleichen, also vom Tode Jesu am Kreuze.

Textkritische Bemerkungen zu den Perikopen vom Sorgen von Pastor Köhler-Briese in Studien und Kritiken 452—60. K. bespricht die Abweichungen des Lukastextes von dem des Mt. Bei Lk. steht statt des *τι ενδυσησθε* (Mt. 6, 25): *μη μετεωριζεσθε*. Dadurch wird die kunstvolle Gliederung bei Mt. zerstört. Nun fehlt aber das *μετεωρ.* bei Syrsin., und Syrcur hat sowohl *περιβαλησθε* wie *μετ.* wiedergegeben. Deshalb hält K. *μετ.* für eine ursprüngliche Randglosse, die in den Text eingedrungen sei und das rechtmäßige *περιβαλ.* verdrängt habe. – Dann aber erscheint es unwahrscheinlich, daß Lk. 12, 26 die Kleidung nur nebenbei durch *τα λοιπα* wiedergegeben habe. Nach K. ist die ursprüngliche LA. bei Lk. V. 26: *περι ενδυματος τι μεριμνατε*. Ursprünglich stand auch V. 25 am Rande. Er war von einem Leser des Mt. (697) nachgetragen, und zu diesem Satze gefügt: *και περι τα λοιπα*, um anzudeuten, daß das übrige so weitergeht, wie bei Mt., also: *και περι*

ενδυματος κτλ. Aus λοιπα hat später ein unwissender Verbesserer λοιπων gemacht. Diese etwas komplizierte Prodezur begründet K. sehr geschickt.

H. Poggel.

Kirchengeschichte.

H. Achelis hat eine eingehende und großzügige Geschichte des alten Christentums erscheinen lassen (**Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten**, 1. Bd. Leipzig 1912, Quelle u. Meyer; ℳ 10,–). Indem er das zeitliche Einteilungsprinzip mehr zurücktreten läßt, teilt er den Stoff ab nach den Kapiteln: Die Gemeinde in Jerusalem, der Apostel Paulus, die heidenchristlichen Gemeinden, das Ende des Judenchristentums und die Ausscheidung des Heidentums. Der Schwerpunkt liegt auf dem dritten Kapitel, es umfaßt die Hälfte der Darstellung. Der Verf. kennt sich in den altchristlichen Quellen sehr gut aus. Die Sprache ist leicht und gefällig. Der Kirchen- und Dogmenhistoriker findet in dem Werke eine Fülle von Stoff und Anregung. Fünfunddreißig zumeist kleinere Exkurse sind demselben beigefügt.

Eine eigenartige Sammlung sind Voigtländers Quellenbücher. R. Voigtländers Verlag in Leipzig beabsichtigt in ihnen eine für den weitesten Leserkreis bestimmte Sammlung literarischer und bildlicher Quellen aus den verschiedensten Wissensgebieten. Im Januar dieses Jahres lagen bereits 38 Bände vor. Der 19. Band hat das **Hofleben in Byzanz** zum Gegenstande (zum erstenmal aus den Quellen übersetzt, eingeleitet und erläutert von Karl Dieterich. Mit einem Plan des alten Kaiserpalastes von Konstantinopel. ℳ 0,80). Die Texte sind namentlich dem sog. Zeremonienbuche des Kaisers Konstantin VII. Porphyrogennetos (912–959) und einem anonym überlieferten, fälschlich einem gewissen Kodinos zugeschriebenen kleineren Werke (wahrscheinlich aus der Mitte des 14. Jahrh.) entnommen. Sie betreffen das festliche Leben am Hofe (dynastische Festlichkeiten und kirchliche und nationale Feste unter Teilnahme des Hofes) und das private Leben am Hofe. Es hat einen eigentümlichen Reiz, in die Quellen selbst einzudringen. Da unsere heutige höfische Sitte zum guten Teile auf dem byzantinischen Hofzeremoniell beruht, so beansprucht der vorliegende Band erhöhtes Interesse.

Im 34. Hefte der Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte (Heidelberg 1912, Winter; ℳ 5,40) gibt Elisabeth von Westenholz ein Lebensbild des **Kardinals Rainer von Viterbo**. Rainer entstammte einem vornehmen und reichen Geschlechte von Viterbo. Innozenz III. erhob ihn zum Kardinaldiakon. Großen Einfluß scheint auf seine Entwicklung Hugo von Ostia, der spätere Gregor IX., geübt zu haben. Innozenz IV. fand an ihm eine sehr wertvolle Stütze in seinem Kampfe gegen Friedrich II. Nicht nur mit dem Schwerte, sondern auch in zwei macht- und wirkungsvollen Flugschriften kämpfte er gegen diesen (s. diese Zeitschr. 1909, S. 71 f.). Den größten Teil des Kirchenstaates gewann er dem Papste zurück. Rainer liebte ein scharfes und rücksichtsloses Vorgehen, aber er war frei von niederer Eigensucht, all sein Handeln zielte auf die Erhöhung der Kirche ab. Dem inhaltsreichen Werke sind vier Exkurse und ein Anhang von drei Urkunden beigegeben.

Im 28. Bande der Historischen Bibliothek, welche die Redaktion der Historischen Zeitschrift herausgibt, behandelt Walther Platzhoff: **Frankreich und die deutschen Protestanten in den Jahren 1570–1573** (München und Berlin 1912, Oldenbourg; ℳ 6,–). Nachdem die Schmalkaldener Anlehnung an Frankreich gesucht und im Jahre 1532 gefunden hatten, hatten die protestantischen deutschen Fürsten die Scheu vor auswärtigen Verbindungen verloren. Wir sehen sie später wieder

namentlich im Bunde mit Heinrich II. von Frankreich. Doch brachte das Jahr 1559 mit dem Frieden von Cateau-Cambrésis eine völlige Entfremdung zwischen ihnen und Frankreich, aber keinen vollständigen Bruch. Einen Höhepunkt der französisch-deutsch-protestantischen Beziehungen bilden die Jahre 1570—1573. Die Bündnisverhandlungen nahmen guten Fortgang, als die Bartholomäusnacht sehr störend auf sie rückwirkte. Der Kurfürst August von Sachsen kehrte zu seiner früheren konservativen Politik zurück und schloß sich ganz Österreich an. Der Landgraf Wilhelm von Hessen kam über eine schwankende Politik nicht hinaus. Dagegen hielt der Kurfürst Friedrich von der Pfalz, welcher, beeinflußt von seinem Sohne Johann Kasimir, schon vor der Bartholomäusnacht am weitesten in seinen französischen Sympathien gegangen war, auch nach derselben an den Beziehungen zu Frankreich fest. Doch schritt auch er nicht bis zum Abschlusse eines Bundes fort. Als Beilagen sind 22 Urkunden aus dem Hauptstaatsarchiv zu Dresden und dem Staatsarchiv zu Marburg abgedruckt. Das Buch ist ein bedeutsamer Beitrag zur politischen Geschichte der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts.

Der dritte Band der bei Velhagen und Klasing (Bielefeld und Leipzig) erscheinenden Monographien zur Weltgeschichte liegt in zweiter Auflage vor: **Wallenstein und die Zeit des Dreißigjährigen Krieges** von Hans Schulz. Mit 164 authentischen Abbildungen, darunter 4 farbigen Kunstbeilagen (1912. ℳ 3,—). Der Verf. hat es wohl verstanden, die Hauptperson aus dem Rahmen der Zeitgeschichte heraustreten und doch auch diese zu ihrem Rechte kommen zu lassen. Recht interessant sind die vielen kriegs- und kulturgeschichtlichen Schilderungen, und die sehr zahlreichen und wohlgelungenen Abbildungen machen den Text um vieles anschaulicher und unterhaltender.

Die Schrift: **Der Zusammenbruch des Vatikans** von Joseph Sonntag (Frankfurt a. M. 1912, Neuer Frankfurter Verlag G. m. b. H.; ℳ 2,—) ist eine Tendenz- und Kampfschrift. Sie beschäftigt sich vor allem mit dem Verhältnis zwischen Vatikan und Quirinal unter Leo XIII. und Pius X., mit der Wahl Pius' X. und seiner Regierung. Zum Beweise seiner vorgeblich intimen Kenntnis der einschlägigen Verhältnisse beruft sich der Verf. hier und dort auf ungenannte Gewährsmänner, auch römische Prälaten und diplomatische Kreise. Der neuestzeitliche Geschichtsforscher wird an die Behauptungen der Schrift nur mit größter Vorsicht herantreten können.

F. Tenckhoff.

Patrologie.

Von dem Wiener Corpus scriptorum eccl. Latinorum liegt Vol. LV vor: **S. Eusebii Hieronymi** Epistolarum pars II: epistolae LXXI—CXX. Recensuit Isidorus Hilberg (Wien 1912, Tempsky; ℳ 16,—). Dieser bereits für 1911 versprochene II. Band wird sicher vielen sehr willkommen sein. Unter den 50 hier gebotenen Briefen befindet sich auch eine Reihe von solchen, die nicht von Hieronymus geschrieben, sondern an ihn gerichtet sind z. B. Briefe des hl. Augustinus, des Patriarchen Theophilus von Alexandrien, von letzterem mehrere sog. uns sonst nicht erhaltene Osterbriefe, auch eine Epistola synodica an die Bischöfe Palästinas und der Insel Cypern, einer speziell an den hl. Epiphanius; alle handeln über dem Origenistenstreit. Nr. 80 enthält die Praefatio Rufins zu seiner lateinischen Übersetzung des *περὶ ἀρχῶν*, die Veranlassung zu der unerquicklichen Fehde zwischen Rufinus und Hieronymus wurde. Manche Briefe des heiligen Lehrers sind umfangreiche Abhandlungen, sei es über biblische Fragen, um deren Beantwortung er angegangen worden war, wie Brief 73 über Melchisedek, 78 ad Fabiolam über die Aufenthaltsorte der

Juden auf ihrem Zuge durch die Wüste, 106 über die Fehler in der Übersetzung des Psalteriums der Septuaginta, 112, 116 u. 119 über neutestamentliche Fragen z. B. die bekannte Kontroverse zwischen Paulus und Petrus betreffs der Legalien (Gal. 2), 107 ad Laetam über die Erziehung ihrer Tochter, Brief 108 endlich enthält einen ausführlichen herrlichen Nekrolog an die Jungfrau Eustochium über die hl. Paula. Der III., die Briefsammlung abschließende Band, der schon für 1912 versprochen war und ausführliche Prolegomena und Indizes bringen soll, wird hoffentlich nicht lange mehr auf sich warten lassen.

Von der **Bibliothek der Kirchenväter** (Kempten u. München, Kösel) liegen seit unserer letzten Besprechung neuerdings drei Bände vor:

Band 7: **Tertullians** private und katechetische Schriften, neu übersetzt, mit Lebensabriß und Einleitungen versehen von Dr. K. A. Heinrich Kellner, Prälat, o. ö. Professor der Theologie an der Universität Bonn (XLVI u. 347 S., ℳ 2,80). Die allgemeine Einleitung, die über Nordafrika und dessen Hauptstadt Karthago unter der römischen Herrschaft, über die politischen Ereignisse im römischen Reiche zur Zeit Tertullians 193—212 n. Chr., über Christentum und Kirche in Nordafrika zur Zeit Tertullians und endlich über Tertullians Leben und Wirken selbst handelt, ist geradezu vortrefflich, nicht minder sind dies die speziellen Einleitungen zu den beiden Gruppen der in diesem I. Bande von Tertullians Werken behandelten 13 Schriften. In der Tat ließ sich von dem besten Kenner und Übersetzer der Schriften des afrikanischen Lehrers im voraus nur Tüchtiges erwarten. Durch diese mühevolle Arbeit hat der ehrwürdige Senior der Bonner theologischen Fakultät sich neuerdings ein großes Verdienst und Anrecht auf unseren besonderen Dank erworben.

Band 8: Des hl. Kirchenvaters **Augustinus** Vorträge über das Evangelium des hl. Johannes. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Dr. Thomas Specht, o. ö. Hochschulprofessor am Kgl. Lyzeum in Dillingen (I. Bd.: Vorträge 1—23. XII u. 408 S. ℳ 3,50). Der vorliegende Band stellt den IV. Band der für die Sammlung ausgewählten Schriften des hl. Augustinus überhaupt dar. Bei der großen Wertschätzung, deren sich die Tractatus in Iohannem, hier mit Recht durch „Vorträge“ über das Johannesevangelium übersetzt, allgemein erfreuen, wird dieser Band von vielen begrüßt werden. Gegen die frühere von Hand besorgte Übersetzung bedeutet die vorliegende, was Anpassung an das deutsche Idiom anlangt, einen unverkennbaren, das Verständnis fördernden Fortschritt.

Band 9: Des **Eusebius Pamphili**, Bischofs von Cäsarea, ausgewählte Schriften. Aus dem Griechischen übersetzt. I. Band: 1. Vier Bücher über das Leben des Kaisers Konstantin und des Kaisers Konstantin Rede an die Versammlung der Heiligen. Übersetzt von P. Johannes Maria Pfättisch, Rektor des K. Gymnasiums im Benediktinerstift Ettal (XX u. 272 S.). 2. Von den Märtyrern in Palästina. Übersetzt von Dr. Andreas Bigelmair, Hochschulprofessor am K. Lyzeum in Dillingen (VIII u. 41 S.). An der Spitze des Bandes steht eine LXI Seiten umfassende Einleitung über Leben und Schriften des Eusebius von Dr. Bigelmair. Preis: ℳ 3,50, geb. ℳ 4,30. Beide Übersetzer schicken je ihren Arbeiten eine spezielle Einleitung vorauf; außerdem haben sie durch wertvolle Fußnoten das Verständnis sehr erleichtert. Beide Gelehrte, durch frühere Arbeiten längst rühmlich bekannt, verdienen für die vorliegende Leistung aufrichtige Anerkennung.

Von Rauschens allgemein geschätztem **Florilegium Patristicum** liegt das VI. Bändchen: Tertulliani Apologetici recensio nova seit kurzem in 2., verbesserter Auflage vor (144 S. Bonn 1912, Hanstein, ℳ 2,40). Da durch Vergleichung der Pariser Handschriften und der von Montpellier sowie durch eine genaue Unter-

suchung der Varianten des jetzt verlorenen Codex Fuldensis ein ganz neuer Text entstanden ist, so dürfte die hier gebotene Rezension für den Gebrauch bei Seminarübungen vor allem anderen nunmehr den Vorzug verdienen. Die reichlichen Fußnoten sind bei einem Schriftsteller wie Tertullian doppelt willkommen.

Leo d. Gr. als Prediger. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der theologischen Doktorwürde an der katholisch-theologischen Fakultät in Bonn von Dr. Joh. Pschmadt, Pfarrkaplan in Barmen (98 S. Elberfeld 1912, Wupperthaler Aktien-Druckerei). Nach einer Einleitung über die bisherige Beurteilung der Predigtweise Leos wird über die Bedeutung Leos im allgemeinen, dann die homiletischen Zwecke und Mittel Leos, über seine Predigten nach Zahl, Länge, Art und Gedankengang, die Bestimmung seiner Predigten nach Zeit und Inhalt (Geheimnisse des Kirchenjahres, Heiligen- und Gelegenheitspredigten, Homilien, Fasten- und Kollektenpredigten), über die Benutzung der Bibel und über die formale Seite der Predigten gehandelt. Das Werturteil über Leo d. Gr. als Prediger lautet dahin: mag er auch an die Bedeutung eines Augustinus nicht heranreichen, eine gewisse Größe kann ihm nicht abgesprochen werden. Dadurch daß die Kirche bis heute so oft und gerade an den Hochfesten Leos Homilien in den Brevierlektionen den Priestern in die Hand gibt, deutet sie an, daß sie auch für spätere Zeiten noch ihre Bedeutung haben. Auch dem Homileten der Gegenwart kann das Studium der Grundsätze und der Weise, wie Papst Leo meist predigte, fruchtbare Anregung und beherzigenswerte Winke bieten. – Die Abhandlung ist gründlich, dabei flott geschrieben, man merkt ihr die Bonner Schule an.

Der hl. Gregor d. Gr. in der Missionsbewegung seiner Zeit, ein Aufsatz von P. Beda Danzer O. S. B., Bibliothekar zu Schweicklberg (Niederbayern), in der Zeitschrift „Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige" 1912, II Quartalheft S. 205–219, worauf wir besonders aufmerksam machen wollen. A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Die bekanntesten monistischen Systeme der Gegenwart. Von Ulrich Oppel (Godesberg 1912, Naturwissenschaftlicher Verlag; ℳ 0,30). Verf. bemüht sich um eine kurze Darstellung und Widerlegung der am meisten bekannt gewordenen monistischen Systeme, nämlich des Materialismus, des Hylozoismus Häckels, des Monismus Ed. v. Hartmanns und der Energetik Ostwalds.

Die beseelte Natur als Weltanschauung. Von Johannes Faust (Charlottenburg o. J., Maxim. Krause; kart. ℳ 1,–). Verf. will dem Materialismus eine Welterklärung gegenüberstellen, welche den Tatsachen des Somnambulismus, Mediumismus und Spiritismus gerecht wird. Der Grundstoff der Welt ist der Äther, dieser ist zugleich ein geistiges Wesen und das, was der religiöse Mensch Gott nennt. Die Welt entstand aus dem Erkenntnistrieb des gestaltlosen und unpersönlichen Äthergottes! Das Büchlein soll zugleich die naturwissenschaftliche Begründung für eine andere Schrift des Verfassers: **Die Grundzüge der ewigen, einen Weltreligion** (ebenda ℳ 1,–) bieten. Was er als solche ausgibt, ist eine merkwürdige spiritistisch-theosophische Mystik.

Die Naturphilosophie Johannes Reinkes und ihr Gegner. Von Dr. Adalbert Knauth (Regensburg 1912, vorm. G. J. Manzsche Verlagsanstalt; ℳ 3,60). Der Kieler Botaniker und Biologe Johannes Reinke ist zweifellos einer der angesehensten Vorkämpfer der dualistisch-theistischen Weltanschauung im Kampfe gegen den Monismus. Er gehört zu den Naturforschern, die das Bedürfnis haben, über die engen Grenzen ihres Fachgebietes hinaus zu einem philosophischen Verstehen des Wesens

der Dinge und des Weltgeschehens vorzudringen. Nachdem seine naturphilosophischen Ansichten bisher vom Kreyes unzureichend und von Koltan tendenziös behandelt worden sind, ist eine neue gründliche und objektiv verfahrende Darstellung, wie sie Verf. bietet, sehr zu begrüßen. Einleitend behandelt K. zunächst erkenntnistheoretische und methodologische Vorfragen. Im 1. Hauptteil kommen dann die Grundbegriffe der Naturbetrachtung Reinkes und ihr Verhältnis zur objektiv realen Welt zur Erörterung. Hiermit ist zugleich eine gesicherte Basis für die Darstellung und kritische Würdigung der dem 2. Hauptteil zugewiesenen Theorie des Organischen gewonnen. Zum Schluß bespricht Verf. noch die Stellungnahme Reinkes zum Verhältnis von Naturphilosophie und Gottesidee. Bei manchen kritischen Ausstellungen im einzelnen findet K. die Grundzüge der Naturphilosophie Reinkes als unantastbar.

Wege und Umwege zur Theosophie. Von Hans Freimark (Leipzig 1912, Wilh. Heims; kart. ℳ 0,75). Die echte und reine Theosophie findet Verf. in den indischen Veden und in der christlichen Mystik des Mittelalters. Im ersten Teile seiner Schrift unternimmt er es, diese „Theosophie" in neuer Form vorzulegen. In den verschiedenen theosophischen Gebilden der Gegenwart, angefangen von der theosophischen Gesellschaft der Blavatzky bis zur der neuerdings in Deutschland von Steiner neu belebten soz. Rosenkreuzerei findet er nur Umwege zur wahren Theosophie, welche die Förderung hilfreicher Liebe zu wenig betonen und zuviel Gewicht auf Geheimlehren, Wunder und Symbole legen, was alles mit der wahren Theosophie nichts zu tun habe. Überhaupt seien Organisationen und Gesellschaften nicht geeignet, die letztere zu fördern. Sie werde nur von einzelnen in stiller Einkehr gefunden.

Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft. Von Karl Alois Kneller S. I. (Herder 1912; ℳ 5,20). Die treffliche, überaus zeitgemäße Schrift liegt uns heute in 3. und 4. Auflage vor. Verf. will in seinen Buche nicht einen Beweis für das Christentum führen, sondern vielmehr nur zeigen, daß ein oft erhobener Einwand gegen letzeres nichtig ist, der Einwand nämlich, bei den Naturforschern herrsche allgemeine Übereinstimmung in der Ablehnung der Religion und des Gottesglaubens. Zu diesen Zwecke sammelt er Zeugnisse von Naturforschern und zwar nur von solchen, welche die Naturwissenschaft wirklich gefördert haben, insbesondere von den Forschern ersten Ranges, welche sich als eigentliche Bahnbrecher in ihrer Wissenschaft erwiesen haben. Mit Recht beschränkt er seine Umschau auf Forscher des 19. Jahrhunderts, da gerade ihre Stellungnahme auf die Menschen von heute mehr Eindruck macht, als die der Forscher früherer Jahrhunderte. Da es sich um Widerlegung einer Behauptung des Materialismus und Atheismus handelt, zieht Verf. mit Recht auch Gelehrte heran, die, ohne gläubige Christen zu sein, dennoch am Dasein Gottes und der Geistigkeit der Menschenseele festgehalten haben. Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß die Schrift hervorragendes Material für apologetische Vorträge enthält. Möge die neue Doppelauflage eine gleich günstige Aufnahme finden wie die vorausgegangenen.

Die Forderung einer Weiterbildung der Religion auf ihre Grundlagen untersucht von Dr. Ludwig Baur, Universitätsprofessor in Tübingen (Apologetische Tagesfragen, Heft 12, Volksvereins-Verlag 1912; ℳ 1,20). Die Forderung einer Weiterbildung der Religion ist vom katholischen Standpunkte aus indiskutierbar, aber das rechtfertigt keineswegs eine Ignorierung dieser heute laut erhobenen Forderung auf unserer Seite. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß mit dem vorliegenden Hefte der Apologetischen Tagesfragen dem gebildeten katholischen Laien eine Orientierung über die verschiedenartigen Geistesstörungen geboten wird, aus deren Zusammenfluß sich die Bestreitung der Absolutheit des Christentums und die Forderung einer neuen,

das Christentum überbietenden Religion ergeben haben. Indem Verf. sie darlegt und kritisiert, wird seine Schrift zu einer fast alle aktuellen apologetischen Fragen berührenden Apologie. Zuletzt werden auch die bisherigen Versuche einer Neubildung der Religion auf monistischer Grundlage besprochen. Verf. versteht es, auf knappem Raum einen großen Komplex verwickelter Probleme in lichtvoller Darstellung zu behandeln und dem Leser eine objektive Beurteilung derselben zu ermöglichen. Die höchst zeitgemäße Schrift sei deshalb wärmstens empfohlen.

Lourdes. Von Johannes Jörgensen. Autorisierte Übersetzung aus dem Dänischen von Henriette Gräfin Holstein-Ledreborg (Mainz 1912, Kirchheim u. Co; ℳ 2,80). Über Lourdes ist von Freund und Feind viel geschrieben worden. Das vorliegende Buch dürfte besonderem Interesse begegnen, da es von dem in Deutschland sehr bekannten dänischen Konvertiten herrührt. In fesselnder Art schildert er seine Erlebnisse während eines mehrtägigen Aufenthaltes in Lourdes. Die Geschichte der Bernadette, eine Reihe hervorragender Heilungen und eine Auseinandersetzung mit verschiedenen Gegnern der Wunderheilungen sind in den Reisebericht hineinverwoben, so daß der Leser alles über Lourdes Wissenswerte erfährt. Auffällig ist, daß ein in Lourdes üblicher Abendgottesdienst „Abendmesse" genannt wird (S. 164). Wenn eine solch unzutreffende Bezeichnung einmal von einem liberalen Blatt gebraucht wird, so wird dies von der katholischen Presse als Zeichen völliger Ignoranz in katholischen Dingen hingestellt. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Theologie und Kirche. Beiträge zum gegenwärtigen Kirchenprobleme von Dr. A. W. Hunzinger, Prof. in Erlangen (Leipzig, Deichert; ℳ 2,–). Aufsätze und Vorträge erscheinen hier in teilweise verbesserter und erweiterter Gestalt aus den Jahren 1909–1912: (Blick auf die kirchliche Lage; Die theologische Notlage der Kirche; Theologie und Kirche; Ein Programm für kirchlich-theologische Arbeitsgemeinschaft). So verwandt wie die Überschriften ist auch der Inhalt dieser vier Abhandlungen. Sie geben dem draußen stehenden Beobachter ein durchaus objektives Bild von der gegenwärtigen inneren theologischen Lage des Protestantismus. Sie ist wahrlich nicht beneidenswert. Immer und immer kehren dieselben schwierigen Probleme wieder, die dort zu lösen sind und für die es keine Lösung gibt, auch nicht in diesem sonst so ehrlich geschriebenen Buche. Die alten Grundlagen (Luther, das Apostolikum usw.) sind allseitig und gänzlich aufgegeben und niemals wird man zu ihnen zurückkehren. Die Bibel hat als Offenbarungsbuch allen Kredit verloren. Eine Lehrautorität anerkennt der Protestant nicht. Es gibt heute nur noch „Bewußtseinstheologie", Beschreibung seines eigenen religiösen Erlebnisses. Man fragt, woran? erlebst du deinen Gott? wer bewahrheitet dir dies Erlebnis? warum ist dieses religiöse Erlebnis so tausendfach verschieden und sich widersprechend, da die Wahrheit doch nur eine sein kann? Welchen Wert kann dein Erlebnis für einen anderen haben, wenn jeder sein eigenes hat? Welchen Wert hat dann noch die Theologie? Was soll aus der Gemeinschaft werden? Soll sich die „Volkskirche" (Bekenntniskirche) auflösen und die „Freikirche" (wie sie bereits in Basel eingerichtet ist, wo die Kanzel abwechselnd jedem mit seinem besonderen Erlebnis zur Verfügung steht) etablieren? „Aber man soll nicht eher von der Freikirche reden, als bis sie da ist. Gefällt es Gott, das Gebäude der Landeskirche zu zerschlagen oder ihre Häuser für treue Leute unbewohnbar zu machen, dann mag man entschlossen ausziehen" (S. 23). Das klingt sehr pessimistisch. Ebenso was Verf. über das Verhältnis

von Kirche und Theologie sagt. Im Sinne der Kirche ist die Theologie unkirchlich, und in der Schätzung der Theologen ist die Kirche untheologisch. Und doch gehören auch nach H. beide zusammen. Es gibt aber heute keine kirchliche Theologie mehr. Es gibt nicht einmal mehr theologische Schulen. „Aus einer relativ kleinen Anzahl von ziemlich fest umgrenzten dogmatischen Schulen, wie sie früher bestanden, ist heute eine lange Reihe von Einzeltheologen geworden, die sich kaum noch gruppieren lassen . . . Die verschiedenen Ringe von früher haben sich in eine Kette aufgelöst: πάντα ῥεῖ" (S. 27). Zahllose Theologen richten ihren Standpunkt so ein, daß sie auch die geschichtliche Existenz Jesu entbehren können (S. 45). Als Hauptschäden bezeichnet H. mit Recht den Agnostizismus, die Relativierung des Christentums (Tröltsch), Reduzierung der Offenbarung auf die Vernunft, des Supranaturalismus auf die Immanenz, Auflösung der Heilsgeschichte in die allgemeine Religionsgeschichte. Er fordert für die Theologie mehr Freiheit, als ihr die Kirche gestatten will. „Unsern Agenden, Katechismen, religiösen Lehrbüchern stehen einschneidende Revisionen bevor. Sie sind nicht mehr zu halten" (S. 67). Er fordert aber auch von der Theologie mehr Rücksicht auf die Kirche. Er sieht auch den Anfang zum Besseren trotz des entworfenen düsteren Bildes. Hoffen wir das Beste; denn unsere Sympathien stehen auf seiten der Positiven; auch wenn sie bei ihrem Ringen nach einem festen Standpunkte bisweilen atavistisch in den alten Erbfehler zurückfallen und mit dem Schreckbilde „Roms" drohen, das den Vorteil von der fremden Kalamität haben werde. Dieser Hinweis auf „Rom" wird dem Verf. wenig für seinen Zweck nützen; denn „Rom" wirkt wohl einigend, aber nur zum „Kampf" gegen Rom, nicht aber positiv zur dogmatischen Festigung und Einigung der Protestanten untereinander.

In der im Verlag von Carl Heymann (Berlin W. 8) erscheinenden Zeitschrift für Politik behandelt Jos. Schnitzer (München) V. Bd. 1. Heft auf 218 Seiten den **katholischen Modernismus.** Wenn man von der bekannten persönlichen Stellung des Verfassers, die indessen polemisch nicht so oft hervortritt, als man erwarten sollte, absieht, dann muß man anerkennen, daß die Darstellung trotz mancher einseitiger Urteile eine gründliche und umfassende ist. Natürlich verfährt Schnitzer geschichtlich, nicht dogmatisch; er will die historischen Wurzeln der modernistischen Erscheinung bloßlegen, nicht sich mit den von Pius X. ergangenen Verurteilungen desselben auseinandersetzen. In einer Einleitung geht er bis auf die Zeit der französischen Revolution zurück und sieht in der gegen sie notwendigen Reaktion die Anfänge des neueren „Ultramontanismus", dessen „Glanzzeit" unter Pius IX falle, worauf dann in der Zeit Leos XIII. „die Blüte und Ausbreitung des kirchlichen Liberalismus" statthatte, welchem er nachgeht in Deutschland, wo er hauptsächlich die Männer des „Zwanzigsten Jahrhunderts" aufmarschieren läßt, in England, wo er Newman (?), Mivart, Tyrell nennt, in Frankreich, wo er die freiere Richtung der Exegeten (Loisy usw.) schildert, der Apologeten, die auf Kant schwuren (Ollé-Laprune, Fonsegrive, Blondel, Laberthonnière, Le Roy, Sabatier), in Italien, wo hauptsächlich die neuere Exegese lebendig wurde (Semeria, Genocchi, Federici, Mari, Bonaccorsi, Buonaajuti, Minocci, Fracassini). Dann behandelt er den religiös-sozialen Liberalismus und zwar wieder in den einzelnen Ländern, in Deutschland, wo die verschiedenen Versuche zur Lösung der Arbeiterfrage besprochen werden, in Frankreich, wo ähnliche Bestrebungen, zuletzt geleitet durch Sangnier und seinen „Le Sillon". „Die Furche", herrschten, in Italien, wo die Männer der „opera dei congressi", der „Cultura sociale" die Ideale einer „christlichen Demokratie" zu verwirklichen suchten. Darauf folgte, wie Schnitzer sich ausdrückt: „die ultramontane Reaktion unter Pius X.", die kommen mußte, weil sie im römischen System innerlich begründet sei, also nicht dem Papste

persönlich zur Last falle. Es werden besprochen der Syllabus „Lamentabili" und die Enzyklika „Pascendi". Dann folgen die Überschriften: „Nach der Enzyklika"; „Die Verdammung des sozialen Modernismus" (Italien, Frankreich, Deutschland: Berliner und Kölner Richtung); „Die Verdammung des literarischen Modernismus" (Fogazarro, „Il Santo", das Rinnovamento, Hochland, Handel-Mazzetti, Kralik, P. Schmidt, Prohaszka, Martin Spahn, Frauenbund, Dekurtins, Cardauns usw. usw.); „Das Motuproprio ‚Sacrorum Antistitum' und der Modernisteneid"; „Die Durchführung des Motuproprio"; „Die Freiheit der Wissenschaft und die theologischen Fakultäten". Wer in Zukunft über den Modernismus historisch schreiben will, wird an der Studie von Schnitzer schon wegen der reichlichen Literaturvermerke nicht vorübergehen können.

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Das wegen seiner praktischen Anlage bekannte und geschätzte Werk des Jesuitenpaters J. Reuter (1680–1762) **Neoconfessarius practice instructus** existierte bereits seit längerer Zeit in einer Regensburger deutschen Ausgabe. Die Bearbeitung der vierten Auflage nahm P. Julius Müllendorff S. I. in die Hand; jetzt liegt schon die siebte Auflage (15.–17. Tausend) vor, ebenfalls besorgt von Müllendorff. Das Buch führt den Titel **Der Beichtvater in der Verwaltung seines Amtes praktisch unterrichtet von Johannes Reuter ... nach der Übersetzung aus dem Lateinischen, gänzlich umgearbeitet und den heutigen Verhältnissen angepaßt** (Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz; ℳ 5,00). Es wird zur rechten Verwaltung des Bußsakramentes von großem Nutzen sein. S. 98 Anm. 2 wird statt n. 222 wohl n. 225 zu lesen sein. Worauf die Anm. S. 446 verweist, ist mir nicht klar geworden. Die Konstitution „Officiorum ac munerum" ist vom 25. Januar 1897 zu datieren (S. 261).

Von Augustinus Gemelli O. M., der gleichzeitig Dr. med. ist, liegt eine sehr interessante Arbeit vor **De scrupulis** psychopathologiae specimen in usum confessariorum (editio prima, quam ex Italico Latinum sermonem vertit Dr. Caesar Badii; Florenz, Libreria Editrice Fiorentina). Das Werk hat seinen besonderen Reiz darin, daß es mit den Mitteln der modernen Psychiatrie arbeitet. Die Skrupeln haben ihren Grund in Störungen des psychischen Lebens. Der Verfasser behandelt u. a. die den Skrupulanten quälenden Zwangsvorstellungen und Zwangsvorgänge, geht auf die Natur und die Symptome der Krankheit ein, erörtert die Diagnose und Prognose und auch die Methode der geistlichen Leitung der Skrupulanten. Er schließt mit den beachtenswerten Worten: „Normae, quas hodierna psychiatria docet, prorsus novae minime sunt. Istae normae tantummodo methodicum reddiderunt id, quod ascetici christiani suaserunt; ipsae super scientiae principia fundarunt illud, quod nostri magistri spiritus experiendo didicerunt." Das ziemlich umfangreiche Buch gibt über die eigenartige Erscheinung der Skrupeln wertvolle Belehrungen. Vgl. Lit. Beil. der Köln. Volksz. 1913, Nr. 25, S. 196 f.

Über **Firmungstag und Seelsorger** schreibt L. Bobinger in der Theol.-prakt. Monatsschrift, Mai 1913, S. 507–512. Er beklagt Mißstände, die beim Institut der Firmpaten zutage getreten sind; durch den Alkohol werde der Firmungstag oft in trauriger Weise entweiht; bei den Patengeschenken werde übertriebener Luxus getrieben. „Lichtseiten hat die Einrichtung der Firmpaten nur geringe. Früher mag es anders gewesen sein. Wir müssen mit der Gegenwart rechnen ... Es ist meine feste Überzeugung, daß die hochwürdigsten Bischöfe mehr und mehr noch dazu kommen

werden, die Beiziehung von Paten einzuschränken oder die Firmpaten überhaupt abzuschaffen."

Jubiläumsfragen 1913. Beantwortet für den Seelsorgerklerus von Dr. W. Hubert (Mainz, Kirchheim; ℳ 0,40). In knapper und bestimmter Form werden hier manche Punkte in betreff des diesjährigen Jubiläums besprochen, über die beim Seelsorger Fragen, Zweifel und Schwierigkeiten auftauchen können. Das Büchlein ist für seinen Zweck empfehlenswert.

Daran anknüpfend nenne und empfehle ich zum Gebrauch für die Gläubigen das **Jubiläumsbüchlein** für das von Sr. Heiligkeit Papst Pius X. verkündete allgemeine Jubiläum, nach der Anleitung des † Mainzer Domdekans Dr. J. B. Heinrich. Es enthält Belehrungen und Gebete für das Jubiläum. Mainz, Kirchheim; ℳ 0,25.

Theodor Temming, Rektor am St. Johannes-Hospital und an den Kgl. Universitätskliniken zu Bonn, bezeichnet sein Buch **Sturmfreie Buden** (Fredebeul u. Koenen, Essen a. d. Ruhr; ℳ 1,20) als „eine Denkschrift für alle, denen das Wohl unserer studierenden Jugend und unseres Volkes am Herzen liegt". Eine solche „Denkschrift" ist es wirklich. Denn, was Temming hier mit hohem, sittlichem Ernst über die Wohnungen der Studenten und die damit zusammenhängenden Gefahren für das sittliche Wohl unserer studierenden Jugend ausführt, greift in die innerste Seele und darf nicht ohne weiteres zu den Akten gelegt werden. Es ist ein flammender Protest gegen die vielen, allzu vielen Studentenwohnungen, die sittlich nicht einwandfrei sind und den jungen akademischen Bürger in den Schmutz herabziehen. Es ist ein Appell an die Studenten selbst, an die Eltern, an die Universitätslehrer und die Universitätsbehörden, im Grunde an alle, die Einfluß haben können in dieser wichtigen Frage der Volksmoral und der körperlichen und geistigen Volksgesundheit. Möge er nicht ungehört verhallen.

Inzwischen hat zu München im Mai die bekannte „Konferenz über studentisches Wohnungswesen an den Hochschulen des deutschen Sprachgebietes" stattgefunden, über die auch die Tagespresse ausführlich berichtete. Man vergleiche dazu etwa den Bericht von Dr. A. Franz (Düren) **Das studentische Wohnungswesen** in der trefflichen Allgemeinen Rundschau (1913, Nr. 24, S. 456). Übrigens haben sich auch die Hochschulnachrichten (Mai 1913, S. 312 f: **Das studentische Wohnungswesen**) mit dem Kongresse beschäftigt. Hier liest man u. a.: „Eine behördliche Regelung des Wohnungsnachweises wird an der Sittlichkeitsfrage nie vorbeigehen können. Mit der akademischen Freiheit aber hat das ebensowenig etwas zu tun als etwa die Errichtung eines trinkzwangfreien Studentenhauses . . ." Und vorher: „In der . . . Diskussion wurde, wie gar nicht zu vermeiden war und niemals vermieden werden durfte, die Sittlichkeitsfrage in erster Linie angeschnitten. Die wahrhaft erschreckende studentische Geschlechtskrankheitenstatistik gibt den Kehrreim auf diesen Vers!"

Warum sollen wir uns besonders der ländlichen Bevölkerung annehmen? fragt ein Dr. S–n in der Theol.-prakt. Monatsschrift, Mai 1913, S. 512–520. „Das Landvolk ist in einem sehr hohen Grade der Träger unserer christlichen Weltanschauung in der Öffentlichkeit." Die Landbevölkerung ist zudem gleichsam der Jungbrunnen für die städtische Bevölkerung. Wenn in den Großstädten ein Umschwung zugunsten unserer Weltanschauung erreichbar ist, so ist er in erster Linie dadurch möglich, daß die vom Lande zur Stadt Wandernden so gefestigt sind, daß sie auch in der Stadt ihrer früheren Gesinnung treu bleiben. Deshalb muß man besondere Sorgfalt der Landbevölkerung zuwenden, indem man sie in religiösen Fragen gründlich schult (auch

in den Grundbegriffen des Christentums, wie Beweise für das Dasein Gottes, historische Existenz Christi usf.) und indem man ferner die Vereinstätigkeit auf dem Lande ordentlich organisiert und sich auch in wirtschaftlichen und sozialen Dingen um sie kümmert. H. Müller.

Kirchenrecht.

Das Archiv für katholisches Kirchenrecht ist mit dem 1. Jan. 1913 in die Redaktion des Bonner Kirchenrechtslehrers N. Hilling übergegangen. Der neue Herausgeber gedenkt in seinen Bemerkungen „zur Einführung der neuen Folge" (N. F. Bd. 1 = 93. Bd. [1913], S. 3 ff.) dankbar der Verdienste seines Vorgängers, des weithin bekannten Prälaten Heiner, und verspricht unter Beibehaltung der bewährten früheren Einrichtung der Zeitschrift „dem Nutzen der kirchlichen Verwaltung sowie des Pfarramtes und der Seelsorge" noch besonders zu Diensten zu sein. Der wissenschaftlich gediegene und praktisch wertvolle Inhalt des 1. Heftes empfiehlt die Zeitschr. dem Seelsorgsklerus sehr. Einige nähere Angaben sollen folgen: Nikolaus Hilling bespricht „die Gesetzgebung Leos XIII. auf dem Gebiete des Kirchenrechts" (S. 8–31); Josef Schmitt bringt seinen auf der Gener.-Vers. d. Görres-Ges. zu Freiburg 1912 gehaltenen Vortrag über „die Stellung der badischen-rechtlichen Kirchengemeinde gegenüber dem kathol. Kirchenrecht" zum Abdruck (S. 32–49). Es folgt: Leo Ober, Die Art des Nutzungsrechtes der Pfarrer am Pfarrhofe nach elsaß-lothringischem Staatskirchenrecht (S. 50–60) und H. Hellmuth, Der Einfluß des Religionswechsels dritter Personen auf die religiöse Erziehung Minderjähriger nach bayerischem Staatskirchenrecht (S. 67–73). S. 108–118 ist abgedruckt eine „Anleitung zur Ordnung der Pfarrarchive der Diözese Brixen", S. 130–146: ein Urteil des Oberlandesgerichts Celle v. 27. 6. 1912 über „die Verpflichtung des Fiskus zur Anlage einer Kirchenheizung aus dem Rechtsgrund der Unordentlichkeit". Der Fiskus ist verpflichtet auch zur Unterhaltung der Heizungsanlage und zur Tragung der Heizungskosten! Eine Kirchenrechtliche Chronik vom 1. Juli bis 31. Dezember 1912 berührt die wichtigsten kirchenpolitischen Ereignisse in Deutschland.

Im 2. Hefte setzt Hilling seine Abhandlung fort über die kirchenrechtliche Gesetzgebung Leos XIII. (S. 254 ff.), beginnt Hellmuth die Besprechung der bayerischen Kirchengemeindeordnung v. 24. September 1912 (S. 205 ff.) und untersucht (S. 239 ff.) Gillmann in dem Artikel: Weibliche Kleriker nach dem Urteil der Frühscholastik, wie die Theologen und Kanonisten jener Zeit über die Diakonissen und die Möglichkeit der Ordination weiblicher Personen geurteilt haben. Grentrup endlich erörtert die rechtlichen Beziehungen der Missionsländer zur römischen Kurie der Gegenwart (S. 277 ff.). – Über den Stand der Hierarchie der gesamten katholischen Kirche orientiert in bekannter Zuverlässigkeit der **Annuario Pontificio per l'anno 1913** (Roma, Tipografia Poliglotta Vaticana. Weltpostvereinsgebiet geb. L. 6,50 frko). Zum Unterschiede von der Ausgabe 1912 (s. diese Ztschr. IV [1912], S. 336) ist heuer ein Verzeichnis der Päpste vorausgeschickt; Pius X. ist der 259. Papst.

Eherecht.

Francisc. Xav. Wernz S. I., **Ius decretalium** ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium. Tom. IV: **Ius matrimoniale ecclesiae catholicae** (altera ed. emendata et aucta. Pars I. 1911. Pars II 1912. Prati, Giachetti, filii et soc.). Die 2. Auflage des Wernzschen Eherechtes besorgte

P. Jos. Laurentius S. J.; da die 1. Auflage 1904 erschienen war, mußten die durch Pius X. inzwischen erlassenen wichtigen Ehegesetze neu bearbeitet und dem früheren Texte eingefügt werden. Das ist mit Geschick und zugleich mit aller Gründlichkeit geschehen, so daß das Buch als ein zuverlässiger Führer bei allen wissenschaftlichen und auch praktischen Zweifeln bezeichnet und darum Gelehrten, Seelsorgern und Behörden gleichmäßig empfohlen werden kann; für das erste Studium ist das Buch für gewöhnliche Verhältnisse doch zu umfangreich. Immerhin wären z. B. II, 694 sqq. weitere Einzelheiten über Instanzenzug und das Appellationsverfahren erwünscht gewesen.

Anton Grießl, **Kirchliche Vorschriften und Österreichische Gesetze und Verordnungen in Ehe-Angelegenheiten** (3. neu bearbeit. Aufl. Graz 1912, Ulrich Moser; ℳ 5,–). Den Grundstock dieses beliebten Buches bildet die berühmte „Anweisung für die geistlichen Gerichte des Kaisertums Österreich in betreff der Ehesachen vom 8. Oktober 1856", dazu kommt die „Praktische Weisung an die Geistlichkeit ... in Ehesachen von Bischof Feßler v. 25. Mai 1868". Dieser Hauptteil des Buches ist ergänzt durch die neuere päpstliche Gesetzgebung, namentlich die Bestimmungen der Constitutio Provida und des Dekretes Ne temere mit den anschließenden Resolutionen und eine Reihe von staatlichen Vorschriften auch für Ungarn, Deutschland und andere Länder, so daß ein brauchbares, schnell orientierendes Hilfsmittel in Eherechtsfragen entstanden ist. Das neue Dekret über die passive Assistenz bei gemischten Ehen v. 21. Juni 1912 (s. diese Ztschr. IV [1912], S. 670) ist noch nicht berücksichtigt.

Ludovicus Wouters C. SS. R., **Commentarius in decretum „Ne temere"** ad usum scholarum compositus (Ed. quarta recognita et aucta. Amsterdam 1912, C. L. van Langenhuysen; ℳ 1,25). Die Auflagen des Kommentars folgen sich rasch (s. diese Ztschr. II [1910], S. 781). Wichtiger als die Behandlung des Verlöbnisses durch Prokuratoren und der Impuberes wäre die Frage des Verlöbnisses der gemischten Paare (p. 96 sq., 77 sqq.). Ein index rerum könnte nunmehr beigefügt werden.

K. Lübeck, Fulda, **Die Eheschließung in der orthodoxen griechischen Kirche** (Wiss. Beil. d. Germania 1912, Nr. 20–25). Eine aus der Kenntnis der orthodoxen griechischen Kirche heraus geschriebene Übersicht über die Anschauungen dieser Kirche von der Ehe als Sakrament, dem kirchlichen Ehegesetzgebungsrechte und der Ehegerichtsbarkeit, besonders den Ehehindernissen.

Derselbe, **Die Priesterehe in der orthodoxen griechischen Kirche** (Wiss. Beil. d. Germania 1912, Nr. 28). Die bekannten gesetzlichen Bestimmungen werden vielfach durch die Rechtspraxis der Heiligen-Synode zu Konstantinopel durchbrochen, und es zeigt sich ein Schwinden des religiösen Idealismus.

Pfr. W. Sch., N. beschrieb im Pastor bonus XXV (1913), S. 291 ff.: **Die Aufnahme der Sponsalien** unter Berücksichtigung der Trierer Diözesanvorschriften. Die Schriftlichkeit der Verlobung sollte mehr betont sein!

Joseph Gscheidlinger, **Das impedimentum ordinis im österreichischen Rechte** (Theol.-prakt. Quartalschr. [Linz] 65 [1912], S. 33 ff.). Er entscheidet das Problem de lege ferenda, ob das Hindernis aus dem bürgerlichen Rechte zu entfernen sei, nach der Frage: „Ist das sittlich-religiöse Gefühl eines Volkes ein höheres Gut, als das rein persönliche Interesse weniger einzelner?"

Hubert Bastgen, **Das Ehepatent v. 13. April 1808 für Salzburg und Berchtesgaden** (Arch. f. k. K.-R. 92 [1912], S. 425 ff.). B. erläutert dieses Patent durch Mitteilungen aus den Vorverhandlungen darüber.

Hans Rost, **Die Ehescheidungen** (Soziale Kultur 32 [1912], S. 393 ff.) beweist statistisch: „Die Abneigung gegen die Ehe ist im Zunehmen, das Sexualleben wird

ungebundener, die Verwahrlosung zahlreicher junger Menschen im Gefolge der Ehescheidungen ist ein großes Zeitübel geworden." Unter den Motiven für die Scheidungen steht Ehebruch an erster Stelle; unter den Hinderungsmitteln die katholische Konfession.

J. Linneborn.

Christliche Kunst, Archäologie.

Farbige Kunstblätter, gedruckt und verlegt vom Verlag für Volkskunst, Richard Keutel, Stuttgart (Blattgröße 45×46 cm). Nr. 20: Mittagsruhe in der Ernte; Nr. 23: Sonntagnachmittag in einem schwäbischen Dorfe; Nr. 24: Ostermorgenspaziergang; Nr. 26: Die Abendglocke, sämtlich nach Gemälden von Theodor Schüz (à ℳ 3,–). Durch die Ausgrabung des Malers Theodor Schüz, eines im besten Sinne volkstümlichen Künstlers, hat sich der Verlag für Volkskunst ein hoch anzuschlagendes Verdienst erworben. Schon im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift (1912 S. 342) hatten wir Gelegenheit, auf das von ihm herausgegebene Schüz-Album empfehlend hinzuweisen. Heute liegen uns vier der schönsten Bilder dieses Albums als farbige Einzelblätter großen Formates vor, die sich ganz vorzüglich als Wandschmuck empfehlen. Schüz ist, wie wir schon damals betonten, ein sinniger, gemütvoller Schilderer des deutschen Volkslebens, und ein tiefreligiöser Grundzug spricht sich in seinen Bildern aus, auch wenn sie nicht direkt zur religiösen Kunst zu zählen sind. Derselbe Verlag gibt überdies **Farbige Volkskunstblätter** heraus, welche im Format etwas kleiner (Blattgröße 30×40 cm) und im Preise erheblich billiger (à ℳ 1,–) sind. Hiervon liegt uns als Probe das Blatt Nr 21: Weinernte am Neckar, ebenfalls von Theodor Schüz, vor. Noch kleinere farbige Bilder (Blattgröße 18×22 cm) gibt endlich der Verlag unter der Bezeichnung **Farbige Verteilungsbilder** heraus. Hiervon notieren wir: Richter, Überfahrt am Schreckenstein; Leonardo, Abendmahl; Herterich, Johanna Stegen, die Heldin von Lüneburg. Die Bilder sind auf steifen Karton gedruckt und kosten nur ℳ 0,20. Auch diese kleineren Bilder verdienen Empfehlung.

Joseph Limburg und seine Kunstwerke. Mit einer Einleitung von Viktor Blüthgen (Berlin W. 35 ohne Jahr, Friedrich O. Wolter; ℳ 5,–). In 125 Abbildungen wird das bisherige Schaffen des noch jungen Künstlers vorgeführt. Limburg ist unstreitig ein hervorragender Plastiker. Seine Bedeutung liegt hauptsächlich auf dem Gebiete des Porträts. Sehr gelungen sind vor allem eine Reihe von Porträts geistlicher Würdenträger, so vor allem die Büste des Hl. Vaters, des Kardinals Steinhuber, des Monsignore Wingerath sowie die Vollfigur und die Büste des Weihbischofs Zorn von Bulach. Die religiöse Kunst scheint Limburg weniger zu liegen. Seine Madonna für die katholische Kirche in Zehlendorf ist zwar formvollendet und nicht unwürdig, läßt uns aber ziemlich kalt. Seine kleine Bronze „Don Ugo", die einen spanischen Priester darstellen soll, kann kaum anders denn als Karikatur aufgefaßt werden. Es ist ein ausgesprochener Idiot in der Soutane. Sollte dieses Bild wirklich nach den Leben geschaffen sein, so wäre es ein Rätsel, wie dieser Idiot die hl. Weihen hat erreichen können. Es berührt eigentümlich, daß in das Werk, welches mit den vorgenannten Portraits und sogar mit dem faksimilierten Segen des Heil. Vaters paradiert, diese Spottfigur eines Geistlichen aufgenommen wurde. Dasselbe gilt von der Aufnahme einer Nudität, wie die mit „Neckerei" bezeichnete Marmorplastik. Der Text ist eine laute, im ganzen gewiß berechtigte Lobeshymne auf den Künstler.

Albrecht Dürer und Nikolaus von Kusa. Von Dr. J. A. Endres (München, Gesellsch. für christl. Kunst; ℳ 1,25). Der vorliegende Sonderabdruck aus der Zeitschrift „Die christliche Kunst" verdient alle Beachtung. Der mit Melancholie bezeichnete

Stich Dürers setzt einer richtigen Deutung große Schwierigkeiten. Wenn Verf. den bisher gegebenen Deutungen eine neue hinzufügt, so tut er es gestützt auf Gründe, die unseres Ermessens gewichtiger sind als alle bisher für andere Deutungen beigebrachten. Es erscheint in der Tat nach den Ausführungen E.s als höchst wahrscheinlich angenommen werden zu müssen, daß Dürer in seiner Melancholie von der im Ursprungsjahre des Bildes erschienenen Ausgabe der Werke des Nikolaus von Kusa gedanklich abhängig ist. Hiernach wäre dann die weibliche Figur des Bildes gar nicht die Personifizierung der Melancholie, sondern die Repräsentantin der Philosophie als Gotteserkenntnis, mit anderen Worten: der natürlichen Theologie.

Roma. Die Denkmale des heidnischen, unterirdischen, neuen Rom in Wort und Bild. Von Dr. P. Albert Kuhn (Benziger u. Co., in 18 Lieferungen à ℳ 0,80). Die gänzlich umgearbeitete und modern ausgestattete 7. Auflage des bekannten Werkes schreitet rüstig fort. Heute liegen uns schon die Lieferung 7 bis 16 vor. Die Lieferungen 7 bis 9 sind noch dem Rom der Katakomben gewidmet. Mit Lieferung 10 wendet sich die Darstellung dem neuen Rom, d. h. dem Rom der Päpste zu Seine Kirchen und Heiligtümer werden in den Lieferungen 10 bis 13 vorgeführt. Die beiden folgenden Hefte behandeln die Kunstsammlungen. In der 16. Lieferung beginnt die Beschreibung der Paläste, Anstalten und Plätze. Das prachtvoll ausgestattete Werk sei aufs neue empfohlen.

Der Dom zu Glogau. Seine Geschichte und seine Kunstdenkmäler. Von Maximilian Hilgner, Divisionspfarrer (Glogau 1912, Buchhandlung Hellmann; ℳ 0,60). Der Dom zu Glogau ist wenig bekannt. Als altehrwürdiges Denkmal, an dem viele Jahrhunderte ihre Spuren hinterlassen haben, verdient er vollauf die hier vorliegende monographische Behandlung, wenn er auch als Bauwerk nicht sehr hervorragend ist. Dies Schriftchen ist mit großer Liebe zum Gegenstand geschrieben. Ein Grundriß und 11 Abbildungen sind beigefügt. Die Geschichte des Domkapitels bezw. des Kollegiatstiftskapitels ist in die Darstellung einbezogen.

Andacht in der Malerei. Beiträge zur Psychologie der Großmeister. Von Oskar Ollendorf (Leipzig 1912, Julius Zeitler; ℳ 7,–). Das Buch bietet eine interessante vergleichende Betrachtung des Ausdruckes der Andacht, wie er sich bei Michelangelo, Correggio, Tizian, Holbein, Raphael, Dürer, Rubens, Murillo, Lionardo und Rembrandt findet. Es ist gewiß das erste Mal, daß ein einzelner bestimmter seelischer Ausdruck in den Werken der Plastik und Malerei monographisch behandelt wird. Da über den Gefühlsausdruck in den Hauptwerken der Kunst vielfach keine einhellige Auffassung besteht, so kann eine solche Schrift viel zur klaren Feststellung ihres geistigen Gehalts beitragen. Das vorliegende Buch wird seiner Aufgabe voll gerecht. Verf. geht mit außerordentlicher Sorgfalt vor, seine Ausführungen sind so überzeugend, daß man ihnen fast immer zustimmen muß. Handelt es sich hier auch nur um die Feststellung der verschiedenen möglichen Ausdrucksbewegungen der Andacht, so wird doch der aufmerksame Leser durch die Lektüre des Buches unzweifelhaft angeleitet, überhaupt den geistigen Gehalt der Kunstwerke aus den Bewegungen, Gebärden und Minen der dargestellten Personen herauszulesen. Da Verf. nur bedeutende Werke erster Meister heranzieht, so gewähren seine feinsinnigen Ausführungen hohen Genuß und, so wenig dies vielleicht der Titel zu versprechen scheint: die Lektüre des Buches fesselt den Leser, der der Kunst ein tieferes Interesse entgegenbringt, von Anfang bis zum Ende. A. Fuchs.

Philosophie.

Wertvolle Beiträge zur Philosophie bringen die beiden ersten Hefte des 26. Bandes des Philosophischen Jahrbuches der Görresgesellschaft. Im ersten Hefte bietet Dr. C. Gutberlet einen kurzen Überblick über die neue Wissenschaft der **differenziellen Psychologie,** und zwar im Anschluß an das grundlegende Werk des Experimentalpsychologen W. Stern: „Die differenzielle Psychologie in ihren Grundlagen". Während die allgemeine experimentelle Psychologie die allgemeinen Gesetze des Seelenlebens erforscht, nimmt die differenzielle Psychologie gerade die Variation innerhalb des allgemeinen zum Gegenstand, und zwar handelt sie vom Wesen der Variation selbst, von ihrer Ausdehnung und ihren Ursachen, von Arten derselben, den Typen und Stufen, von der Korrelation der Variationen. Sodann geht sie auf die einzelnen Varietäten selbst ein, auf die verschiedenen Begabungen, Temperamente, Stände, Alter, Geschlechter. Man gewinnt durch den orientierenden Artikel einen guten Einblick in die neue Disziplin. – Weiter behandelt Dr. W. Switalski **Vaihingers „Philosophie des Als Ob"** mit dem Resultat, daß dieselbe uns „das lösende Wort in quälenden Problemen" nicht bringen kann. Dann folgt Dr. M. Ettlinger, welcher sich über den **Anpassungscharakter der spezifischen Sinnesenergien** verbreitet und damit über ein sehr aktuelles Thema in der Psychologie unterrichtet. – Endlich behandelt Dr. O. Rutz **Die Seele als formgestaltende Macht,** nicht etwa im Sinne der scholastischen Probleme, sondern sofern sie speziell nicht nur für den ganzen Körper, sondern auch in Musik und Sprachwerken, in den Werken der bildenden Kunst und der Baukunst ein derartig individuell gestaltendes Prinzip ist, daß sie sogar „zum Unterpfand für die Echtheit der Werke" wird, eine Theorie, der für die Literarkritik auf allen Gebieten eine nicht unerhebliche Rolle zufällt. – Über den eigentlichen Sinn der platonischen Ideenlehre ist bekanntlich in der Geschichte der Philosophie die Kontroverse zu keinem Abschluß gelangt; daß Plato selbst seine ursprüngliche Lehre modifiziert hat, steht fest. Über **die Gestalt der platonischen Ideenlehre in den Dialogen „Parmenides" und „Sophistes"** stellt Dr. P. Schmitfranz im zweiten Heft eine die Frage weiter klärende Untersuchung an. – Dr. Cl. Kopp weist auf **die erste katholische Kritik an Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten** hin, die Stattler schon 3 Jahre nach dem Erscheinen jenes Kantischen Werkes gegen dasselbe verfaßte. Der kurze geschichtsphilosophische interessante Artikel berührt sowohl die Vorzüge wie die Schattenseiten des Stattlerschen Werkes.

In den Stimmen aus Maria Laach bespricht O. Zimmermann, Jahrgang 1913, Heft 5, **Euckens Erkennen und Leben.** In Euckens negativen Behauptungen, d. h. seinen kritischen Ablehnungen findet er mit Recht neben Irrtümern manches Treffliche, Euckens eigene positive Theorie, in deren Mittelpunkt das Geisterleben – im Euckenschen Sinne – steht, lehnt er mit demselben Recht als unzulänglich und unmöglich ab.

In der Theologisch-praktischen Monatsschrift (Passau) Band 23, Heft 4 behandelt P. Greg. v. Holtum O. S. B. in einem lesenswerten Artikel **Philosophie und Kirche** das grundsätzliche Verhältnis zwischen beiden. Er erörtert den Inhalt und die Berechtigung des Begriffes kirchliche Philosophie, welche Stabilität und Akkomodation in geeigneter Weise vereinigen muß, und zieht dann einige berechtigte praktische Konsequenzen aus seinen Erörterungen.

Über **Jean Jacques Rousseau und das Judentum** schrieb Alphonso Levy in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. Neue Folge, Jahrgang 56, Heft 11 und 12. Nach dem Verf. hat „der Genfer Welt-

weise durch sein Streben nach echter Geistes- und Herzensbildung, nach Licht und Wahrheit, nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, besonders auch durch die Lehre von der Rückkehr zur ewig schönen und wahren Natur die Aufklärungsphilosphie zu einem unzerstörbaren Segen für die Menschheit gemacht". Die christliche Philosophie beurteilt bekanntlich Rousseau völlig anders. Die Juden sind ihm freilich für seine Aufklärungsarbeit, die ihnen zugute gekommen ist, mit Grund dankbar.

Auch an dieser Stelle weisen wir hin auf die klaren Darlegungen, welche Dr. Cl. Baeumker in der Zeitschrift für christliche Erziehungswissenschaft, 6. Jahrgang, 6 Heft uff., über **Anschauung und Denken** veröffentlicht hat. Es soll erfreulicherweise demnächst die ganze Arbeit als selbständiges Buch erscheinen.

Aus der Geschichte der Philosophie stellt M. D. Roland-Gosselin O. P. in der Revue des sciences philosophiques et théologiques, 7. Jahrgang Nr. 1, **Die Entwicklung des griechischen Intellektualismus von Thales bis Aristoteles** übersichtlich dar.

Was dir gegeben, bring es zum Leben! Unter diesem Titel bringt Orison Swett Marden (Stuttgart, J. Engelhorns Nachf.; ℳ 4,–) eine ganze Reihe sehr praktischer und geistreicher Gedanken zum Ausdruck über die Kunst gut zu sprechen, Schönheit und Lebensgenuß, Freude an fremdem Besitz, Persönlichkeit und Erfolg, Gesellschaftliche Erfolge, Takt, Wert der Freundschaft, Streben, Selbstbildung durch Bücher, Bücherauswahl, Bücher als Hilfsmittel für aufstrebende Menschen, Tägliche Selbstvervollkommnung, Arbeit als Schaffen neuer Werte, Selbsterziehung durch öffentliches Auftreten, Kleider machen Leute, Selbständigkeit, Freunde und Feinde unsers Geistes. Das Buch zeugt von einer feinen Beobachtungsgabe, einem ernsten sittlichen Streben und von freundlicher Gesinnung der Religion gegenüber. Es zeigt, wie außerordentlich viel an Kraft und Vervollkommnungsfähigkeit latent bleibt, wenn es nicht in kluger und energischer Weise zur Geltung gebracht wird. Nicht nur der Philosoph, sondern namentlich auch der Pädagoge findet hier manches Goldkorn praktischer Lebensweisheit.

Was ist die Ursache der Bewegung, der Kraft, des Lebens? Eine neue Weltanschauung. Von Ernst Koch (Freystadt, E. Koch. 104 S.). „Hier ist die Einheit, aus der alles entsteht. Hier ist das letzte Welträtsel entschleiert. Die Welt ist von jeher aufgebaut aus den Lichtatomen des Spektrums und zwar auf Grund eines ganz einfachen Naturgesetzes – des ewigen Temperaturunterschiedes der Atome –, dem das ganze Weltall unterworfen ist" (S. 97). Nach dem Verf. ist der Menschengeist ein Gottesfunke, ein Teil, ein Atom der Gottheit; er ist der letzte und höchste Ausfluß des Gottesgeistes selbst. Gott hat die Welt nicht aus nichts erschaffen, denn nichts muß immer nichts bleiben. Gott hat die Welt auch nicht aus Vorhandenem erschaffen, denn dann müßte das vorhanden gewesene Andere von Gott unabhängig sein. Also hat Gott die Welt aus sich selbst erschaffen. – Das scheint uns nicht eine Entschleierung des letzten Welträtsels, nicht eine neue Weltanschauung zu sein, sondern vielmehr der – widerspruchsvolle und alte, nackte Pantheismus. B. Funke.





Deutschland.

Zum 25. Regierungsjubiläum des Kaisers. Das 25. Regierungsjubiläum des Deutschen Kaisers ist ein so bedeutender Zeiteinschnitt, daß auch wir an dieser Stelle das Wort dazu nehmen müssen. Es ist ganz selbstverständlich, daß wir hier gerade die Stellung des Kaisers zur Religion ins Auge fassen.

Die letzten 25 Jahre sind für das positive Christentum wenig günstig verlaufen. Ihr Anfang fällt mit der Beilegung des unglücklichen Kulturkampfs zusammen, in welchem dem positiven Christentum so tiefe Wunden geschlagen worden waren. Weite Kreise der Bevölkerung konnten sich mit dem Gedanken nicht versöhnen, daß nun der so lange Zeit bitter befehdeten Kirche die volle Aktionskraft zugebilligt werden sollte, wieder aufzubauen, was in Trümmer gelegt worden war. Überall begegnete die Kirche kleinlichem Mißtrauen und schikanöser Behinderung. Insbesonders aber nahm die Entfremdung der Gebildeten von Christentum und Kirche immer mehr zu. An den Hochschulen konnten gläubige Christen kaum noch in vereinzelten Fällen sich durchsetzen. Selbst bei der evangelischen Theologie wurde alles möglichst rationalisiert, der kirchliche Liberalismus wußte überall seine Vertreter unterzubringen, in dem Parlament wurde darüber lebhaft Klage geführt, ohne daß eine wesentliche Besserung erreicht werden konnte. Zu Anfang des Jahrhunderts schien der Liberalismus die unbestrittene Herrschaft auf dem Gebiete der evangelischen Kirche erreicht zu haben.

Welche Wirkung diese Sachlage im gesamten Leben der Nation ausübte, ist zu bekannt. Ein hoher Beamter hat ihr in dem Satze Ausdruck verliehen, daß der Staat „ein geborener Heide" ist. Und es handelt sich hier nicht etwa um eine vereinzelte Auffassung, sondern um die Anschauung weitester Kreise.

Bei der Bedeutung, die nun einmal auf Grund der gegebenen Verhältnisse den Kreisen von Bildung und Besitz für das ganze kulturelle Leben zufällt, war die Tatsache ihrer Entfremdung von der Religion für die letztere verhängnisvoll. Alles kulturelle Streben wurde immer mehr von der Religion losgelöst. Dabei versuchte man nach dem alten Vorbilde des abtrünnigen Julian den Geist des Christentums in die rein weltliche Kultur zu übertragen und ihr so ein eigenes und dauerndes Leben zu verleihen. Je mehr große Werke man schaffen konnte, um so mehr mußte der Glanz der religionslosen Kultur erstrahlen, um so mehr das Christentum zurücktreten. Und man konnte sich vieler Glanzleistungen der Diesseitskultur rühmen, so daß in den Augen gar vieler Leute das Christentum als überlebt und rückständig erscheinen konnte.

Den Kleinmütigen und Verzagten dieser Zeit ist der Deutsche Kaiser ein leuchtendes Vorbild apostolischen Bekennermutes gewesen. Der gewaltige Mann, in dessen Hand sich die größte irdische Macht konzentriert, und der zugleich als feinsinniger und vielseitiger Kenner der modernen Kultur unbestrittene Anerkennung findet, steht immer wieder bewundernd vor der Größe und Majestät des so viel verkannten und geschmähten Christentums und wird nicht müde, seinen unerschütterlichen Glauben an dessen heilspendende Kraft offen vor aller Welt zu bekennen.

„Der Angel- und Drehpunkt unseres menschlichen Lebens, zumal aber eines verantwortungsvollen und arbeitsreichen Lebens, liegt einzig und allein in der Stellung, die man zu seinem Herrn und Heiland einnimmt." (Zur Konfirmation der Prinzen, 17. Oktober 1903.)

„Und so will auch Ich, da an diesem Tage, an diesem Orte es sich ziemt, nicht nur zu reden, sondern auch zu geloben, Mein Gelöbnis hiermit aussprechen, daß Ich das ganze Reich, das ganze Volk und Mein Heer, symbolisch durch diesen Kommandostab vertreten, Mich selbst und Mein Haus unter das Kreuz stelle und unter den Schutz dessen, von dem der große Apostel gesagt: ‚Es ist in keinem andern Heil, es ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben worden, darinnen sie sollen selig werden', und der von sich selbst gesagt hat: ‚Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte vergehen nicht'!" (Kaiserrede in Aachen, 19. Juni 1902.)

Der Kaiser erkennt den Zusammenhang zwischen Christentum und Leben, seine Bedeutung für den einzelnen, für das Leben in Volk und Staat und für den Thron, und er scheut sich nicht, dieser seiner Überzeugung bei allen sich bietenden Gelegenheiten mannhaft Ausdruck zu geben. Bei der Rekrutenvereidigung zu Berlin, den 12. November 1896 spricht er sie für das Heer aus: „Ebenso wie die Krone ohne Altar und Kruzifix nichts ist, ebenso ist das Heer ohne die christliche Religion nichts."

Herzerfreuend sind seine Worte zum 200jährigen Bestehen der Berliner Akademie der Wissenschaften, 19. März 1900: „Sie dient zugleich dem gottgewollten Ziele alles Wissens, die Menschheit tiefer in die Erkenntnis der göttlichen Wahrheit einzuführen."

Und jene bei der Feier des 100jährigen Bestehens der Technischen Hochschule zu Charlottenburg, 19. Oktober 1899: „So führt, wie jede echte Wissenschaft, auch die Technik immer wieder zurück auf den Ursprung aller Dinge, den allmächtigen Schöpfer, und in demütigem Danke müssen wir uns vor ihm beugen."

Nachdem wir die Stellung des Kaisers zum Christentum im allgemeinen besprochen haben, müssen wir uns nunmehr mit seiner Stellung zu den Konfessionen beschäftigen. Seine Untertanen gehören zu $^{2}/_{3}$ der evangelischen Landeskirche an, zu $^{1}/_{3}$ der katholischen Kirche. Aus dieser konfessionellen Schichtung der Untertanen erwachsen dem Kaiser mancherlei Schwierigkeiten, die noch vermehrt erscheinen dadurch, daß er zugleich der summus episcopus der evangelischen Landeskirche ist. So wird er von Amts wegen bei den verschiedensten Anlässen sich offen als Schirmer dieser Landeskirche kundgeben müssen. Glücklicherweise hat der katholische Bevölkerungsteil volles Verständnis für diese Lage. Er ist so häufig in die Notwendigkeit versetzt, für sich die Religionsfreiheit zu reklamieren, daß er den andern sie willig zubilligt. Darum können kaiserliche anerkennende Worte für die Landeskirche ihn nicht leicht nervös machen. Immerhin muß der Kaiser dennoch bei allen seinen einschlägigen Äußerungen und Handlungen darauf Rücksicht nehmen, daß seine katholischen Untertanen sich dadurch nicht verletzt fühlen. Doch beruht hierin nicht die Hauptschwierig-

keit, die vielmehr darin gelegen ist, daß der Kaiser als Landesfürst ein liebevolles Verständnis für die katholische Kirche und ihre Einrichtungen und ihre Hierarchie haben muß. Wenn man die Gesinnung der evangelischen Bevölkerung als einen Maßstab für diese Beurteilung des Katholizismus anlegen will, so erscheint es fast unmöglich, daß der Protestant sich hier zurechtfindet. Jedenfalls gehört ein großes Maß von vorurteilsfreiem Denken dazu, sich mit den Anschauungen weitester Kreise der evangelischen Bevölkerung in Widerspruch zu setzen. Es ist eine notorische Tatsache, daß im allgemeinen die evangelischen Christen vom Papst nichts wissen wollen. Auf jeden Fall halten sie die Stellung desselben für unberechtigt. Darum spielt die Polemik gegen den Papst bei ihnen eine unverhältnismäßig große Rolle. Beim Kaiser aber darf das durchaus nicht der Fall sein. Und ähnlich verhält es sich mit mancherlei anderen Dingen. Es gehört sehr viel feines Verständnis und ein zarter Takt dazu, daß der Protestant nicht den Landesherrn erdrückt.

Dazu kommt ein weiteres Bedenken. Es ist eine Eigenart des deutschen Protestantismus, daß derselbe auch noch heute außerordentlich scharf gegen den Katholizismus gerichtet ist. Nach dem Abschluß des erbitterten offenen Kulturkampfs wird der Streit auf der ganzen Linie des kulturellen Lebens im stillen weiter geführt. Im Staat, in der Gemeinde, sogar in den bürgerlichen und wirtschaftlichen Organisationen herrscht eine krasse Imparität. Die Katholiken können nicht hochkommen, wenn sie noch so tüchtig sind. Der spätere Geschichtsschreiber, der aus weiterer Ferne und mit besserem Überblick über das Ganze und darum leidenschaftsloser diese Tatsache unserer Zeit beurteilen wird, wird sich nicht genug über diese Tatsache wundern können. So wenig Verständnis für katholisches Denken und Empfinden ist selbst in den gebildeten Kreisen vorhanden, daß selbst obrigkeitliche Personen bei patriotischen Feiern die Gefühle der anwesenden Katholiken verletzen, ohne daß sie es überhaupt empfinden. Wenn der Kaiser solche Leute nicht hundertmal an Wissen und Takt überträfe, hätte er schon viele Male in ähnlicher Weise bei den katholischen Untertanen Anstoß erregen müssen. Wenn aber der Kaiser sich den Katholiken gegenüber freundlicher ausdrückt, als jene Heißsporne es gewohnt sind und es gern sehen, so läuft er Gefahr, in diesen Kreisen mißkannt und mißdeutet zu werden.

Trotz aller dieser Schwierigkeiten hat der Kaiser es verstanden, in taktvoller Weise Stellung zu nehmen.

Offen hat er sich immer als Protestanten bekannt, offen seine Vorliebe für jene Leute ausgesprochen, welche der Protestantismus als Helden feiert. Kein Protestant, auch nicht der rabiateste kann es deutlicher wünschen. Der Katholik aber denkt in dieser Beziehung großherzig genug, um aus Anlaß der Glaubensüberzeugungen des Kaisers nicht nervös zu werden, er begnügt sich damit, in solchen Dingen seine eigene Meinung zu behalten.

Die impulsive Natur des Kaisers hat ihn oft in Tagesfragen eingreifen lassen, welche in der breitesten Öffentlichkeit die Nation in sich erbittert bekämpfende Lager scheidet. So hat er oft schweren Anstoß erregt. Aber er hat sich immerfort sorgsam gehütet, in spezifisch religiöse, konfessionelle Streitfragen sich einzumischen. So z. B. geniert den Katholiken kein einziges Kaiserwort in der Jesuitenfrage. Daß er nicht zugunsten des Ordens seine Stimme erhebt, findet man begreiflich aus der Rücksichtnahme auf die vielen Jesuitenverfolger. Daß er sie nicht verdammt, empfindet man als Rücksichtnahme auf die Gefühle der Katholiken und ist ihm dafür dankbar. So ist es in allen Fragen, die das katholische Herz erzittern lassen, gewesen.

Unser Kaiser hat einen ausgeprägten Sinn, sich mit den gewordenen Tatsachen abzufinden. Es mag für einen preußischen König nicht leicht sein, ohne jegliche Reaktionsgelüste die Verfassung einfach hinzunehmen. Er hat sich damit abgefunden. Das Testament seines Urgroßvaters, vor dem Eid auf die Verfassung vorgelegt, konnte ihn nicht wankend machen. Entschlossen hat er es vernichtet, um seinen Nachfolgern den Widerstreit zu ersparen, wie neuerdings bekannt geworden ist. So hat er sich auch mit der Tatsache abgefunden, daß in seinem Lande die Katholiken gleichberechtigt sind, gegen welche Gleichberechtigung sich die politischen Testamente einiger seiner entfernten Vorgänger ausgesprochen haben. In der Rede zu Münster, am 31. August 1907, heißt es: „Keinen Unterschied mache ich zwischen den Untertanen katholischer und protestantischer Konfession; stehen sie doch beide auf dem Boden des Christentums, und beide sind bestrebt, treue und gehorsame Untertanen zu sein."

Solche Worte vernimmt der Katholik dankbaren Herzens, er dankt dem Kaiser auch, daß er schirmend die Hand hält über den Benediktinerorden in Maria-Laach und über jene Orden, welche in unseren Schutzgebieten tätig sind. Wir wissen auch, daß er schon als Prinz den Kulturkampf verurteilte, in einem Briefe an den Kardinal Hohenlohe schrieb er: „Daß dieser unselige Kulturkampf beendigt ist, darüber bin ich glücklicher, als ich sagen kann." Vor allem aber werden die Katholiken es ihm nimmer vergessen, daß er in edler und hochherziger Gesinnung einen ihrer besten Toten ehrte zu einer Zeit, da dieser edle Mann – Windthorst – in den Augen der Gegner noch als Reichsfeind dastand.

Es liegt eigentlich etwas Tragisches darin, daß alle Bestrebungen des Kaisers, den religiösen Kräften und Mächten zu helfen, nicht dazu geführt haben, ihnen auch im politischen und bürgerlichen Leben den Sieg zu verschaffen. Wir befinden uns in einem sittlichen Niedergang. Das schöne Beispiel des Kaisers ist von der deutschen Familie nicht allgemein zum Vorbild genommen worden. Es geht bedenklich abwärts, die Geburtenziffern sinken andauernd. Auch im politischen Leben bedeuten die konservativen Parteien, welche die religiösen Kräfte zu pflegen suchen, nicht mehr soviel als früher. Der Einfluß des in seiner Wurzel religionsfeindlichen Liberalismus und seines konsequenteren Sohnes, des Sozialismus, wächst andauernd. Das sind aber nicht die Mächte, welche Thron und Altar stützen, sondern stürzen. Sie wirken nicht staatserhaltend, sondern staatszerstörend. Indem sie den Menschen von allen Fesseln freimachen wollen, indem sie die Verbindung mit der Religion und allen Idealen der Vergangenheit zerschneiden und den Menschen ganz auf sich allein stellen wollen, lösen sie die Gesellschaft in eine Menge zusammenhangloser, egoistischer Individuen auf, die dann einen Staat auf reiner Vernunft von neuem aufbauen sollen als Contrat social nach Rousseauscher Auffassung. In blindem Drange nach Fortschritt und nach Neuem verkennen sie die Bedeutung des Alten und der Tradition. Nichts findet vor ihnen Gnade, schließlich auch nicht der Thron, falls derjenige, so darauf sitzt, nicht in allem ihren Willen tut.

Diesen Mächten gegenüber ist der einzelne machtlos, auch der Kaiser. In dem schönen und männlichen Bekenntnis des Kaisers zum Christentum lag für die Anhänger der konservativen Parteien die Mahnung, allen schwächenden konfessionellen Hader zu begraben und vereint den Idealen des Christentums wieder zum Siege zu verhelfen: im eigenen Leben, in der Familie, in der Schule, im bürgerlichen und politischen Leben. Auf allen diesen Gebieten hätte mehr geleistet werden können und müssen.

Großartig ist die Jubiläumsfeier verlaufen. Auch der katholische Bevölkerungsteil hat das Seinige dazu beigetragen. Die Begeisterung kam von Herzen. Die

Missionsspende war glänzend, besonders die Diözese Paderborn tritt dabei in den Vordergrund. Herz und Hand und Mund vereinten sich zum frohen Gruße:

„Heil Kaiser, Dir!"

Paderborn. A. J. Rosenberg.

Galizien.

Religiöses Chaos in Galizien.[1] Auf dem Gebiete der kirchlichen Verhältnisse gibt es zuweilen faktische Tatumstände, welche eigentliche Grundsätze der katholischen Religion verfinstern.

Ein ähnlicher Sachverhalt in Galizien veranlaßte mich zur Schilderung dieser Verhältnisse, da ich überzeugt bin, daß dieselben nach entsprechender Erkenntnis zugunsten der Kirche erklärt werden müssen.

Wie es bekannt ist, herrscht in Galizien die katholische Religion, deren Bekenner teils zum lateinischen teils zum ruthenischen (hier fälschlich griechisch genannt) Ritus gehören. –

Das Mißverständnis hat seinen Grund unter anderem darin, daß die Kirche des lateinischen Ritus bei den Polen wie auch bei den Ruthenen „Kostel" heißt, während die Ruthenen und die Polen die Kirche nach dem ruthenischen Ritus „Zerkow" nennen.

Diese zwei verschiedenen sprachlichen Ausdrücke haben anscheinend die Wirkung, daß man wie von zwei ganz besonderen Kirchen respektive Religionen redet um so mehr, weil die weltlichen leider auch selbst geistlichen Behörden diese Ausdrücke zur Bezeichnung der kirchlichen Zuständigkeit zuungunsten der Kirche, wenn auch unbewußt anwenden.

Zur besseren Aufklärung ist noch beizufügen, daß bei den hiesigen Ämtern die Interessenten, die Parteien und die Zeugen gewöhnlich gefragt werden, zu welcher Religion sie gehören – zur ruthenischen oder polnischen. Auf diese Weise kommt unvermerkt der Begriff einer nationalen Kirche heraus, was in Galizien in dem Sprengel zweier verschiedenen Riten und Nationen für die Idee der einen römisch-katholischen Religion schädlich wirkt.

Der Umstand, daß in den Kirchen des lateinischen Ritus in Galizien auch für die Ruthenen des lateinischen Ritus die Andachten nur polnisch gehalten, ebenso sämtliche Gebete polnisch gebetet und sogar die Beichten nur polnisch aufgenommen und die Predigten ebenso gehalten werden, kräftigt noch den Begriff einer nationalen Kirche.

Es ist jedenfalls sehr sonderbar, daß in den Kirchen des lateinischen Ritus deutsch, böhmisch, ungarisch, französisch, englisch, polnisch usw. zu beten, zu predigen und zu beichten erlaubt ist, nur allein die ruthenische Sprache verboten ist!

Außerdem geschieht es täglich, daß zur Bestimmung des religiösen Bekenntnisses die Ausdrücke „römisch-katholisch" und „griechisch-katholisch" gebraucht werden, so daß auch auf diese Weise der Schein entsteht, als ob zwei besondere selbständige katholische Religionen bestehen, welche nur in einem gewissen wechselseitigen, vielleicht zeitlichen Bündnisse zueinander sich befinden.

Daraus ist ersichtlich, daß diese Terminologie „römisch-katholische" und „griechisch-katholische" Religion und Kirche in einem falschen Sinne gebraucht wird und daß

[1] Diese Darlegungen dürften schon deshalb bei unseren Lesern Interesse finden, weil sich darin ein eingeborener ruthenischer Priester über die religiösen Verhältnisse seiner Heimat ausspricht. Anm. der Schriftleitung.

sich dadurch unmerklich aber konsequent die Überzeugung bildet, daß „römisch-katholische" und „griechisch-katholische" Religion als ganz unabhängige Bekenntnisse bestehen.

Nach allgemeiner Auffassung und dogmatischer Bedeutung gibt es jedoch keine „griechisch-katholische" Religion, denn wir kennen nur eine römisch-katholische Religion und Kirche, in welcher verschiedene Riten wie lateinischer (gallischer, mozarabischer, mailänder), griechischer, ruthenischer, bulgarischer, rumänischer, arabischer, syrischer, melchitischer, koptischer usw. als äußere Formen zu unterscheiden sind, und welche diese Riten pflegt, bewahrt und gleich betrachtet.

Zwar scheint in der Theorie dies leicht verständlich, aber bei uns in Galizien ist es praktisch ganz anders im Gebrauche, weshalb ein großes Mißverständnis auf dem Gebiete der religiösen Begriffe und Überzeugungen herrscht, was eine sehr bedeutungsvolle Wirkung in der religiösen Leitung und Erziehung nach sich zieht.

Es sei noch bemerkt, daß der Ausdruck „griechisch-katholisch" zu Zeiten Maria Theresias aus hauptsächlich politischen Gründen eingeführt wurde und von dieser Zeit an in allen Ämtern angewendet wird. Vor Maria Theresia, als Polen noch unabhängig war, nannte man die Ruthenen des ruthenischen Ritus, welche zur römisch-katholischen Kirche gehörten, „Unierte" nach einem politischen Paktum, was aber eine Erniedrigung andeutete und der Überzeugung der Bewohner nicht entsprach.

Österreich erst beabsichtigte diese traurigen Verhältnisse unter den Bekennern derselben Kirche, aber verschiedener Riten zu ordnen, zwei dieser Riten gleichzustellen, die erniedrigende spotthafte Benennung „Unierte" zu verdrängen und demgemäß unter den hiesigen Bekennern katholische Überzeugung zu begründen.

Zu diesem Zwecke wurde zu Zeiten Maria Theresias durch die Bemühung katholischer deutscher Kreise ein Erlaß ausgegeben, wodurch der Ausdruck „griechisch-katholisch" anstatt des häßlichen „Unierte" gleichberechtigt mit dem lateinischen Ritus eingeführt wurde.

Ob zwar die religiösen Schwierigkeiten durch diesen Erlaß nicht gänzlich beseitigt wurden, da der Geist und die Seele des Volkes zu wenig beachtet worden war, so erinnern sich die Ruthenen desselben mit Dankbarkeit, insofern die deutschen Katholiken nach Kräften die Sanierung der kirchlichen Verhältnisse unter den Bekennern zweier Riten beabsichtigten.

Die Ursache, weshalb diese edlen Bestrebungen ihr erhabenes Ziel nicht erreichten, lag darin, daß der Terminus „prawoslawnyj" (*ὀρθοδόξος*, recte laudans vel recte glorians Deum, Gott recht ehrend) in der Seele der Ruthenen seit Jahrhunderten, schon seit der Annahme des Christentums — wenn man so sagen kann — angeboren und eingewurzelt ist.

In den ältesten Andachtsbüchern ist das Wort „prawoslawnyj" in katholischem Sinne zu finden, seit den ältesten Zeiten hört der Ruthene in der Kirche bei der Liturgie mehrmal „prawoslawnyj", woraus klar ist, daß oberwähnte Erlaß mit seinem neuen Ausdrucke „griechisch-katholisch" den Volksgeist und Kirchengebrauche nicht berücksichtigte.

Dies geschah nur deshalb, weil das Wort „prawoslawnyj" als Synonym von Schisma den entscheidenden Kreisen vor der Ausgabe des Erlasses unrichtig vorgelegt wurde.

In dieser Unklarheit der Terminologie gewinnt die sykophantische russische Koterie, welche unter den Ruthenen in Galizien mit Unterstützung Rußlands besonders in den letzten Zeiten tätig ist, eine Erleichterung ihrer verräterischen Arbeit zum

Nachteile der kirchlichen und nationalen Interessen, zumal weil die Mehrheit der Polen dieser russischen Clique aus politischen Gründen gewogen ist.

Endlich ist bemerkenswert, daß Papst Leo XIII. den Wunsch, das Wort „prawoslawnyj“ vollständig zu eliminieren, mit Entschiedenheit zurückwies, da dieser Ausdruck „prawoslawnyj“ die traditionelle Zuständigkeit der Ruthenen, ja sogar der Russen zu der römisch-katholischen Kirche aufs deutlichste beweist. –

Diese traditionelle Gesinnung der Ruthenen für die Einheit mit der römischen Kirche verursachte in Rußland das strengste Verbot, den Katholizismus unter den Anhängern des orientalischen Ritus zu bekennen, weil die daselbst regierenden Kreise der Überzeugung sind, daß die politische Erlösung und die Macht Rußlands nur in der Staatskirche sich finde; und deshalb sucht Rußland durch Bedrohung mit verschiedenen Strafen seine Bewohner gegen ihre Tradition und ihren Glauben zu überreden, daß der Primat und die Unfehlbarkeit des Papstes kein Dogma ist.

Schließlich sei noch bemerkt, daß zwei Kalendersysteme, wie wir sie hier in Galizien haben, für die Bekenner derselben Religion und derselben Kirche, wenn auch mit verschiedenem Ritus, unpraktisch und wertlos, ja geradezu schädlich sind.

Der veraltete Konservativismus, durch welchen der julianische Kalender noch in der Kirche in Galizien im Gebrauch ist, hat nur die Bedeutung, daß die Schuljugend während ihrer Studien, wegen der doppelten Feiertage, längere Ferien gewinnt.

Diese Rücksicht für die studierende Jugend genügt aber dennoch nicht, daß es den Beamten, den Arbeitern des ruthenischen Ritus unmöglich gemacht wird, ihre religiösen Pflichten zu erfüllen, weil die wirtschaftlichen Verhältnisse und der allgemeine Verkehr die zweifache Feier, die doppelten Festtage geradezu verhindern und oft einfach ausschließen.

Trotz alledem zeigen aber diese zwei Kalendersysteme, daß angeblich zwei verschiedene katholische Religionen d. i. „die römisch-katholische resp. polnische“ und „die griechisch-katholische resp. ruthenische“ vorhanden seien, was absurd ist.

Alle diese Umstände kennzeichnen die hiesige religiöse Situation, welche – gebe Gott – zugunsten der Kirche sich aufklären möge.

Galizien (Österreich), Zwyżeń Post Markopil (bei Brody), 29. Mai 1913.

Johann Josef Melnickij, römisch-katholischer Pfarrer, Ritus rutheni.

Palästina und Nachbarländer.

Daß die Nachwehen des Balkankrieges sich auch in Palästina und den Nachbarländern fühlbar machen, ist leicht begreiflich. Es soll dabei nicht der Schiffsunfälle im Hafen von Smyrna gedacht werden, denn Smyrna liegt weit vom Hl. Lande entfernt, sondern vielmehr so mancher Unannehmlichkeiten, die uns näher berühren. So schreibt man aus Gaza der Kölnischen Volkszeitung, daß jetzt alles nach Reformen schreit, die Regierung aber nicht viel davon wissen will. – Merkwürdiger war die Überschwemmung des Orients mit türkischem Kleingeld, das von den Balkanstaaten soviel als möglich abgeschoben wurde. Bis jetzt meldeten die „Reiseführer“ gewöhnlich, „an Kleingeld ist überall Mangel“ und wiesen auf die Nachteile hin, die das Fehlen fremden „Kleingeldes“ für den Pilger mit sich bringt. Und nun auf einmal eine Überschwemmung, die aber nicht allzulange anhielt. Dabei handelt es sich um die bei dem Pilger wegen der bequemen Rechnung so sehr beliebte Münze, die „Metallik“ genannt wird. Auf einen Franken gehen 17 Metalliks, das war

alles, was der Pilger vom türkischen Münzsystem zu wissen brauchte; wenn es sich um andere Summen handelt, so kann man immer mit Franken rechnen. Wer also in der einen Tasche die nötige Anzahl französischer Frankstücke und in der anderen genügend Metalliks hatte, der kam in den gewöhnlichen Lebenslagen durch. Wer hätte da gedacht, daß es jemals eine Metallik-Revolution geben könnte? – Der Metallikücberschwemmung folgte eine Beamtenüberschwemmung, was bei der arabischen Bevölkerung des Landes nicht gerade die freudigsten Gefühle weckte. Die Landessprache von Palästina und Syrien ist nämlich das Arabische, wovon diese neuen Beamten kein Wort verstanden. –

Im allgemeinen haben die Fremden in Palästina viel Bewegungsfreiheit. Wir finden sie in allen bedeutenden Ortschaften. So schreibt der nämliche sehr landeskundige Korrespondent der Kölnischen Volkszeitung aus Gaza: „Die anglikanische Mission in Gaza besteht seit 40 Jahren und bildet ein Stadtviertel für sich mit einem modern eingerichteten Spitale, daneben Klinik mit Predigthalle, alles neuerbaut, eine kleine Kirche, Schullokale für 400 (?) Mädchen und 50 Knaben und zahlreiche Wohnlokale für das Missionspersonal, bestehend aus zwei Ärzten, einer Ärztin, Spitalschwestern, Lehrern und Lehrerinnen samt Dienerschaft. Den größten Teil dieser Bauten hat der gegenwärtige Leiter der Mission, Dr. Eduard Sterling, hergestellt, nicht aus den Beiträgen der betreffenden Missionsgesellschaft, sondern aus den Gaben besonderer Wohltäter, die er selbst zu wiederholten Malen in England besucht hat." Der Leiter der Mission heißt übrigens mit vollem Titel: the Rev. Canon R. B. Sterling, M. D.; die Missionare der C. M. S. (Church Missionary Society) sind wohl zum großen Teil Ärzte, daher das Rev. = Reverend und zugleich M. D. = doctor of medicine. – Möge dies eine Beispiel zeigen, mit welchem Kraftaufwand die verschiedenen Religionsgemeinden in Palästina an der Arbeit sind. – Auch in anderen Städten haben die Ausländer gewisse größere oder kleinere Stadtteile für sich; es sei nur erinnert an die sog. „deutsche Kolonie" in Jaffa, die deutsche Templerkolonie und den russischen Besitz in Jerusalem. – –

Sehr nachteilig für die katholische Sache im Hl. Lande ist der Widerwille der christlichen Bevölkerung gegen den Militärdienst. Diese Abneigung erklärt sich leicht, wenn man bedenkt, daß bis vor wenigen Jahren die Christen überhaupt vom Militärdienst ausgeschlossen waren, daß es sich also, abgesehen von allem anderen, um eine Sache handelt, an die sie sich erst gewöhnen müssen. Früher mußten die Christen eine gewisse Steuer bezahlen, weil sie nicht Soldat werden durften, aber jetzt sind sie gezwungen, persönlich zu dienen, falls sie sich nicht loskaufen können. Manche schismatische Christen haben einiges Vermögen und können deshalb letzteres Auskunftsmittel wählen, was den armen Katholiken in den Dörfern nicht möglich ist. Die Folge ist, daß viele junge Leute auswandern, nur sehr wenige neue katholische Familien gegründet werden und die zurückbleibende weibliche Jugend in Gefahr gerät, sich mit Schismatikern zu verheiraten. Diesen bedauernswerten Zuständen stehen aber auch einige erfreuliche Tatsachen gegenüber, von denen der nächste Bericht erzählen soll. –

Zum Schluß sei noch auf eine Veröffentlichung hingewiesen, die bei allen Freunden des Orients mit großer Befriedigung aufgenommen werden wird. Ich meine den „Cours de Liturgie Grecque-Melkite par le P. Abel Couturier des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs), Professeur de Liturgie au Séminaire de Ste Anne de Jérusalem." Es erschien bis jetzt das erste Heft, enthaltend: Notions Générales, Materiel Liturgique, Comput Ecclesiastique, Fêtes, Calendrier, Tables Pascales. Ich behalte mir vor, bei einer anderen Gelegenheit eingehender auf dasselbe zurück-

zukommen. Jetzt nur so viel, daß das einzigartige Werk aus einer zwanzigjährigen Lehrtätigkeit hervorgegangen ist. Es soll ein vollständiges und praktisches Handbuch sein, durch das die griechisch-melkitischen (katholischen) Seminaristen in die Einzelheiten ihrer Liturgie eingeführt werden. Das Buch wird sehr nützlich sein sowohl solchen, die sich auf eine verhältnismäßig leichte Weise die elementaren Kenntnisse der griechischen Liturgie aneignen wollen, wie auch dem Gelehrten, der vielleicht weniger Gelegenheit hatte, in die praktischen Fragen einzudringen.

Da der gelehrte Verfasser verschiedene französische, eine italienische und eine englische Übersetzung der griechischen Meßgebete in einer Anmerkung erwähnt, so wird er hoffentlich in einem nächsten Hefte die deutschen Arbeiten nicht ganz übergehen; erschien doch schon im Jahre 1877 das Büchlein „Die Griechischen Liturgien der Heiligen Jakobus, Markus, Basilius und Chrysostomus nach dem Urtexte übersetzt von Remigius Storf", von dem jetzt (1912) eine neue Ausgabe „mit Einleitungen versehen von Theodor Schermann" vorliegt.

Theux (Belgien). P. A. Dunkel.

Missionswesen.

Schon seit Beginn dieses Jahres lassen die Fortschritte der katholischen Missionen in den deutschen Kolonien der protestantischen Presse keine Ruhe mehr, und da die religiöse Begeisterung für das positive Christentum allein zur Steigerung des Missionseifers der deutschen Protestanten nicht mehr ausreicht, sucht man mit gewaltiger Übertreibung die drohende Gefahr einer Katholisierung unserer Kolonien an die Wand zu malen. „Die konfessionelle Gefahr in den deutschen Kolonien" war darum auch das Thema, welches in einer Berliner Versammlung des Evangelischen Bundes (!) am 7. Mai von den Missionsinspektoren Axenfeld und Schreiber besprochen wurde. „Noch im Oktober 1902 stand in allen Stücken," so sagte der letztere, „abgesehen von der Zahl der Missionare, die katholische Mission hinter der evangelischen um ein wesentliches, oft um die Hälfte zurück. Heute aber stehen wir vor der Tatsache, daß die katholische Mission durch eine außerordentliche Kraftentfaltung innerhalb eines Jahrzehnts die evangelische Mission in den deutschen Kolonien bei weitem überholt hat. Geht die Entwicklung in diesem Maße fort, so ist es unvermeidlich, daß die Bevölkerung in den deutschen Kolonien in ihrer überwiegenden Mehrheit katholisch wird" (Tägl. Rundschau Nr. 209 vom 7. Mai 1913). An anderer Stelle (Köln. Volksztg. Nr. 272 vom 30. März 1913) ist schon eingehender gezeigt worden, wie töricht und unbegründet die Angstrufe der protestantischen Presse sind. Der künftige Einfluß der Konfessionen wird bestimmt durch die Zahl der Ortschaften, die von ihnen besetzt sind. Nun weisen die protestantischen Missionen 1900 Schulen, die katholischen dagegen nur 1557 auf. Wenn demgegenüber die eingeborenen Katholiken nach der Aufstellung Prof. Schmidlins in seinem neuen Werke über die katholischen Missionen in den deutschen Kolonien 142 223 Seelen zählen, d. h. etwa 25–30 000 Getaufte mehr als die Protestanten, so beweist das nur, daß die katholischen Missionare in den von ihnen besetzten Gebieten erfolgreicher arbeiten, nicht aber, daß die geographische Ausdehnung ihrer Einflußsphäre, von der doch schließlich der Enderfolg abhängen wird, derjenigen der Protestanten überlegen ist. In Deutsch-Ostafrika, wo die katholische Mission zahlenmäßig den größten Vorsprung hat (61 135 Katholiken gegen 35 263 Protestanten), hat die protestantische Mission gleichwohl mit 90 Hauptstationen die 89 katholischen Hauptstationen bereits überholt. Wir haben also keinen Grund, träge auf unsern Lorbeeren zu ruhen, vielmehr sollten die fieber-

haften Bemühungen des Protestantismus für das ganze katholische Deutschland ein Mahnruf sein, nun erst recht seine Missionare in unseren Kolonien energisch zu unterstützen.

Aus dem heimatlichen Missionsleben läßt sich manches Erfreuliche berichten. Auf der Bezirksversammlung des Westfälischen Provinzialvereins des katholischen Lehrerverbandes in Münster am 17. März wurde nach einem Vortrage von Prof. Schmidlin über das Thema „Mission und Schule" die möglichste Berücksichtigung der Mission in den einzelnen Unterrichtsfächern, die Förderung des Kindheit-Jesu-Vereins und des Missionsschulwesens beschlossen. Den gleichen Beschluß faßte am 12. Mai die 28. Hauptversammlung des Vereins katholischer Lehrerinnen zu Ludwigshafen. In Münster und Wesel tagten am 22. und 28. April die Missionskonferenzen des Münsterschen Diözesanklerus, deren jede von stark 200 Teilnehmern besucht war. Prof. Schmidlin sprach über das ostasiatische Missionsproblem, Oberlehrer Sommers über die Bedeutung und Einrichtung der Missionsfeste, Kaplan Franke-Duisburg berichtete über den neuen Jünglings-Missionsverein, der im Vorjahre endgültig konstituiert wurde und in Duisburg eine sehr regsame Zentrale besitzt. In Koblenz und Trier hielt der Trierer Diözesanklerus am 14. und 15. Mai seine ersten Missionskonferenzen ab, in Trier unter Assistenz des Diözesanbischofs. Auf beiden Versammlungen, die gleichfalls stark besucht waren, sprachen P. Stehle O. M. I. über den Missionsauftrag Christi und seine Ausführung in der Vergangenheit, Prof. Schmidlin über Lage und Bedürfnisse der gegenwärtigen Heidenmission, Pfarrer Christ über praktische Missionspflege, Domvikar Weber über den Verein der Glaubensverbreitung in der Diözese Trier. Die Gründung einer Missionsvereinigung des Diözesanklerus wurde beschlossen.

Einen glücklichen Aufschwung haben im vergangenen Jahre auch andere Missionsvereine erlebt. Der Verein der Glaubensverbreitung insbesondere steigerte seine Einnahme von 7 274 226 Franken in 1911 auf 8 051 575 Franken in 1912 und hat damit zum erstenmal die achte Million überstiegen. An dieser Steigerung ist auch Deutschland beteiligt, das 1911 928 562, 1912 dagegen 980 067 Franken aufbrachte. Österreich, Belgien, Holland, Spanien weisen Rückgänge, England-Irland und Italien Fortschritte auf. Am bedeutendsten ist wiederum die Steigerung in den Vereinigten Staaten von 1 401 675 auf 1 828 832 Franken. Hoffentlich dauert es nicht mehr lange, daß der eigentlich kirchliche Missionsverein auch in Deutschland wenigstens eine Million aufbringt! Allerneuestens hat der Verein von einem einfachen französischen Landwirt eine Gabe von einer Million Franken erhalten. Die protestantischen Missionen erhalten alljährlich mehrere Millionen von reichen Protestanten geschenkt. Möchten solche Beispiele auch auf katholischer Seite sich mehren! Es täte dringend not!

Geradezu bedrohlich für die Zukunft der katholischen Kirche in Ostasien ist der bedauerliche Rückgang des Pariser Missionsseminars, das in Japan, Korea, China, Hinter- und Vorderindien 34 Missionsgebiete zu versehen hat. Während 1912 33 aktive Missionare und Bischöfe starben, konnte das Seminar nur 20 neue Missionare aussenden. Das bedeutet ein Minus von 13 Personen (Compte Rendu 1913, S. 314). Währenddessen vermehren sich die protestantischen Missionare auf denselben Gebieten en masse!

Im eigentlichen **Japan** hat sich der Protestantismus 1911 auf 83 638 d. h. um 4763 Seelen oder 6,1 %, der Katholizismus auf 66 689, d. h. um 2571 Seelen oder um 3,9 % vermehrt (Z. M. R. 1913, 97). Dies ist nicht zu verwundern, da die Zahl der protestantischen Missionare, Betriebsmittel, Schulen, Preßunternehmungen ungleich

größer ist. Seit einigen Jahren ist bekanntlich der deutsche Katholizismus durch die Franziskaner, Steyler, Jesuiten in die Bresche eingetreten. Wenn einmal die Schwierigkeiten des Anfangs überwunden sind, wird ihr Eingreifen, so Gott will, deutlicher hervortreten.

Die Hochschule der deutschen Jesuiten in Tokio, in welcher Deutsch die Unterrichtssprache ist, erhielt am 28. März die staatliche Anerkennung und wurde am 21. April eröffnet. Schon am 10. April begannen deutsche Sprachkurse, zu denen sich 52 Teilnehmer aus den höheren Ständen einfanden. Über den Charakter und das Programm der Hochschule ist noch nichts Näheres bekannt (Köln. Volkszeitung Nr. 421 vom 17. Mai 1913).

Wie schon früher berichtet, nahm die japanische Polizei in **Korea** im Herbst 1911 Verhaftungen von vielen Hunderten von Koreanern, zumeist Protestanten, vor, weil sie angeblich einen Mordversuch gegen den Generalgouverneur Graf Terauchi inszeniert hatten. Die ungeheuerlichen Urteile des Seouler Landgerichts, die auf reichlicher Verwendung von Foltern beruhten, wurden am 20. März 1913 vom Oberlandesgericht aufgehoben. Nur sechs Angeklagte wurden noch zu mehrjähiger Zuchthausstrafe verurteilt. Doch ist auch gegen dieses Urteil bereits Berufung eingelegt. Da den Japanern außerordentlich viel daran liegt, daß ihre Rechtspflege der abendländischen als ebenbürtig angesehen wird, wird man zweifelsohne das Menschenmögliche tun, um den üblen Eindruck des ersten Gerichtsurteils zu verwischen.

In **China** dauert die politische Gärung fort. Nord und Süd ringen miteinander um die Herrschaft in der Republik, und auch starke Strömungen zur Wiederherstellung der Monarchie machen sich bemerkbar. Inmitten der allgemeinen Unruhe erscheint die katholische Kirche einsichtigen Chinesen, wie unlängst ein neubekehrter früherer Regierungspräsident bemerkte, als Hort der Ordnung, von dem Licht und Heil ausgeht (Annals of the Prop. of Faith 1913, 69). Bezeichnend für die Wendung der Lage, wenn auch zu optimistischen Hoffnungen nicht berechtigend, ist es auch, daß die chinesische Regierung die christlichen Konfessionen zum Gebete für die einzeln genannten Anliegen des Reiches aufforderte, ein Ansuchen, dem protestantische Bischöfe und Freikirchen in England und Amerika sofort auch durch offizielle Anordnungen entsprochen haben. Und die Presbyterianer in den Vereinigten Staaten sammelten daraufhin in vier Tagen 8 Millionen Franken für ihre chinesische Mission (Kirche und Welt, Beilage zur Germania 1913, Nr. 40 vom 18. Mai)! Auf dem Gebiete des Unterrichtswesens vollziehen sich einschneidende Reformen, die auch der katholischen Mission eine namhafte Stärkung ihres Einflusses bringen würden, wenn sie gerüstet wäre, mit einem tüchtigen europäischen und einheimischen Lehrpersonal auf den Plan zu treten, was leider nicht immer der Fall ist. In den Mittelschulen der Steyler Mission zu Süd-Schantung, namentlich in Tsining, Puoli, Tsingtau und dem Lehrerseminar zu Dätja ist überall ein starker Andrang von Schülern zu konstatieren. Die Schülerzahl beläuft sich allein in den genannten Anstalten auf mehr als 475. Beiläufig bemerkt ist unter den Ausländern der chinesischen Hafenstädte, die mit den Verhältnissen wenig vertraut sind, das Vorurteil weit verbreitet, daß die Missionsschüler nicht mehr Ehrlichkeit und Unbescholtenheit an den Tag legen, als die Heiden. Der Ostasiatische Lloyd (Nr. 14 vom 4. April 1913, 323) erzählt dazu nach der Zeitschrift Mercy und Truth: „Der englische Sekretär des Kaiserlich Chinesischen Postamts in Hankou unterhielt sich mit seinem Chef, einem Schotten, über chinesische Christen. „In dem Augenblick, wo ich höre, daß ein Chinese Christ ist," so lautete das Urteil des Chefs, „bin ich mit ihm fertig. Dann ist er nicht zu brauchen." Sein Sekretär richtete darauf an den Postmeister die Frage, wie er mit Herrn Liu, dem Kassierer,

zufrieden sei. „Ein ganz tüchtiger Mensch," war die Antwort; „wir könnten ohne ihn gar nicht auskommen." Er war nicht wenig erstaunt, zu erfahren, daß Herr Liu katholischer Christ sei. Dann wurden dem Chef noch fünf weitere Angestellte genannt, die er gleichfalls lobte und die protestantische Christen sind. Ganz ähnliche Vorkommnisse werden aus Afrika gemeldet. Es ist gut, sich solche Vorfälle zu merken.

Wie in Japan, so steht auch in **Britisch-Indien** das Wachstum der katholischen Kirche prozentual weit hinter dem des Protestantismus zurück (vgl. darüber eingehender Kath. Missionen 1913, 116 f. und Allg. Miss.-Zeitschrift 1913, 216 ff.). In dem Jahrzehnt 1891 – 1901 vermehrten sich die Katholiken um 15,9, die Protestanten um 47,4 %. Von 1901 – 1911 verzeichnete der Katholizismus nach der neuesten amtlichen Volkszählung ein Wachstum um 25,2 %, der Anglikanismus 15,6 %, alle anderen christlichen Konfessionen aber zeigen sich der katholischen Mission außerordentlich überlegen. So weisen die Lutheraner 40,5, die Baptisten 52,3, die Methodisten 123,3, die Salvatationisten 176,4, die Presbyterianer 235,2, die Kongregationalisten gar 257,1 % Zunahme auf! Selbst auf Ceylon, wo der Katholizismus eine so starke Position besitzt, vermehrten sich die Katholiken nur um 13 %, d. h. noch um 2,1 % weniger als die Gesamtbevölkerung, während die anderen Christen ein Wachstum von 42,5 % verzeichnen. Ist das nicht tief beschämend für die katholische Weltkirche und eine eindringliche Mahnung an die katholische Welt, sich doch nicht wenigstens in den wichtigsten Missionsländern immer mehr überflügeln zu lassen? Vor allem erscheint es notwendig, daß endlich einmal in den riesigen nordindischen Missionsgebieten diejenigen Maßnahmen getroffen werden, die im Interesse der Kirche und der Seelen absolut notwendig sind. Während in allen übrigen indobritischen Provinzen auf je 100 Christen 21 – 57 Katholiken kommen, weist das Pandschab nur 7,8, Agra und Audh nur 6 Katholiken vom Hundert der Christen auf! – Daß die katholische Mission auch in bezug auf das höhere Schulwesen weiter hinter den Protestanten zurücksteht, ist schon früher erörtert worden. Wie kommt es doch, daß alle vier indischen Jesuitenmissionen ein Universitätskolleg ersten Grades für Eingeborene mit glänzendem Erfolge leiten, während kein anderer der auf dem indischen Festlande tätigen Orden auch nur eine einzige derartige Anstalt zuwege gebracht hat? Von welcher Tragweite die Leistungen auf diesem Gebiete sind, zeigt folgende Äußerung des protestantischen Basler Missionars W. Müller (Missionspädagogische Blätter 1913, 24): „Jeder Posten in Indien, der mit einem Christen besetzt wird, dient zur Stärkung und Ausbreitung des Christentums. Wie tief das eingreift, das spürt unsere Mission in Süd-Kanara in hartem Kampf mit den Zöglingen des jesuitischen Aloysius College in Mangalur, wo wir mit unseren höheren Schulen ins Hintertreffen geraten sind." Hier und dort wird freilich die Entwicklung der katholischen Schultätigkeit gehemmt durch die Böswilligkeit der protestantischen Beamten. In Bettiah erhalten die katholischen Schulschwestern kaum ein Drittel des Gehalts der mohammedanischen und Hindu-Lehrerinnen, und der Kindergarten der Schwestern, obwohl als der beste im ganzen Distrikt anerkannt, erhielt keine Aufbesserung. Eine protestantische englische Inspektorin sorgt dafür, daß die Schwestern frei gewordene Lehrstellen nicht erhalten (17. Jahresbericht über die Nordtirolische Kapuziner-Mission in Bettiah, Innsbruck 1913, 41 f.). Im übrigen beklagt der Jahresbericht von Bettiah die kümmerliche Lage der Mission, die immer noch nach einem vierundzwanzigjährigen Bestande auf nur 15 europäische und einheimische Priester angewiesen ist.

In der wichtigen Mission des östlichen **Sudan** wurden während des vergangenen Jahres drei neue Stationen (Palaro, Gondokoro, Mupoi) errichtet. Die günstigsten

Aussichten bieten sich in der Nilprovinz von Uganda, wohin der Islam noch nicht vorgedrungen ist. Größer wird sein Einfluß in der Provinz des Bahr el Ghazal, aber gerade darum ist ein schleuniges Vorangehen der Mission geboten. „Die Dschellaba, arabische Händler, bringen islamitische Anschauungen und Sitten ins Land und suchen sie nach Kräften zu verbreiten. Sie üben vor allem auf den Großhäuptling (von Kayango) ihren Einfluß aus, und dieser, ein geriebener Diplomat, wie fast durchwegs jene halbwilden Häuptlinge, zeigt sich der Mission gegenüber weder als offener Feind noch als treuer Freund und gibt bald da, bald dort den verderblichen Einflüsterungen der Araber nach" (Stern der Neger 1913, 102).

Aus der Oblatenmission **Basutoland**, neben Natal der einzigen katholischen Mission mit größerer Katholikenzahl in dem den Protestanten fast wehrlos überlassenen britischen Südafrika, wird gemeldet, daß nach dem Tode des heidnischen Königs Letsie II. der eifrige Katholik Griffith den Thron bestiegen hat. Man hofft, daß die Mission einen noch größeren Aufschwung nehmen werde (Miss. Catholiques 1913, 182).

Steyl, Ende Mai 1913. F. Schwager S. V. D.





Die monistische Sterbehilfe.

Von Professor A. J. Rosenberg, Paderborn.

Wie die Töne einer ganz fern erklingenden Glocke, so leise und unterbrochen tönte in den letzten Jahren von Zeit zu Zeit das Wort Euthanasie von fern zu uns herüber. In Amerika war es gesprochen worden. Aber man hielt es nicht für nötig, über dasselbe zu reden. Denn es widersprach der ganzen europäischen Bildung und Gesittung.

Bald erklang der Sang von der Euthanasie schon näher. Der englische Romanschriftsteller Benson, welcher den Pulsschlag der Zeit genau kennt, verarbeitete die Euthanasie in Szenen seines phantastischen Romans: „Der Herr der Welt". Und die Euthanasie bekam einen grotesken, phantastischen Beigeschmack.

Und nun, im Anfang des von Wilhelm Ostwald verkündeten „monistischen" Jahrhunderts, ertönt der Sang von neuem, aber schrill und entsetzlich. In klapperdürren Paragraphen tritt das früher so ferne und so phantastisch ausgestaltete Gespenst in den Vordergrund der Tragödie vom Menschen, so daß aus den Reihen der Zuschauer Beifall und Zischen sein Auftreten begleiten. Darum sei auch an dieser Stelle seiner gedacht.

Was ist Euthanasie oder, um die weniger freundliche, monistische Übersetzung zu gebrauchen: was ist Sterbehilfe? Unter der Überschrift: „Eine ernste Frage" machte im Lebensmonat Mai dieses Jahres eine Notiz die Runde durch die liberalen Blätter, in welcher der Welt mitgeteilt wurde, daß die Zeitschrift des Deutschen Monistenbundes, „Das monistische Jahrhundert", im 7. Heft (17. Mai 1913) den Gedanken der Euthanasie aufgegriffen hätte. Euthanasie oder Sterbehilfe bedeutet die Erleichterung des Sterbens und die Abkürzung des Todeskampfes auf Wunsch des an einer unheilbaren Krankheit leidenden Menschen.

Auch nichtliberale Blätter sahen sich veranlaßt, den Aufsatz, welcher das „Recht auf den Tod" verteidigen und sofort kodifizieren wollte, ihren Lesern mitzuteilen und mit kritischen Bemerkungen zu begleiten. Indessen ist man dem Problem nicht so gründlich und systematisch näher getreten, wie es das wohl verdient.

Der Aufsatz selbst ist unter geradezu dramatischen Umständen entstanden: Ein langjähriger Kranker, der schon vor Jahren durch sein eigenes unheilbares Leiden auf dieses Problem gestoßen ist, hat unter äußersten Schmerzen

den Plan ausgearbeitet und an den Herausgeber des M. J., Wilhelm Ostwald, eingeschickt, der von der Notwendigkeit einer derartigen menschlichen Hilfeleistung überzeugt wurde. Aber bevor sein sogleich abgesandter Zustimmungsbrief noch seine Adresse erreichen konnte, war der Kranke bereits gestorben.

Eigentlich umfaßt das Problem zwei Fragen, welche die Menschheit von jeher sich vorgelegt hat. Der Katechismus, das kurze Buch der christlichen Lebensweisheit, kennt sie ganz genau und gibt eine kurze und klare Antwort darauf. Die erste Frage lautet: „Darf der Mensch sich selbst das Leben nehmen?", und der Katechismus sagt „Nein". Damit ist die zweite Frage schon hinfällig geworden. Sie lautet so: „Ist es erlaubt, einen Menschen auf seinen Wunsch zu töten?" Die Antwort lautet genau so kurz und klar: „Nein".

Der Monismus aber gibt eine andere Antwort: affirmative für beide Fragen. Der Mensch hat ein „Recht auf den Tod", er darf sich selbst das Leben nehmen, und ein anderer darf ihn auf seinen Wunsch töten. Weil aber bis heute das Strafgesetzbuch dem entgegensteht, so muß ein neues Recht geschaffen werden. Der projektierte Gesetzentwurf umfaßt im Monistischen Jahrhundert a. a. O. folgende acht Paragraphen:

§ 1. Wer unheilbar krank ist, hat das Recht auf Sterbehilfe (Euthanasie). § 2. Die Feststellung des Rechtes auf Sterbehilfe wird durch ein Gesuch des Kranken an die zuständige Gerichtsbehörde veranlaßt. § 3. Auf Grund des Gesuches verfügt das Gericht eine Untersuchung des Kranken durch den Gerichtsarzt mit zwei Spezialisten. An der Untersuchung können auf Wunsch des Kranken auch weitere Ärzte teilnehmen. Diese Untersuchung hat nicht später als eine Woche nach Einreichung des Gesuches zu erfolgen. § 4. Bei der Protokollierung des Untersuchungsbefundes ist anzugeben, ob nach der wissenschaftlichen Überzeugung der untersuchenden Ärzte ein tödlicher Ausgang der Krankheit wahrscheinlicher ist als die Wiedererlangung dauernder Arbeitsfähigkeit. § 5. Wenn die Untersuchung die überwiegende Wahrscheinlichkeit eines tödlichen Ausganges ergibt, dann spricht das Gericht dem Kranken das Recht auf Sterbehilfe zu. Im entgegengesetzten Falle wird das Gesuch des Kranken abschlägig beschieden. § 6. Wer einen Kranken auf dessen ausdrücklichen und unzweideutig kundgegebenen Wunsch schmerzlos tötet, bleibt straflos, wenn dem Kranken nach § 5 das Recht auf Sterbehilfe zugesprochen worden ist, oder wenn die nachträgliche Untersuchung ergibt, daß er unheilbar krank war. § 7. Wer einen Kranken tötet, ohne daß dieser es ausdrücklich und unzweideutig gewünscht hat, wird mit Zuchthaus bestraft. § 8. Die Paragraphen 1 bis 7 finden auch auf Sieche und Verkrüppelte sinngemäße Anwendung.

Es mutet sonderbar an, daß eine Prüfungskommission sich amtlich mit der Frage befaßt, ob der Kranke unheilbar ist oder nicht. Natürlich ist das nicht immer mit apodiktischer Gewißheit zu entscheiden. Herr Geheimrat Ostwald will deswegen die Wahrscheinlichkeit des tödlichen Ausgangs der Krankheit entscheidend sein lassen. Diese Art wissenschaftlichen Probabiliorismus ist sehr seltsam, wenn man bedenkt, daß schon sehr viele Kranke wieder genesen sind, obwohl die Ärzte sie vollkommen aufgegeben hatten.

Straflos bleibt, wer einen Kranken, der das Recht auf Sterbehilfe von der Prüfungskommission erhalten hat, schmerzlos tötet. Wer soll denn nun

nachher den Beweis erbringen, daß die Prozedur „schmerzlos" erfolgt ist? Der Tote wäre die berufene Instanz, aber er ist ja tot und kann nicht mehr aussagen. Da müßten schließlich wieder Sachverständige verhört werden und wiederum die größere wissenschaftliche Wahrscheinlichkeit ausschlaggebend sein. Diese wissenschaftliche Wahrscheinlichkeit würde die Stellung eines Dogmas einnehmen, welches für Gewissensfragen der monistischen Gesellschaft entscheidend ist. Wo das christliche Dogma abgelehnt wird, erscheinen sofort antichristliche neue Dogmen, wie Dämonen auftreten, wo Gott tot ist.

Der letzte Paragraph bestimmt, daß alle Bestimmungen auch für Sieche und Verkrüppelte sinngemäße Anwendung finden sollen. Das löst die Frage der Fürsorge für solche armen Geschöpfe radikal à la Doktor Eisenbart. Und wenn sich erst einmal die Menschheit daran gewöhnt hat, daß Sieche und Verkrüppelte ein Recht auf den Tod haben, so wird es nicht allzu schwer fallen, einen kleinen Fortschritt auf dem betretenen Wege zu machen und den Siechen und Verkrüppelten die „Wohltat" des Todes auch gegen ihren eigenen Wunsch und, ohne daß sie vorher verhört werden, zuteil werden zu lassen. Denn nur unter der Voraussetzung, daß der Tod eine Wohltat für jene Leute ist, hat die ganze Bewegung ja einen Sinn.

Damit kommen wir zum tiefsten Grunde des Problems. Wenn man Gott und Jenseits leugnet, wenn es kein Fortleben nach dem Tode gibt, dann verliert das menschliche Leben seinen Wert, wenn unheilbare Krankheit eintritt. Der Glücksdrang im Menschen äußert sich negativ und positiv. Der Mensch will frei sein von Leid und Weh, und er will positiv jene Güter besitzen, durch welche sein Leben an Lust gewinnt. Beiden Bedürfnissen steht unheilbare Krankheit entgegen. Darum muß er auf das Leben verzichten, mit dem er ja gar nichts anzufangen weiß.

Ganz anders liegt die Sache beim gläubigen Christen. Das Leben hat als Anfangsstadium eines über den Tod hinausragenden Lebens zu gelten. Auch das vom irdischen Standpunkte aus unglückliche Leben des unheilbar Erkrankten behält seinen Wert, weil es das jenseitige Leben vorbereitet. Manches Leiden hat der Mensch durch eigene Schuld sich zugezogen. Das Christentum lehrt ihn, es ohne Klagen und Murren auf sich zu nehmen, um dadurch zu sühnen, was er verschuldet.

Aber auch das unverschuldete Leiden hat nach christlicher Auffassung einen Sinn und Wert. Der Kranke kann durch Ergebung in den Willen Gottes und durch geduldige Übernahme des Leidens sich selber veredeln und moralisch vervollkommnen und zu heroischer Tugendübung fortschreiten. Er kann dadurch auch der Mitwelt ein Beispiel geben, das auf dieselbe den Willen stärkend und kräftigend einwirkt und sie anregt, dem vielen Ungemach und Weh, das nun einmal der Anteil der Menschheit ist und auch bleiben wird, starkmütig entgegenzutreten, während das Recht auf Sterbehilfe schwächend und demoralisierend wirken muß. „Lerne zu leiden, ohne zu klagen" sagte der königliche Dulder. Warum sollen nicht jene Menschen, welche von seelischer Not, oder welche von Nahrungssorgen oder Arbeitsmühen niedergedrückt werden, gleiches Recht auf den Tod haben, wie die unheilbar Kranken? Auch deren Leben ist, vom Standpunkt des rein irdischen Lebens betrachtet, ein elendes und armseliges. Das Recht auf Sterbehilfe wird also auch ihnen zugebilligt werden müssen, es wird eine Ära des Selbstmordes damit vorbereitet, und die Furcht vor dem Leben ist der giftige Hauch, der sich über

alle lagern muß. Gerade in einer willensschwachen und genußsüchtigen Zeit ausgesprochen, muß der Gedanke der Sterbehilfe doppelt verheerend wirken in den Kreisen aller jener Menschen, denen das Leben nicht den gewünschten Anteil am Genuß verspricht. Und auch hier könnte man häufig mit wissenschaftlicher Wahrscheinlichkeit die Zukunft voraussagen.

Warum soll man übrigens warten, bis ein solcher Mensch in das reifere Lebensalter eingetreten ist und selbst sein Reifezeugnis für den Tod beantragen kann? Haben dann nicht jene Völker und Zeiten vernünftiger gehandelt, die schon das Kind zum Tode verurteilten, wenn der Vater seine Zukunft als ungünstig für den Konkurrenzkampf des Lebens ansah? Alle diese Konsequenzen liegen in der Richtung des Ostwaldschen Vorschlages, und es ist kaum etwas Stichhaltiges dagegen einzuwenden.

Nach christlich-gläubiger Auffassung behält auch das ärmste und armseligste Leben seinen vollen Wert, weil es das jenseitige vorbereitet. Alle Leiden dieser Zeit sind nichts im Vergleich zu jener Seligkeit, welche jene erwartet, die diese kleine Weile treu aushalten. Jedes zeitliche Unglück ist vorübergehend, und es wird gemildert durch den Beistand der göttlichen Gnade, aber in seinen Wirkungen erstreckt es sich auf die Ewigkeit, es hat Ewigkeitswert. Nichts ist verloren und alles gewonnen, wenn die den Leib verlassende Seele jenem gegenübertritt, der zu ihr sagt: „Ich kenne deine Werke, deine Not und deine Geduld“ (Apok. 2, 2).

So wirkt das vielgeschmähte Christentum, dem man Lebensverneinung vorwirft, geradezu lebensbejahend. Aber die Ersatzversuche, denen man die Lebensbejahung nachrühmt, gerade sie wirken lebensverneinend. Die monistische Moral versagt in dieser für die Menschheit so eminent wichtigen Frage vollends.



Das Jubiläum vom Jahre 1350.

Von Dr. N. Paulus, München.

Bei der Anordnung des ersten Jubiläums hatte Bonifaz VIII. bestimmt, daß die Feier alle hundert Jahre stattfinden solle. Aber schon im Jahre 1342 sandte die Stadt Rom, der ein reicher Gewinn aus dem gewaltigen Zusammenfluß der Fremden erwachsen war, Abgeordnete an den in Avignon residierenden Klemens VI., um ihn zu bitten, er möge die allzu lange Frist herabsetzen. Der Papst gab dieser Bitte Gehör und erließ am 22. Februar 1343 eine Bulle, die verordnete, daß mit Rücksicht auf das alttestamentliche Jubeljahr die christliche Jubelfeier von 1350 an alle fünfzig Jahre begangen werden solle, damit eine größere Anzahl von Gläubigen des Ablasses teilhaftig werden könne. Wenn nun auch das zweite Jubiläum jenem von 1300 an geschichtlicher Bedeutung nicht gleichkommt, so ist es doch immerhin noch merkwürdig genug. Wie bei der ersten Jubelfeier, so trafen auch im Jahre 1350 ungeheure Pilgerscharen in Rom ein; ihr erbauliches Verhalten wird von gleichzeitigen Chronisten sehr gelobt. Weniger Anerkennung fand das Benehmen des vor allem auf Gewinn bedachten römischen Volkes. Auf den äußerlichen Verlauf des zweiten Jubiläums, der genügend

bekannt ist,[1] wollen wir hier nicht näher eingehen; es sollen bloß etliche weniger bekannte Fragen erörtert werden, die unmittelbar mit dem Ablasse zusammenhängen.

Die Jubiläumsbulle Unigenitus[2] ist vor allem dadurch bemerkenswert, daß sie die Lehre von dem geistlichen Kirchenschatz, auf welcher der Ablaß beruht, näher darlegt. Die Theologen hatten zwar diese Lehre schon längst vorgetragen; aber in den päpstlichen Ablaßschreiben war sie bisher noch niemals hervorgehoben worden. Im übrigen blieben die Bedingungen zur Gewinnung des Ablasses dieselben wie früher; nur wurde bezüglich der zu besuchenden Kirchen den Basiliken der beiden Apostelfürsten noch die Laterankirche beigefügt. Was Bonifaz VIII. erst am Schlusse des Jubeljahres verkünden ließ, wurde jetzt gleich beim Ausschreiben des neuen Jubiläums angekündigt: daß nämlich die Pilger, die unterwegs oder in Rom vor Beendigung der vorgeschriebenen Kirchenbesuche sterben würden oder die begonnene Wallfahrt aus einem gerechten Grunde nicht fortsetzen könnten, dennoch den vollkommenen Ablaß gewinnen sollen, wenn sie nur ihre Sünden reumütig gebeichtet haben.

Nebst dem echten Ausschreiben wurden damals auch zwei gefälschte Bullen verbreitet, die der gleichzeitige italienische Jurist Alberich von Rosate in sein „Wörterbuch beider Rechte" aufgenommen hat.[3] Sonderbar ist es, daß dieser Rechtsgelehrte, der selber im Jahre 1350 mit seiner Frau und drei Söhnen zum Jubiläum nach Rom wallfahrtete, die echte Bulle Unigenitus gar nicht kennt, während er als echt eine Bulle (Militantis Ecclesiae) aus dem Jahre 1342 mitteilt, die sicher nicht von Klemens VI. ausgegangen ist. Dies ergibt sich schon aus der Aufzählung der zu besuchenden Kirchen. In dem unstreitig echten Ausschreiben wird nur der Besuch von St. Peter, St. Paul und der Lateranbasilika vorgeschrieben; die Bulle Militantis Ecclesiae dagegen nennt nebst diesen drei Kirchen noch St. Maria Maggiore und St. Lorenz. Der Fälscher hat die Jubiläumsbulle von Bonifaz VIII. reichlich verwertet; auch die Bulle Unigenitus hat er benutzt. Die von ihm besonders betonte Bestimmung, daß Ordensmänner auch gegen den Willen ihrer Oberen die Pilgerfahrt nach Rom antreten dürfen, findet sich freilich weder bei Bonifaz VIII. noch bei Klemens VI. Sonst aber enthält das Schriftstück nichts Ungewöhnliches.

Um so absonderlichere Angaben finden sich in einer anderen aus zwei Abschnitten bestehenden Bulle, deren erster Teil mit den Worten Ad memoriam beginnt, während der zweite mit den Worten Cum natura humana eingeleitet wird. Alberich bemerkt dazu, er wisse nicht, ob das Schriftstück wirklich vom Papst herrühre; weil es aber „schön" sei, wolle er es mitteilen. Er fügt dann noch bei: „Soviel ich weiß, ist dies Schriftstück weder bulliert (mit dem päpstlichen Siegel versehen) noch bestätigt worden; man hat sich auch nicht beim Jubiläum danach gerichtet."[4] Demnach hat Alberich die

[1] Vgl. Fr. X. Kraus, Das Anno Santo, in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1900, Nr. 99. Abgedruckt in Essays II, Berlin 1901, 280 ff.

[2] Extravag. comm. 2 de poen. et rem. V, 9.

[3] Dictionarium utriusque iuris. Venedig 1515, s. v. Iubileus. Eine verbesserte Ausgabe erschien 1572 in Venedig.

[4] Hec forma, sicut puto, non fuit bullata nec confirmata, nec servabatur tempore dicte indulgentie, ad quam fui cum uxore et tribus filiis.

Echtheit des Schriftstücks bezweifelt. Ein anderer Zeitgenosse aber, **Petrus von Herenthals** (Harenthal, Stadt in Brabant), seit 1342 Prior der Prämonstratenserabtei Floreffe bei Namur, hat es für echt gehalten. In seiner um 1373 verfaßten Darstellung des Lebens des Papstes Klemens VI. teilt er den Hauptteil des Schriftstücks (Cum natura humana) vollständig mit, während er von dem ersten Teil, den er treffend als „Prolog" der Jubiläumsbulle bezeichnet, nur die Anfangsworte Ad memoriam erwähnt.[1] Aus der Art und Weise, wie er die Bulle einführt, geht klar hervor, daß er sie für eine wirkliche Kundgebung des Papstes Klemens VI. gehalten hat.

Daß sie aber von einem Fälscher herrührt, steht außer allem Zweifel. Schon die sonderbare Form, die von dem üblichen Kanzleistil der päpstlichen Kurie ganz absticht, macht sie verdächtig.[2] Aber auch der Inhalt, der zum Teil mit der echten Jubiläumsbulle in Widerspruch steht, zeigt deutlich genug, daß es sich um eine Fälschung handelt; so wird in diesem Schriftstück zur Gewinnung des Ablasses der Besuch der sieben Hauptkirchen Roms gefordert, während nach der Bulle Unigenitus nur drei Kirchen zu besuchen waren. Auch die dem Papste wiederholt zuteil gewordene wunderbare Erscheinung, von der im ersten Teile des Schriftstücks die Rede ist, spricht sicher nicht für dessen Echtheit. Zu den Sonderbarkeiten, durch welche die gefälschte Bulle sich auszeichnet, gehört die Bestimmung, daß die Weltgeistlichen und Mönche auch gegen den Willen ihrer Oberen zum Jubiläum nach Rom gehen dürfen. Selbst den Klosterfrauen wird die Romfahrt gestattet, allerdings mit Erlaubnis ihrer Oberen; sollte ihnen aber diese Erlaubnis verweigert werden, so können sie zu Hause den Ablaß gewinnen, wenn sie jede Woche einen Psalter beten. Auf ähnliche Weise können auch schwache und kränkliche Personen, die verhindert sind, die Wallfahrt zu machen, zu Hause des Ablasses teilhaftig werden. Am meisten fällt aber folgende Bestimmung auf: „Wenn ein Pilger nach guter Beichte unterwegs stirbt, so soll er aller seiner Sünden völlig ledig sein; den Engeln aber befehlen wir, daß sie seine vom Fegfeuer ganz befreite Seele ins himmlische Paradies einführen."[3] Diese merkwürdige Stelle fehlt zwar bei Alberich von Rosate; sie steht aber in dem von Petrus von Herenthals mitgeteilten Texte, sowie in anderen Vorlagen, die weiter unten zu erwähnen sein werden.

Wegen dieser Stelle besonders hat später die gefälschte Bulle zu vielfachen Erörterungen Anlaß gegeben. Man findet sie zunächst erwähnt in einer 1383 oder 1384 verfaßten Schrift **Wiclifs**, der bei Besprechung des Ablasses bemerkt: Sollte es sich mit den päpstlichen Ablässen so verhalten, wie gesagt wird, dann müßte man sie unzweifelhaft als gotteslästerlich bezeichnen. Wird doch gesagt, der Papst maße sich die Macht an, die Sünder vor allen Fegfeuerstrafen zu bewahren und den Engeln zu gebieten, die vom Leibe getrennte Seele sofort in den Himmel zu tragen.[4] Wiclif spricht bloß

---

[1] **Baluzius**, Vitae Paparum Avenionensium I, Paris 1693, 311 ff. Während bei Alberich von Rosate die Bulle kein Datum trägt, ist sie hier vom 28. Juni 1344 datiert.

[2] **Baluze** (S. 916) bemerkt: Insulsa est compositio, fatua, demens, aliena a stylo curiae romanae.

[3] Concedimus quod si vere confessus in via moriatur, ab omnibus peccatis suis sit penitus absolutus. Et nihilominus mandamus angelis paradisi quatenus animam illius a purgatorio prorsus absolutam in paradisi gloriam introducant.

[4] **J. Wiclif**, Trialogus, edidit G. Lechler, Oxford 1869, 357: Fateor quod indulgentiae papales, si ita se habeant ut dicuntur, sapiunt manifestam blasphemiam.

von einem „man sagt"; er hat also das überlieferte Schriftstück nicht für unzweifelhaft echt gehalten. Viel skeptischer zeigte sich um die Mitte des 15. Jahrhunderts der hl. Antoninus von Florenz. Er hielt es für wahrscheinlich, daß die Bulle, die Klemens VI. zugeschrieben werde, mit ihren leichtfertigen und exorbitanten Bestimmungen frei erfunden worden sei.[1]

Ganz anders urteilte hierüber drei Jahrzehnte später der päpstliche Ablaßkommissar Raimund Peraudi.[2] Im Jahre 1476 hatte Sixtus IV. zugunsten der Domkirche in Saintes eine Ablaßbulle erlassen, welche die für die damalige Zeit neue Bestimmung enthielt, daß der Ablaß auch den Seelen im Fegfeuer zugewendet werden könne. Zum päpstlichen Ablaßkommissar, der die Verkündigung des Ablasses zu leiten hatte, war der Domdekan von Saintes R. Peraudi ernannt worden. Die neue Ablaßbulle erregte überall wegen des darin bewilligten Ablasses für die Verstorbenen nicht geringes Aufsehen. Peraudi hielt es daher für angebracht, über diesen Punkt von zwei angesehenen Theologen, Johann von Fabrica und Nikolaus Richardi, ausführliche Gutachten zu begehren. Diese zwei Gutachten ließ Peraudi drucken und fügte in einer Ausgabe, die um 1479 erschien,[3] am Schlusse die angebliche Jubiläumsbulle von Klemens VI. bei, von der, wie er bemerkte, Abschriften in Avignon, Vienne, Poitiers und Luçon vorhanden seien.[4] Peraudi irrte aber sehr, wenn er aus der gefälschten Bulle, die er für echt hielt, den Beweis erbringen wollte, daß der Ablaß den Seelen im Fegfeuer zugewendet werden könne.[5] Von einer Befreiung aus dem Fegfeuer ist in der Bulle gar keine Rede. Der Papst befiehlt den Engeln, die Seelen jener Pilger, die nach reumütiger Beichte unterwegs sterben, sofort, ohne daß sie eine Fegfeuerstrafe zu erleiden hätten, in die Herrlichkeit des Himmels einzuführen. Man darf sich billig wundern, daß Peraudi, der doch an der Pariser Hoch=

Dicitur enim quod papa praetendit se habere potentiam ad salvandum singulos viatores, et quantumcunque viantes deliquerint, nedum ad mitigandum poenas ad suffragandum eis cum absolutionibus et indulgentiis, ne unquam veniant ad purgatorium, sed ad praecipiendum sanctis angelis, ut anima separata a corpore indilate ipsam deferant in requiem sempiternam.

[1] Antoninus, Summa theologica I, Verona 1740, 611: Sciendum quod in copia cuiusdam bullae, quae dicitur esse Clementis, multa narrantur, quae non videntur esse de stylo curiae, quum sint levia et exorbitantia satis. Unde licet adscribantur Clementi, non videtur verisimile illius vel alterius Summi Pontificis fuisse, sed fictitie inventa: et si etiam essent, Papa Nicolaus illa non approbavit.

[2] Vgl. über ihn meinen Aufsatz im Historischen Jahrbuch 1900, 645 ff.

[3] Compilatio magistri iohannis de fabrica super relaxatione penarum animarum purgatorii. Ohne Ort und Jahr.

[4] Die Bulle, die mit ihren beiden Hauptteilen vollständig mitgeteilt wird, ist hier datiert vom 27. Februar 1345, nicht, wie bei Petrus von Herenthals, vom 28. Juni 1344. Amort (De origine, progressu, valore indulgentiarum notitia I, Augsburg 1735, 82 ff.), der ebenfalls die Bulle vollständig abdrucken ließ, hat das Datum 1342; sein Text weicht an einigen Stellen von den bisher erwähnten Ausgaben ab. Was für eine Vorlage Amort benutzt hat, sagt er nicht.

[5] Notandum est quod Clemens sextus . . . in una bulla quam concessit de iubileo in una clausula expresse auctoritate apostolica declarat et dicit quod si Christifideles euntes ad urbem tempore iubilei per illum concessi decederent in via, quorum anime descenderent in purgatorium, nihilominus mandat angelis quatenus animas illorum rapiant a purgatorio. Nach dieser Vorbemerkung wird die Bulle mitgeteilt und dazu bemerkt: In qua bulla etiam Clemens videtur dedisse indulgentiam pro animabus in purgatorio etiam per modum auctoritatis sicuti pro vivis.

schule zum Doktor der Theologie promoviert worden war, dies nicht eingesehen hat. Später allerdings scheint er sich überzeugt zu haben, daß die angebliche Bulle für die Zuwendung des Ablasses an die Verstorbenen keinen Anhaltspunkt biete. Zwar verweist er noch darauf in einer 1483 oder 1484 erschienenen Erklärung der Ablaßbulle für Saintes.[1] Aber in den verschiedenen Erklärungen, die er seit 1489 veröffentlichte, wird jener Stelle nicht mehr gedacht, so daß man annehmen darf, er sei inzwischen eines Besseren belehrt worden.

Noch bevor Peraudis Veröffentlichungen in Deutschland bekannt wurden, hatte Johann Pfeffer, Professor der Theologie an der Freiburger Universität, in einem Anhang zu seiner 1480 erschienenen Ablaßschrift den zweiten Abschnitt des gefälschten Schriftstücks (Cum natura humana) mit etlichen echten Jubiläumsbullen abdrucken lassen.[2] Als Vorlage hat ihm allem Anscheine nach der von Petrus von Herenthals mitgeteilte Text gedient. Da Pfeffer das Schriftstück unbedenklich den übrigen Jubiläumsbullen anreiht, so hat er offenbar an dessen Echtheit nicht gezweifelt.

Für echt hielt die Bulle auch der niederländische Gelehrte Wessel Gansfort († 1489). Antoninus, bemerkt er, glaube zwar nicht, daß sie von Klemens VI. ausgegangen sei; allein in Vienne, Limoges und Poitiers seien Abschriften vorhanden, die mit dem päpstlichen Siegel versehen wären.[3] Wessel wollte auch wissen, daß die Pariser Sorbonne den Papst wegen seiner Anmaßung, den Engeln gebieten zu wollen, zurechtgewiesen habe. Davon ist aber, wie schon Baluze betont hat,[4] nichts bekannt. Wie ungenau Wessel, ein entschiedener Gegner des Ablasses, in dieser ganzen Angelegenheit unterrichtet war, zeigt seine weitere Behauptung, Klemens VI. habe die Kreuzfahrer bevollmächtigt, nach Belieben drei oder vier Seelen aus dem Fegfeuer zu befreien.[5] Dieser Papst hat überhaupt niemals einen Ablaß für Verstorbene verliehen, weder in seinen verschiedenen Kreuzzugsbullen noch in seiner Jubiläumsbulle; auch in den unechten Jubiläumsbullen findet sich keine Spur von einer Zuwendung des Ablasses an die Verstorbenen.

Dagegen war es damals schon Sitte, daß man den Jubiläumsablaß, wie auch die Kreuzzugsablässe und den Portiunkulaablaß, eigenmächtig den Verstorbenen zuwandte. So erklärt sich, wie Gläubige, die für ihr Seelenheil besorgt waren, vor 1350 in ihren Testamenten anordnen konnten, daß, falls sie vor dem Jubeljahr sterben würden, die Erben dann eine fromme

---

[1] Summaria declaratio. Ohne Ort und Jahr. Am Schlusse heißt es: Videant pariter predicatores clausulam contentam in bulla Clementis sexti in tractatu de purgatorio pro ista materia impresso (das ist die oben erwähnte Sammelschrift, die mit der Compilatio iohannis de Fabrica beginnt), qui in bulla quam fecit de iubileo istam clausulam per modum auctoritatis inseruit. Dann folgt die Stelle aus der angeblichen Bulle von Klemens VI.

[2] Tractatus iam noviter compilatus de materiis diversis indulgenciarum. Ohne Ort und Jahr.

[3] Wesseli Gansfortii opera omnia, Gröningen 1614, 889, 892. In wörtlichem Anschluß an Wessel wiederholte etliche Jahrzehnte später ganz dasselbe Heinrich Kornelius Agrippa von Nettesheim in seiner Schrift De incertitudine et vanitate scientiarum, Antwerpen 1530. Kap. 29 (Opera II, Lyon, ohne Jahr, 213).

[4] Vitae Paparum Avenionensium I, 916.

[5] Opera 892: Crucesignatis ad eorum vota tres vel quatuor animas ex purgatorio, quas vellent, elargiebatur.

Person nach Rom senden sollten, damit diese den Ablaß für die Seele des verstorbenen Erblassers zu gewinnen trachte.[1]

In jüngster Zeit ist behauptet worden, daß mit dem Jubiläum von 1350 „allerlei neue Einrichtungen" aufgekommen seien. „Alle übrigen Indulgenzen wurden jetzt während des Anno santo suspendiert. Jedem stand ohne Erlaubnis seiner Vorgesetzten das Recht zu, die Wallfahrt nach Rom zu unternehmen, selbst die Frau durfte sich ohne Zustimmung ihres Gatten auf diese Reise begeben. Den Vornehmen war gestattet, zu Pferd zu reisen, die Armen und gewöhnliches Volk mußten aber zu Fuß wandern. Wer verhindert war, selbst zu reisen, konnte einen Ersatzmann schicken!" Diese „Bestimmungen" seien nicht geeignet gewesen, „Zucht und Disziplin der Christenheit zu verbessern."[2] Als Gewährsmann wird der amerikanische Gelehrte Lea genannt, der diese Angaben bei der Schilderung des Jubiläums von 1350 in einer Anmerkung zusammengestellt hat.[3] Ob Lea, der sich seinerseits auf Stephanus Nottius beruft, alles auf das Jubiläum von 1350 beziehen will, ist nicht recht klar; da er es jedoch seinen Ausführungen über dies Jubiläum beifügt, ist man wohl berechtigt, anzunehmen, es handle sich bei ihm auch um die Feier von 1350. Nun ist aber in der von Lea zitierten Quelle weder vom Jahre 1350 noch von irgendwelchen offiziellen Bestimmungen die Rede.

Stephanus Nottius (ex Nottis), ein italienischer Mönch aus dem Orden der Humiliaten, hat anläßlich des Jubiläums von 1500 eine ziemlich wertlose Schrift über den Ablaß veröffentlicht. In dieser Schrift[4] wirft er einige Fragen auf, über die man in Zweifel sei, unter anderem: Ob der

[1] Kraus (Essays II, 295 f.) berichtet nach einer handschriftlichen Quelle, daß im Jahre 1345 Giovanna Alfani, eine Florentinerin, folgendes Testament aufstellte: Quod si contingat ipsam mori ante tempus anni in quo conceditur a Romana Ecclesia seu Summo Pontifice indulgentia del Cinquantesimo visitantibus limina beatorum Apostolorum Petri et Pauli in Urbe, sui haeredes teneantur mittere ad visitandum limina bonam et honestam personam pro habenda indulgentia pro anima testatricis. Kraus erwähnt noch zwei andere ähnliche Testamente aus den Jahren 1345 und 1349.

[2] Kraus, Beilage zur Allg. Zeitung 1900, Nr. 99; Essays II, 293. Ähnlich Th. Kolde in Realenzyklopädie für prot. Theologie IX[3] (1901) 547.

[3] History of auricular confession and indulgences III. Philadelphia 1896, 203: When the jubilee became an established custom, however, all ordinary restrictions were suspended in its favor. The bishop could attend it without licence from the pope, the cleric without that of his bishop, the monk without that of his abbot. The wife could go against her husband's will, and thong she sinned in so doing she nevertheless gained the indulgence. Persons of quality could travel on horseback, and not like common folk on foot. He who was lawfully impeded could send some one to represent him, and thus obtain the pardon vicariously.

[4] Opus remissionis a pena et culpa. Mailand 1500, Blatt b 5 (von Lea als fol. 11 zitiert): Dubitatur de pluribus . . . Queritur an prosit indulgentia episcopo qui sine licentia expressa pape vadit ad iubileum. Et videtur quod non, quia episcopus sine licentia pape peregrinari non potest . . . Contrarium tamen videtur per generalem licentiam quam papa dat in dictis bullis (Jubiläumsbullen). Queritur an prosit clerico saltem curato qui sine licentia episcopi vadit ad iubileum. Dic ut in precedenti questione. An prosit monaco qui vadit sine licentia abbatis vel superioris? Communiter videtur quod sic. An prosit uxori que ivit sine licentia viri vel e contra? Communiter tenetur quod, licet peccet, tamen gaudet indulgentia. An prosit illi qui non vadit personaliter, sed mittit alium? Communiter tenetur quod, si est iuste impeditus, sibi prodest, alias secus. An tantum prosit illi qui ivit equester sicut illi qui ivit pedester? Hic debet attendi qualitas persone.

Jubiläumsablaß den Geistlichen und Mönchen zugute komme, die ohne Erlaubnis ihrer Oberen nach Rom gehen? Stephanus ist der Ansicht, daß man die Frage bejahen dürfe. Auch die Frau, die ohne Zustimmung ihres Gatten die Wallfahrt unternehme, könne den Ablaß gewinnen; doch sündige sie, indem sie sich ohne Erlaubnis des Mannes auf den Weg mache. Wer verhindert ist, nach Rom zu gehen, kann durch einen Vertreter den Ablaß erwerben. Bei der Beantwortung der Frage, ob jemand, der zu Pferde reise, in demselben Maße des Ablasses teilhaftig werde, wie ein anderer, der zu Fuße wandert, ist der Stand der Pilger in Betracht zu ziehen. Man sieht, der Text der zitierten Quelle lautet etwas anders als die englische oder deutsche Wiedergabe. Vom Jahre 1350 ist überhaupt keine Rede. Der italienische Autor spricht auch nicht von besonderen „Bestimmungen", die von Päpsten erlassen worden wären. Er erörtert bloß einige zweifelhafte Fragen (dubitatur de pluribus), die zu seiner Zeit bezüglich des Jubiläums erörtert wurden. Daß aber während des Jubiläums von 1350 alle übrigen Ablässe aufgehoben worden wären, sagt weder Lea noch Stephanus Nottius.[1] Die Aufhebung aller anderen vollkommenen Ablässe für die Dauer des Jubeljahres ist zuerst von Sixtus IV. (1475) angeordnet worden.

Wenn nun auch von „allerhand neuen Einrichtungen", die beim Jubiläum von 1350 aufgekommen wären, keine Rede sein kann, so wurde doch damals eine Neuerung eingeführt, die sich zunächst noch in engen Grenzen hielt, bei späteren Jubiläen aber eine große Ausdehnung gewinnen sollte: es wurden nämlich einzelne Gläubige, insbesondere fürstliche Personen, nachträglich des Ablasses teilhaftig gemacht, ohne Rom besucht zu haben. Unterm 14. August 1350 hatte König Hugo von Cypern an Klemens VI. die Bitte gerichtet, ihm und seinen Untertanen, die nicht nach Rom pilgern könnten, den Jubelablaß gewähren zu wollen. Der Papst antwortete ihm, daß noch mehrere andere Fürsten ein ähnliches Gesuch eingereicht hätten; die Kardinäle hätten sich aber entschieden gegen die Gewährung der Bitte ausgesprochen; doch hoffe er bald einen Ausweg zu finden, der ihm ermöglichen werde, den König und dessen Untertanen des Ablasses teilhaftig zu machen.[2] Ob Hugo von Cypern den Ablaß später erhalten habe, ist nicht bekannt.[3] Dagegen steht fest, daß der Jubiläumsablaß der Königin Elisabeth von Ungarn auf ihr Ansuchen zuteil wurde. Unterm 8. Januar 1351 gestattete ihr Klemens VI., sich einen Beichtvater zu wählen, den er bevollmächtigte, ihr nach reumütiger Beichte einmal den vollkommenen Ablaß zu erteilen, den die Pilger im verflossenen Jahre zu Rom gewinnen konnten.[4]

---

[1] Kraus, dem Kolde folgt, hat offenbar den Satz: All ordinary restrictions were suspended in its favor, zu flüchtig gelesen und bei restrictions an indulgences gedacht.

[2] Raynaldus, Annales ecclesiastici, ad an. 1350, n. 2: Venerabiles fratres nostri, attendentes quod indulgentia ipsa, sicut pro ipsarum animarum salute, sic pro honore ac veneratione beatorum Petri et Pauli ecclesiarum concessa est, consentire quod daretur alicui, nisi easdem basilicas visitaret, nullatenus voluerunt.

[3] Ohne Grund behaupten Lea (S. 205) und nach ihm Kraus und Kolde, daß Hugo von Cypern tatsächlich mit dem Ablaß versehen worden sei.

[4] A. Theiner, Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia I, Rom 1859, 791: Tuis supplicationibus inclinati, auctoritate tibi presentium indulgemus, ut confessor tuus, quem duxeris eligendum, tibi vere pęnitenti et confesse illam indulgentiam plenissimam tuorum omnium peccatorum semel tantum con-

Ein ähnliches Privilegium erhielten 1351 die Mitglieder der königlichen Familie von England nebst einigen englischen Adeligen, die zum königlichen Hofe in näherer Beziehung standen. König Eduard III. hatte ein schriftliches Gesuch einreichen lassen, um den Jubiläumsablaß für sich, seine Familie und etliche Adelige zu begehren. Das Gesuch wurde genehmigt unter der Bedingung, daß die Bittsteller aus irgendeinem triftigen Grunde verhindert wären, nach Rom zu gehen.[1] Allem Anscheine nach haben die Engländer sich mit dieser bedingten Genehmigung nicht begnügt. Es wurden daher noch andere Schreiben für sie ausgestellt. Unterm 14. Mai 1351 erhielt König Eduard den Jubiläumsablaß zugesichert. Ein zweites Schreiben von demselben Tage verheißt den Ablaß den Königinnen Isabella (Mutter Eduards III.) und Philippa (Gemahlin des Königs), sowie den beiden Söhnen des Königs, Eduard, Prinz von Wales, und Heinrich, Graf von Lancaster.[2] Leider wird in den kurzen Regesten nicht gesagt, in welcher Form der Ablaß der königlichen Familie zugestanden wurde. Wie die Königin Elisabeth von Ungarn, so werden wohl auch die Mitglieder des englischen Königshauses die Vollmacht erhalten haben, einen Beichtvater zu wählen, der ihnen im Namen des Papstes den Ablaß zu erteilen hatte. Daß die fürstlichen Persönlichkeiten einen Geldbeitrag spenden mußten, ist nicht anzunehmen.[3] In dem Schreiben an die Königin von Ungarn, das vollständig vorliegt, ist von einer Geldspende keine Rede. Dagegen wird eine solche Spende ausdrücklich vorgeschrieben in den Schreiben an die englischen Adeligen, die mitsamt der königlichen Familie um den Ablaß eingekommen waren. Eines dieser Schreiben, vom 11. Januar 1351, ist an den Grafen von Huntingdon, William von Clynton, und dessen Gemahlin Juliana gerichtet; das zweite wurde unter demselben Datum ausgestellt für die königlichen Räte John von Lisles, Bartholomew von Burghersh, John von Beauchamp und Peter von Gildesborough, Archidiakon von Totnes. Sie alle erhielten die Vollmacht, sich durch ihren Beichtvater nach reumütiger Beichte den vollkommenen Jubelablaß erteilen zu lassen; doch mußten sie zur Unterstützung des Heiligen Landes so viel zahlen, als die Reise nach Rom gekostet haben würde.[4]

Denselben Beitrag hatten auch die dreißig Personen zu spenden, denen der Erzbischof Johann von Brindisi, als päpstlicher Legat in Sizilien, den Jubiläumsablaß verleihen konnte.[5]

Über die Art und Weise, wie der Jubiläumsablaß den Augustinern zuteil wurde, ist nichts Näheres bekannt. Ein gleichzeitiger Chronist berichtet bloß bei der Erwähnung des Generalkapitels, das 1351 in Basel stattfand, der Papst habe allen Brüdern, die dem Kapitel beiwohnten, denselben Ablaß erteilt, den sie beim Jubiläum in Rom hätten gewinnen können.[6] Schon

cedere valeat, que beatorum Petri et Pauli basilicas et Iohannis Lateranensem ecclesiam de Urbe anno 1350 preterito . . . visitantibus est concessa.

[1] W. H. Bliß, Calendar of entries in the Papal Registers relating to Great Britain and Ireland. Petitions to the Pope I, London 1896, 207.

[2] Bliß, Calendar of entries in the Papal Registers. Papal Letters III, London 1897, 49.

[3] Ohne Grund behauptet Kolde a. a. O. S. 547, der Papst habe den Ablaß verschiedenen Fürsten gewährt „wahrscheinlich gegen nicht geringe Zahlungen".

[4] Bliß, Calendar III, 383.

[5] Raynaldus, Annales, ad an. 1350, n. 2.

[6] Mathiae Neoburgensis Chronica cum continuatione, ed. Studer, Bern 1866,

längst war es gebräuchlich, daß die Päpste den auf einem Generalkapitel versammelten Mendikantenbrüdern Ablässe verliehen. Allerdings waren es bloß partielle Ablässe. Doch hatte bereits im Jahre 1348 Klemens VI. den Franziskanern, die am Generalkapitel sich beteiligten, einen vollkommenen Ablaß gewährt, aber nur für den Fall, daß sie während des Kapitels oder auf der Heimreise in Todesgefahr kommen würden. Sie sollten dann berechtigt sein, sich einen Beichtvater zu wählen, der ihnen in der Todesstunde den vollkommenen Ablaß spenden konnte.[1] Ohne Zweifel ist auch den Augustinern im Jahre 1351 der Jubiläumsablaß durch den Beichtvater erteilt worden.

Aus dem Umstande, daß der Jubiläumsablaß, der einzelnen Personen, die nicht in Rom gewesen, nachträglich aus besonderer Gnade erteilt wurde, an die Absolution des Beichtvaters geknüpft war, hat man schließen wollen, daß auch während des Jubiläums den Rompilgern der Ablaß durch den Beichtvater zugewendet werden mußte. So wären die Pilger zu gleicher Zeit von Schuld und Strafe losgesprochen worden, und deshalb sei der Jubiläumsablaß mit Recht als ein Ablaß von Schuld und Strafe bezeichnet worden. Man ist indessen nicht berechtigt, eine derartige Folgerung zu ziehen. Seit mehreren Jahrzehnten schon war es üblich, daß der Ablaß, der einzelnen Personen auf ihr Ansuchen durch ein besonderes Privilegium (per speciale privilegium, wie es öfters in päpstlichen Schreiben heißt) gewährt wurde, durch den Beichtvater erteilt werden mußte. So läßt sich leicht erklären, daß auch der Jubiläumsablaß, den einzelne Personen auf ihr Ansuchen nachträglich durch einen besonderen Gnadenerweis zugesichert erhielten, an die Absolution des Beichtvaters geknüpft wurde. Daraus darf man aber nicht schließen, daß auch die Gewinnung des allgemein erteilten Ablasses in derselben Weise stattfand. Wie beim ersten Jubiläum,[2] so wird auch im Jahre 1350 nirgends berichtet, daß der Ablaß den Rompilgern durch den Beichtvater zugewendet werden mußte.

Daß aber der Jubiläumsablaß als Ablaß von Schuld und Strafe bezeichnet wurde, läßt nicht auf eine mit päpstlicher Vollmacht erteilte Absolution von Schuld und Strafe schließen. Auch die zahlreichen vollkommenen Ablässe, die man seit der Mitte des 14. Jahrhunderts mit dem Besuche der heiligen Stätten in Jerusalem verknüpfte, sind häufig als Ablässe von Schuld und Strafe bezeichnet worden, obschon sie nicht vom Beichtvater erteilt wurden.[3] Im Mittelalter war es eben sehr gebräuchlich, den vollkommenen Straferlaß als einen Ablaß von Schuld und Strafe zu bezeichnen. Es genüge, hierfür auf das Zeugnis des hl. Antoninus von Florenz zu verweisen. Indem dieser Theolog bei der Schilderung der Jubelfeier vom Jahre 1300 den vollkommenen Ablaß (plenaria indulgentia peccatorum) erwähnt, der im Jubiläum jenen, die gewisse Kirchen besuchen und reumütig ihre Sünden beichten, zuteil werde, bemerkt er: „Dieser Ablaß wird vom Volke als ein Ablaß von Schuld und Strafe bezeichnet."[4] An einer anderen Stelle, wo

195: Papa omnibus fratribus ibidem venientibus dedit eam graciam, quam in iubileo habuissent in urbe.

[1] Eubel, Bullarium Franciscanum VI, Rom 1902, 212.

[2] Vgl. oben S. 466. [3] Vgl. oben S. 12 ff.

[4] Chronicorum opus III, Lyon 1587, 239: Quae indulgentia vulgo dicitur culpae et poenae; sed culpam solus Deus remittit.

er vom Ablaß überhaupt handelt, hebt er hervor, daß es Sitte geworden sei, den vollkommenen Ablaß einen Ablaß von Schuld und Strafe zu nennen.[1] Antoninus selber findet diese Bezeichnung fehlerhaft und genau genommen unwahr. Doch meint er, man könne sie dahin erklären, daß der Erlaß der Sündenschuld der reumütigen Beichte, die der Gewinnung des Ablasses vorangehen muß, zugeschrieben werde, während der Erlaß der Sündenstrafe auf den Ablaß zurückzuführen sei.[2] Antoninus hat demnach nicht daran gedacht, die volkstümliche Bezeichnung durch den Hinweis auf eine vom Beichtvater erteilte Absolution von Schuld und Strafe als dogmatisch korrekt darzutun.



Der 84. Psalm.

Von Kaplan Anton Greiff, Breslau.

Der 84. Psalm hat der Übersetzung und Erklärung bisher große Schwierigkeiten bereitet besonders wegen der Verse 6, 7, 8. Der massoretische Text ist wörtlich übersetzt ohne faßbaren Sinn:

6. Heil dem Manne, dessen Stärke in dir, Wege in ihrem Herzen;
7. Die wandeln im Tale der Bakasträucher, als Quellort setzen sie ihn, und der Frühregen bedeckt mit Segen.
8. Sie kommen von Kraft zu Kraft, man schaut auf zum Gotte auf Sion.

Die meisten protestantischen Erklärer fassen den Psalm als Pilgerlied und setzen V. 6 statt מְסִלּוֹת „Straßen" mit der LXX (*ἀναβάσεις*) מַעֲלוֹת,[3] das sie mit „Wallfahrten" (?) wiedergeben. Doch dadurch wird der Sinn nicht klarer, und Wallfahrten im Sinne haben, gibt keine Stärke. Ebenso dunkel ist die Lesung: „(dem) Wege (sind) nach deinem Herzen."

V. 7 spottet in dieser Form jeder Erklärung, besonders wenn man עֵמֶק הַבָּכָה „Tränental" liest. W. Staerk (l. c. S. 232) schreibt: „Es ist wohl poetisch veranschaulichend ein bestimmtes Tal genannt, dessen Öde das Gefühl, durch die Wüste zu wandern, erzeugte. Solche gibt es in dem östlichen Steilabfall des paläst. Gebirgslandes viele. — Der Sinn der Schlußreihe ist nur zu erraten."[4] Aber wie kann ein Tal, wo im Winde rauschende Bäume wachsen (2 S 5, 23 f.), das Gefühl, durch die Wüste zu wandern, erzeugen?

In V. 8 deutet man „von Kraft zu Kraft" als „mit immer gesteigerter Kraft" und übersetzt: Sie „wandern" mit immer gesteigerter Kraft. Oder

[1] Summa theologica I, Verona 1740, 598: Cum papa ponit generalem indulgentiam ad aliquam ecclesiam vel dat facientibus certum quid, quae indulgentia consuevit appellari, licet corrupte, a poena et culpa . . .

[2] Sciendum est, quod quamvis tales plenariae indulgentiae vulgariter nuncupantur indulgentiae de culpa et poena, locutio tamen talis proprie non est vera, quia culpae solus remissor est Deus autoritative . . . Potest tamen sic salvari dicta locutio, ut remissio culpae referatur ad contritionem et confessionem quae praeexigitur ad consequendam indulgentiam, ut patet ex forma, et remissio poenae ad effectum indulgentiae.

[3] Cf. R. Kittel, Biblia Hebraica 1909; E. Kautzsch, Die Hl. Schrift des A. T. 1910³; W. Staerk, Lyrik 1911 (Göttinger Bibelwerk), 231 f.

[4] Er liest V. 8b: In Segen hüllt es der Herr.

man liest: מֵחֵיל אֶל־חֵיל „von Mauer zu Mauer" (cf. Staerk l. c. „von Ort zu Ort").

Im folgenden biete ich eine Übersetzung, die einen erträglichen Sinn gibt. Ich denke an einen Pilgerzug, der mit seinem Priester in Jerusalem angekommen ist, und hier im Angesichte des Tempels auf dem Sion einen Hymnus auf das Gotteshaus anstimmt:

2.	Wie lieb ist mir deine Wohnung, du Herr Zebaoth!	4 (2.2)[1]
3.	Meine Seele sich härmte und sehnte nach den Höfen des Herrn;	5 (3.2)
	Nun jauchzet mein Herz und mein Leib dem lebendigen Gott!	5 (3.2)
4.	Denn es fand ja das Vöglein ein Haus und die Taube ein Nest für sich:	6 (3.3)
	Deine Altäre, du Herr Zebaoth, mein König und Gott.	5 (3.2)
5.	Heil ihnen, die bewohnen dein Haus, beständig dich preisen! (Sela.)	5 (3.2)
6.	Ja, Heil jedem Menschen, der singet von dir, 'Lieder' im Herzen!	6 (4.2)
7.	Die wandern im Tale 'der Tränen', hier suchen sie 'Zuflucht':	5 (3.2)
	Und mit Segen decket er 'Trübnis'.	3
8.	Man kommt 'voller Hoffnung zum Tempel',	
	schaut auf zum Gotte auf Siôn:	6 (3.3)
9.	O Gott, du Herr Zebaoth, ach höre mein Flehn,	5 (3.2)
	O neige dein Ohr, du Gott Jakobs! (Sela.)	3
10.	O Gott, unser Schild, blicke her,	6 (3.3)
	schau nieder auf deinen Gesalbten!	
11.	Ja ein einziger Tag in deinen Höfen wiegt tausend!	4
	Ich wählte das Liegen auf der Schwelle vom 'Gotteshaus'	4
	vor dem Wohnen im „Frevelzelt".	2
12.	Denn leuchtendes Licht und Schild ist der Herr, ' '	4
	Gnade und Glück verleihet der Herr,	4
	Versaget nicht Gutes unsträflichem Wandel.	4 (2.2)
13.	Herr Zebaoth!	
	Heil jedem Menschen, so dir vertraut!	6 (2.2.2)

V. 4a: „darein sie legt ihre Jungen" ist wohl Glosse.

V. 6α: fasse ich עֹז wie Ps. 8, 3, wo es die LXX mit *αἶνος* übersetzt. β: Statt מְסִלּוֹת lese ich parallel zu α תְּהִלּוֹת. Da אָדָם kollektivisch ist, steht בִּלְבָבָם; anderseits ist in V. 8 das יֵלְכוּ singularisch.

V. 7aα: הַבָּכָה. β: מָעוֹז: „als Zufluchtsort setzt man ihn (den Tempel)" b: מ(ו)רָה „Bekümmernis". Ob für יַעְטֶה mit LXX יַעֲשֶׂה zu lesen ist?

V. 8a: מֵחֵיל אֶל־הֵיכָל Part. Hiph. von חיל.

V. 11b: בְּבֵית אֱלֹהִים. c: רֶשַׁע = עֹשֶׁר in diesem Sinne zu fassen.

V. 12a: אֱלֹהִים Glosse. (?)

Diese sprachlichen Konjekturen werden durch die Gliederung des Psalmes unterstützt. Man kann deutlich fünf Gedanken herausheben, von denen jeder in zwei Versen behandelt wird: (V. 2.13 sind Einleitungs- und Schlußvers.) a) Sehnsucht und Einkehr im Gotteshaus (3.4); b) Preis der Bewohner

[1] Die Zahlen hinter den Versen geben die Hochtonsilben an, in Klammern mit Cäsur.

des Gotteshauses (5.6); c) Segen des Gotteshauses (7.8); d) Gebet (9.10); e) Preis mit intendiertem Gelübde, Gott nie zu verlassen und zu den reichen Frevlern zu gehen. Auf die rhythmisch-poetische Schönheit des Liedes braucht nicht hingewiesen zu werden.

Ich habe oben den Psalm als einen Gruß des Herrn auf Zion gekennzeichnet. Man könnte ihn vielleicht aber auch den Primizgesang eines alttestamentlichen Priesters nennen, der an diesem Tage zum erstenmal als Gesalbter des Herrn zum Altare tritt (V. 4.10). Jedenfalls finde ich keine schönere Form für die Sehnsucht des neutestamentlichen Priesters nach dem Gotteshaus und sein Glück, darin zu weilen.



Wem ist der auferstandene Heiland zuerst erschienen?

Von Dr. med. Gustav Heim in Bonn.[1]

Die Evangelien erzählen, Maria Magdalena sei die erste gewesen, der Jesus nach der Auferstehung erschien. Am klarsten finden wir das bei Markus ausgesprochen:

> Auferstanden aber früh am ersten Tage nach dem Sabbat, erschien Er zuerst der Maria Magdalena, von welcher Er sieben Teufel ausgetrieben hatte (Kap. XVI, 9).

Das ist gewiß so deutlich, daß man meinen sollte, es könne nicht mißverstanden werden. Nicht wenig erstaunt war ich darum, voriges Jahr in Hamburg in der Osterpredigt zu hören, daß es anders sei: Jesus sei nicht der Maria Magdalena, sondern seiner Mutter Maria zuerst erschienen. Die „fromme Überlieferung" berichte das, und es müsse auch so sein, daß der treue Sohn zuerst zur geliebten Mutter geeilt sei. Dann malte der Prediger eingehend in lebhaften Farben dies Wiedersehen aus, von welchem kein einziges Evangelium auch nur das geringste berichtet. Und noch weiter ging hier in Bonn ein sonst guter Kanzelredner, indem er auseinandersetzte, wie Maria sich auf diese Erscheinung vorbereitet habe! Seine Beweisführung kam freilich über ein „Wir dürfen und müssen annehmen" nicht hinaus.

Die „fromme Überlieferung" besteht, wie ich bald erfuhr, in der Tat. „Denn ein frommer Glaube, den schon der hl. Ambrosius (de Virginitate c. 3 n. 14) bezeugt, nimmt an, daß der Heiland zuerst seiner heiligen Mutter erschien, und zwar in dem Augenblick seiner Auferstehung."[2]

[1] Gegen die Meinung des Verfassers, als beruhe die von vielen katholischen Theologen vertretene Ansicht, Jesus sei nach seiner Auferstehung zuerst seiner Mutter erschienen, auf einer „frommen Tradition" (d. h. einer solchen, die kein wissenschaftliches Fundament hat) und stehe sogar im Widerspruch mit dem Bericht des Markusevangeliums, läßt sich vom wissenschaftlichen Standpunkte aus vieles erinnern. Man vergleiche etwa die Untersuchung eines Fachmannes, des protestantischen Bibelforschers Lic. Alberts (Theol. Studien und Kritiken 1913, S. 483—517), über die unten in der Rubrik „Aus der Theologie der Gegenwart; Neues Testament" referiert wird. Wenn wir trotzdem dieser Aussprache eines für die Frage interessierten Nichttheologen Raum geben, so möchten wir uns damit keineswegs mit seinen Ausführungen identifizieren. Anm. der Schriftleitung.

[2] J. Schuster, Handbuch zur Biblischen Geschichte, neu bearbeitet von Holzammer, 1886.

Wäre diese Annahme, welche natürlich niemanden zum Glauben verpflichten will, richtig, so stände das Evangelium im Unrecht. Jesus wäre dann eben nicht der Maria Magdalena, sondern seiner Mutter „zuerst erschienen".

Diesem Widerspruch versucht Schuster auf folgende Art zu entgehen:

„Da Markus nur drei Erscheinungen des Auferstandenen erwähnt, so bezieht sich dieses „zuerst" wohl nur auf die beiden noch mitgeteilten Erscheinungen; wenn aber auf die Erscheinungen überhaupt, so sind nur jene ins Auge gefaßt, die als Zeugnis nach außen dienen können."

Schuster meint also zunächst: von denjenigen, welche als solche, die den Herrn nach der Auferstehung gesehen, im Evangelium genannt sind, ist Jesus der Maria Magdalena zuerst erschienen.

Hätte das der Evangelist sagen wollen, so hätte er hinzufügen müssen „von diesen" oder „von jenen zuerst". Jeder einigermaßen korrekte Historiker hätte es getan, weil er sich bewußt sein mußte, andernfalls ein grobes Mißverständnis zu verschulden. Wohin soll es führen, wenn man zuläßt, in dem Bibeltext, der zudem durch Lehre der Kirche als inspiriert und daher untrüglich vorgestellt wird, dürften ausschlaggebende Worte fehlen oder eingeschoben werden ohne Zuhilfenahme sonstiger Aussagen der Hl. Schrift? Der Willkür in der Deutung der Bibel wäre dann Tür und Tor geöffnet, und jeder könnte sich darin alles zurecht legen, wie es ihm beliebte. Mit gleichem Grunde hätte Schuster annehmen dürfen, daß der Auferstandene vor Maria Magdalena nicht nur seiner Mutter, sondern einer beliebigen Zahl von Personen erschienen sei.

Nun ist es recht merkwürdig, daß Markus, wie um jenem Irrtum und jener Zweideutigkeit vorzubeugen, den strittigen Satz mit einem klärenden Umstande einleitet.[1] Nachdem er nämlich über die Anwesenheit der Maria Magdalena, der Maria (Mutter des Jakobus) und der Salome, den fortgewälzten Stein, den Engel usw. in 8 Sätzen ausführlich gesprochen, greift er bei Erzählung der Erscheinung vor Maria Magdalena wieder auf den Moment der Auferstehung zurück:

9. Auferstanden aber früh am ersten Tage nach dem Sabbat, erschien Er zuerst der Maria Magdalena . . .

obschon kurz vorher im Satze 6 schon der Engel die Auferstehung festgestellt hatte:

[1] Zwar hält, wie mir ein angesehener katholischer Fachgelehrter sagte, die neuere Forschung es hie und da für fraglich, daß der Schluß des Markusevangeliums von Satz 9 ab wirklich von Markus herrührt, ist vielmehr geneigt, diesen Teil dem Presbyter und Jünger des Herrn Aristion zuzuschreiben. Dieser Standpunkt beeinträchtigt aber das hier von mir angeführte Argument kaum. Denn Aristion, der den Markusbericht nur ergänzt hätte, mußte denselben ja vor sich haben, und darum erscheint es kaum weniger merkwürdig, daß er auf den Moment der Auferstehung zurückgriff, obschon Markus dieselbe kurz vorher schon festgestellt hatte. Sollte wirklich Aristion diesen Teil geschrieben haben, so wäre dadurch dessen historischer Wert um nichts geschmälert, weil Aristion ebensowohl wie Markus, der ja auch den Heiland nicht persönlich kannte, die Überlieferung der Urgemeinde verkörpert. (Der Aufsatz lag der Redaktion bereits vor, ehe die vom 26. Juni 1912 datierte Entscheidung der Bibelkommission über den Markusschluß [vgl. Acta Apostolicae Sedis 1912, S. 463] bekannt wurde. Die Bibelkommission stellte fest, daß die kritischen Gründe keineswegs stark genug sind, um zu beweisen, der hl. Markus sei nicht der Verfasser. Anm. der Schriftleitung.)

6. . . . ihr suchet Jesum, den Nazarener, den Gekreuzigten. Er ist auferstanden . . .

Jene Wiederholung in Satz 9 sollte offenbar besagen, daß seit dem Ereignis der Auferstehung Maria Magdalena die erste war, welcher Jesus sich zeigte, zumal beide Geschehnisse in einen Satz gefügt sind. Was sonst könnte Markus mit dieser Wiederholung bezweckt haben? Wie sollte überhaupt der Evangelist dieses Vorkommnis klarer berichtet haben?

Diese Auffassung bestätigen weitere Erwägungen und Berichte.

Zunächst darf man erwarten, daß die erste Erscheinung wegen ihrer Überraschung, Wichtigkeit, zumal sie eine Auszeichnung war, besonders ausführlich dargestellt sei. In der Tat ist das geschehen. Johannes erzählt sie in vier zum Teil langen Sätzen.

Von entscheidender Bedeutung für diese Frage ist auch die Tatsache, daß die Apostel nicht von der Mutter Jesu, sondern von Maria Magdalena zuerst von der Auferstehung hörten. Johannes z. B. berichtet darüber in Kap. XX:

1. Am ersten Tage nach dem Sabbat ging Maria Magdalena, frühe, da es noch finster war, zum Grabe, und sie sah, daß der Stein vom Grabe genommen war.

2. Da lief sie und kommt zu Simon Petrus und zu dem anderen Jünger, den Jesus lieb hatte (Johannes), und spricht zu ihnen: Sie haben den Herrn aus dem Grabe genommen und wir wissen nicht, wo sie Ihn hingelegt haben.

3. Da ging Petrus hinaus und der andere Jünger, und begaben sich hin zum Grabe.

Hätte die Mutter Jesu den auferstandenen Sohn bereits gesehen gehabt, so hätte sie es gewiß sofort den Jüngern jubelnd verkündet, namentlich dem Johannes, den ihr der Herr kurz vorher als Sohn anvertraut hatte, bei dem sie sogar wohnte! Johannes sagt ja XIX, 27 selbst, daß er „von der Stunde an", wo Jesus Maria ihm zur Mutter gegeben, „sie zu sich nahm".

Weit abwesend war sie gewiß nicht. Denn es war ja noch früh am Morgen, als Magdalena zu den Aposteln eilte, am Tage vorher aber war die Mutter Maria noch beim Begräbnis gewesen und gewiß nicht fortgewandert, weil es Sabbat war und sie zur Ruhe verpflichtet war. Daß diese Botschaft den beiden Aposteln nicht zweimal gesagt zu werden brauchte, um sie zum Grabe zu treiben, beweist der Eifer, mit welchem sie nach dem Gespräche mit Magdalena hinstürmten.[1]

4. Es liefen beide zugleich, und der andere Jünger lief schneller, dem Petrus zuvor, und kam zuerst ans Grab.

Nun gingen die Jünger in das Grab, um es zu durchsuchen.

Übrigens wird Magdalena von allen Evangelisten zuerst als diejenige genannt, welche den Jüngern überhaupt das Ereignis verkündete, und nirgendwo steht erwähnt, daß irgend jemand schon vorher davon wußte.

Sicherlich ist auffallend, daß mit einer für die Evangelien seltenen Übereinstimmung alle vier Evangelisten, wenn auch mit verschiedener

[1] Dies erwartungsvolle Hineilen der beiden Apostel hat der belgische Maler Eugene Burnand in einem ungemein charakteristischen realistischen Bilde wiedergegeben. Jetzt in Paris im Musée de Luxembourg (?)

Deutlichkeit, Magdalena als die erste nennen, während keiner die Mutter Jesu erwähnt. Schuster glaubt zwar diese befremdende Tatsache „leicht erklären" zu können:

„Daß keiner der Evangelisten diese Erscheinung erwähnt, läßt sich leicht dadurch erklären, daß es sich für Christen von selbst verstand, auch von Anfang an allgemein bekannt war, während Ungläubigen gegenüber die Mutter nicht wohl als Zeuge für die Auferstehung des Sohnes dienen konnte."

Darüber, daß es nicht „von Anfang an" allgemein bekannt war, habe ich eben gesprochen. Wo steht denn aber, daß es überhaupt „allgemein bekannt" war? Wüßten wir, daß es damals allgemein bekannt gewesen, so stände es auch heute fest, und man brauchte nicht darüber zu streiten. Schuster hat hier eine willkürliche Annahme gemacht.

Was „die Mutter als Zeuge gegenüber den Ungläubigen" betrifft, so lehnt ja auch der heutige staatliche Richter das Zeugnis von Verwandten ab oder nimmt es mit Vorsicht auf. „Sind Sie mit dem Angeklagten verwandt oder verschwägert?" lautet die bekannte Frage. Aber niemals ist wohl ein Richter so weit gegangen, das Zeugnis einer Mutter als belastend zu verwerten. Und darum wäre der Auferstehungsbericht keineswegs weniger glaubhaft gewesen, wenn die Mutter unter den durch die Erscheinung Ausgezeichneten angeführt worden wäre. Wie? wenn gar ein Ungläubiger den Spieß umkehrte und sagte: Wäre die Auferstehung tatsächlich geschehen, so hätte ganz sicher die Mutter den Auferstandenen gesehen; das ist aber nicht der Fall, weil kein einziger der vier Evangelisten etwas davon sagt, folglich glaube ich die ganze Auferstehungsgeschichte nicht![1] Ungläubige könnten übrigens auch die Jünger des Herrn, weil an der Auferstehung interessiert, als Zeugen zurückweisen.

Die Leser mögen sich fragen, ob sie als Berichterstatter die Mutter Jesu ausgelassen haben würden. Hätte nicht ihnen wie dem Evangelisten der Gedanke kommen müssen: Wie? du hast nicht erwähnt, daß Jesus auch seiner geliebten Mutter sich gezeigt hat? Dadurch würde ja der Heiland vor der ganzen Welt als gefühlloser, pflichtvergessener Sohn hingestellt. Diese Erwägung spricht sogar für die Möglichkeit, daß Jesus der Maria nach der Auferstehung überhaupt nicht erschienen sei. Denn, wenn auch die Evangelisten nicht alles berichten, so würden sie, wäre die Pietät dabei in Frage gekommen, sicher nicht sämtlich gerade die Mutter Jesu ungenannt gelassen haben. Darüber werde ich noch sprechen.

Zunächst möchte ich das Resultat der bisherigen Betrachtung zusammenfassen:

1. Die Evangelisten haben sich mit genügender Klarheit ausgedrückt. Der unbefangene Leser entnimmt aus ihnen, daß Maria Magdalena von allen die erste war, welcher der auferstandene Jesus erschienen ist.

2. Die dagegen vorgebrachten Einwände sind gekünstelt, nicht stichhaltig und finden in den Evangelien Widersprüche.

Daß der Ausdruck „gekünstelt" berechtigt ist, bewies mir auch der eingangs erwähnte Hamburger Osterprediger. „Zwar — sagte er — berichtet der Evangelist,

[1] Dieser Einwand ist in der Tat gemacht worden, wie ich nachträglich von dem oben erwähnten Gelehrten erfuhr!

daß Jesus zuerst der Maria Magdalena erschienen sei, das beweist aber nicht, daß er ihr auch zeitlich zuerst erschienen sei". Was soll man dazu sagen, daß jemand auf der Kanzel derart mit dem Evangelium, dem Worte Gottes, umgeht? Was heißt denn „zuerst" anders als „zeitlich, der Reihe nach zuerst"?

Durch dieses Resultat wird aber das menschliche Gefühl der meisten kaum befriedigt sein. Warum, wird man fragen, eilte der treue liebende, gehorsame Sohn, zum Leben erstanden, nicht sofort und zunächst, vielleicht gar nicht zur geliebten Mutter? Schuster sagt: Er tat es doch, „es verstand sich für Christen von selbst". Aber die Evangelien sagen anders.

Der Grund dieses Zwiespaltes besteht meines Erachtens darin, daß man die Gefühle und Pflichten, welche wir als Menschen unserer Mutter gegenüber haben, ohne weiteres auch Jesus beigelegt hat. Ist das aber richtig? Unserer Mutter stehen wir gegenüber als Menschen, der Maria aber stand und steht Jesus gegenüber als Gott, der „ist, ehe denn Abraham war", der Ewige, Unendliche. Die Mathematik lehrt, daß eine Zahl, mag sie noch so groß sein, im Vergleich mit der Zahl Unendlich gleich Null ist. So steht der Mensch, auch der höchste und vollkommenste, unendlich tief unter Gott und ist im Vergleich zu ihm ein Nichts. Darum kann auch niemals der unendliche Schöpfer seinem Geschöpfe gegenüber derartige menschliche Pflichten haben, mag er sie uns auch zum Gebot gemacht haben. In der Tat hat Jesus mit deutlichen Worten verwandtschaftliche Pflichten von seiner Person abgelehnt, wie Matthäus Kap. XII berichtet:

46. Da Er noch zu dem Volke redete, siehe, da standen Seine Mutter und Seine Brüder draußen, und suchten Ihn zu sprechen.

47. Es sagte aber einer zu Ihm: Siehe, Deine Mutter und Deine Brüder stehen draußen und suchen Dich!

48. Er aber antwortete und sprach zu dem, der es Ihm sagte: Wer ist Meine Mutter, und wer sind Meine Brüder?

49. Und Er streckte die Hand aus auf Seine Jünger und sprach: Sieh da Meine Mutter und Meine Brüder!

50. Denn wer den Willen Meines Vaters tut, der im Himmel ist, der ist Mir Bruder und Schwester und Mutter.

Also war ihm auch Maria Magdalena Schwester und Mutter, und darum kann es nicht befremden, daß Jesus ihr zuerst erschien, die sich so sehr nach ihm gesehnt hatte. Sie mit anderen Weibern war ihm aus Galiläa zum Kreuze gefolgt und hatte, wie diese, von ihrer Habe ihm dargereicht (Mt. XXVII, 55 u. 56); sie war bei der Grablegung zugegen (61); sie kaufte mit Maria, des Jakobus Mutter, und Salome Spezereien, um den Leichnam zu salben (Mk. XVI, 1), und ging frühe, als es noch finster war, zum Grabe (Joh. XX, 1). Gewiß ist die Annahme nicht ungerechtfertigt, daß Jesus sie für ihre Anhänglichkeit belohnen, dieselbe erwidern wollte, dadurch daß er zuerst zu ihr kam. In dieser Meinung wird man bestärkt durch die ausführliche und rührende Art, mit welcher Johannes Magdalenas Schmerz und dieses Wiedersehen schildert:

XX, 11. Maria (Magdalena) aber stand draußen beim Grabe und weinte. Wie sie nun weinte, bückte sie sich und schaute hinein ins Grab;

12. und sie sah zwei Engel, die da saßen in weißen Gewändern, den einen zu Haupte und den andern zu Füßen, da wo der Leichnam Jesu gelegen hatte.

13. Diese sprechen zu ihr: Weib, was weinest du? Sie spricht zu ihnen: Sie haben meinen Herrn weggenommen und ich weiß nicht, wohin sie Ihn gelegt haben.

14. Als sie das gesagt hatte, wandte sie sich um; und sie sah Jesum stehen und wußte nicht, daß es Jesus sei.

15. Jesus spricht zu ihr: Weib, was weinest du? wen suchest du? Sie meinte, es sei der Gärtner, und spricht zu Ihm: Herr, hast du Ihn weggetragen? Sage mir, wo du Ihn hingelegt hast, und ich werde Ihn holen.

16. Jesus spricht zu ihr: Maria! Sie wandte sich und spricht zu ihm: Rabboni! das heißt Meister.

Sehr bemerkenswert ist, daß just Johannes, der Adoptivsohn Marias, es ist, der die Erscheinung vor Magdalena mit solcher Breite und Innigkeit wiedergibt, während er, wie auch die anderen Evangelisten, die Mutter Jesu nicht erwähnt.

Wer in dem Nichterscheinen Jesu vor der Mutter Maria Mangel an Kindesliebe erblickt, muß diesen Mangel auch in anderen Begebenheiten aus dem Leben des Heilandes finden. Eine katholische Dame klagte mir, daß sie sich stets an dem Wort „Weib, was habe ich mir Dir zu schaffen" gestoßen habe. Man sagt, dieser Titel sei damals üblich gewesen. Ist das wirklich so? Ein mir befreundeter Geistlicher war sogar der Ansicht, aus Ehrfurcht habe Jesus die hl. Maria Weib genannt. „Was habe ich mit dir zu schaffen" klingt aber durchaus nicht ehrfurchtsvoll.[1] Und warum nennt er denn Gott seinen Vater und nicht Herr? Warum hat er Maria kein einiges Mal den süßen Namen Mutter zuteil werden lassen, während er so oft von seinem Vater spricht? Besonders scharf treten diese Unterschiede am Kreuze hervor. Zuerst nennt Jesus Maria mit Bezug auf sich „Weib", dann „Mutter", aber nicht seine Mutter, sondern die Mutter des Johannes, während er Gott als Vater anruft:

Weib, siehe deinen Sohn!
(Zum Jünger:) Siehe deine Mutter!
Vater, vergib ihnen, denn . . .
Vater, in Deine Hände befehle ich meinen Geist!

Dies alles erklären die oben angeführten Stellen bei Matthäus, die mich und andere beim ersten Lesen auch befremdet haben, und das vorhin von mir dargelegte Verhältnis des Gottmenschen zu seinem Geschöpfe zur Genüge. Heute befremden mich diese Dinge so wenig, daß sie den Glauben an die Evangelien und die Gottheit Christi in mir sogar gestärkt haben. -

Übrigens können für den göttlichen Ratschluß, daß der auferstandene Jesus seiner Mutter nicht zuerst und vielleicht gar nicht erscheine, noch Gründe maßgebend gewesen sein, die dem Menschen unverständlich und unerforschlich sind.

[1] Der hl. Chrysostomus hat diese Worte gar als Tadel und Zurückweisung gedeutet.



Die scholastische Methode in der „Summa aurea“ des Wilhelm von Auxerre.

Von Repetent Dr. J. Strake, Paderborn.

Das Wort Scholastik hatte lange Zeit hindurch keinen guten Klang. Es galt als die Bezeichnung einer Geistesrichtung, die sich in unwürdiger Abhängigkeit von Autoritäten, vor allem der kirchlichen Lehre, in spitzfindigem Formalismus und geisttötender Schablonenarbeit mit abstrakten, für die Wirklichkeit und das Leben belanglosen Fragen beschäftigte, ohne sich um Erfahrung, Weltentwickelung und Naturwissenschaften zu kümmern. Auch heute noch lautet die Antwort nicht katholischer Theologen und Philosophen auf die Frage nach dem Wesen der Scholastik recht verschieden, wenn man auch anerkennen muß, „daß das Werturteil der Gegenwart über die Scholastik im allgemeinen ein objektiveres und gerechteres ist als das mancher Humanisten, der Reformatoren und der Aufklärungsperiode“.[1] Während die einen in der Scholastik rationalistische Tendenzen erblicken, als ob in der Schule durch den Verstand ein Ersatz für den Glauben, ein volles verstandesmäßes Erfassen der Glaubenswahrheiten vermittelt werden sollte, wittern andere in ihr einen versteckten Traditionalismus, als ob nach den scholastischen Grundsätzen jede menschliche Erkenntnis auf der Offenbarung, dem Glauben beruhe.[2] Diesen verschiedenartigen Beurteilungen gegenüber hält das Gros der katholischen Forscher mit den hervorragenderen Vertretern der protestantischen Theologie und Philosophie daran fest, daß das Wesen der Scholastik in einer harmonischen Vereinigung von Vernunft und Glaube, ratio und auctoritas, bestehe, in dem Streben, die durch die Offenbarung gegebenen Glaubenswahrheiten mit der gläubigen Vernunft auch einigermaßen inhaltlich zu erfassen, mit der Gewißheit über das Daß auch ein gewisses Verständnis des Was und Wie der übernatürlichen Heilswahrheiten zu verbinden.[3] Das hatte schon Augustinus in seinem „intellige, ut credas, et crede, ut intelligas“[4] ausgesprochen, das wollte besonders der hl. Anselm von Canterbury, der Vater der Scholastik, in seinem Arbeitsmotto: „credo, ut intelligam“ zum Ausdruck bringen, wobei zu bemerken ist, daß der letztere infolge der allseitigen Annahme der christlichen Offenbarungswahrheiten, die das ganze Leben durchdrangen und beherrschten, keine Veranlassung hatte, das erste verstandesmäßige Erfassen der praeambula fidei durch die Mahnung „intellige, ut credas“ besonders zu betonen.

So kann denn der verdienstvolle Bearbeiter der scholastischen Methode Prof. Dr. Martin Grabmann-Wien mit Recht folgende Begriffsbestimmung der scholastischen Methode aufstellen:

---

[1] Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I. Bd., Freiburg 1909, S. 18.

[2] Vgl. Becker, Credo, ut intelligam im Philosoph. Jahrbuch XIX (1906), 120 ff. 312 ff.

[3] Vgl. hierzu Funke, Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury, Münster 1903, 122–166.

[4] Sermo 43, 9 (Migne 38, 258); vgl. Mausbach, Kernfragen christl. Welt- und Lebensanschauung, M.-Gladbach 1908, S. 32.

„Die scholastische Methode will durch Anwendung der Vernunft, der Philosophie auf die Offenbarungswahrheiten möglichste Einsicht in den Glaubensinhalt gewinnen, um so die übernatürliche Wahrheit dem denkenden Menschengeiste inhaltlich näher zu bringen, eine systematische, organisch zusammenfassende Gesamtdarstellung der Heilswahrheit zu ermöglichen und die gegen den Offenbarungsinhalt vom Vernunftstandpunkte aus erhobenen Einwände lösen zu können. In allmählicher Entwicklung hat die scholastische Methode sich eine bestimmte äußere Technik, eine äußere Form geschaffen, sich gleichsam versinnlicht und verleiblicht."[1]

Beide Momente, sowohl das innere Wesen, der Geist der scholastischen Methode, als auch ihre äußere Lehrform, finden sich in der „Summa aurea", dem Hauptwerke Wilhelms von Auxerre, eines gefeierten Theologen an der Pariser Universität in der ersten Zeit ihres Bestehens, um die Wende des zwölften Jahrhunderts.

Sofort auf der ersten Seite, im sogenannten Incipit der goldenen Summe wird gleichsam als Motto des ganzen Werkes das Verhältnis von übernatürlichem Glauben und natürlicher Verstandestätigkeit erörtert und damit das Wesen der scholastischen Methode behandelt: Quid sit fides et propter quid ad probationem fidei adducantur rationes. Wilhelm anwortet mit der Definition des Glaubens Hebr. 11, 1: Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium, und setzt dann den zweiten Teil dieser Worte näher auseinander. Der Glaube ist ein argumentum, ein Beweis für das nicht in die Erscheinung Tretende. Damit soll nun aber keineswegs gesagt sein, durch den Glauben würden uns die non apparentia verstandesmäßig bewiesen, sondern es soll mit dem Worte argumentum ausgedrückt werden, daß wir durch den Glauben zur Annahme, zum festen Fürwahrhalten dieser Dinge kommen. Daher ist der Glaube keine Konklusion, wie Wilhelm wiederholt betont, kein durch die Verstandestätigkeit gezogener Schluß, sondern ein argumentum probans, non probatum. Der Glaube stützt sich nicht auf Vernunftschlüsse, sondern auf Gott, die erste Wahrheit, und ist infolgedessen über alles fest. Der Verstand hat zur eigentlichen Glaubensbegründung nur nebensächlich mitzuwirken. Seine Tätigkeit, die im Sinne von inhaltlicher Erfassung schon von den Vätern herangezogen wurde, hat nach unserm Theologen einen dreifachen Zweck.[2] Zunächst soll durch die verstandesmäßige Darlegung der Heilswahrheiten (soweit diese dem Menschen überhaupt möglich ist) der Glaube der Christen vermehrt und bestärkt werden, wie auch die Gottesliebe durch zeitliche Wohltaten Gottes eine wenn auch nebensächliche Vermehrung und Befestigung erfahren kann. Sodann soll die ratio den Glauben gegen die meistens dem Gebiete der natürlichen Vernunftwahrheiten entnommenen An-

[1] Geschichte der scholastischen Methode I, 36 f.

[2] Summa aurea f. 2a: Triplici ratione ostenditur fides. Prima est, quia rationes naturales in fidelibus augmentant fidem et confirmant. Sicut enim propter bona temporalia non est diligendus deus finaliter, tamen ipsa beneficia augmentant caritatem et confirmant illam in habente caritatem. Sunt enim causae motivae et provocativae dilectionis dei. Eodem modo rationes naturales in habentibus fidem augmentant et confirmant illam. Secunda ratio est defensio fidei contra haereticos. Tertia est promotio simplicium ad veram fidem. Sicut enim propter bona temporalia promoventur simplices ad veram dei dilectionem, ita per naturales rationes promoventur quandoque simplices ad veram fidem.

griffe der Häretiker verteidigen. Endlich sollen die simplices, die einfachen Leute, auf diese Weise zum wahren Glauben geführt werden in ähnlicher Weise, wie selbst zeitliche Wohltaten Gottes solche Leute zur eigentlichen Gottesliebe bringen können. Es ist hier nicht der formelle Grund des Glaubensaktes, sondern das entferntere Hinführen des Menschen zu diesem gemeint, da sich ja der Glaube formell auf Gott, die erste Wahrheit stützt. Wilhelm verweist zur Illustration dieses Vorganges auf die Samaritaner, die auf die Aussage der Frau, welche Jesus am Jakobsbrunnen getroffen hatte, an den Messias glaubten, aber später, als sie den Herrn selbst gehört hatten, zu dem Weibe sagten: „Wir glauben nicht mehr deiner Erzählung wegen; denn wir selbst haben gehört und wissen, daß dieser wahrhaft der Heiland der Welt ist.“[1]

Der Glaube ist die Voraussetzung und Grundlage für die Tätigkeit der ratio, und je größer und fester der Glaube des Menschen ist, um so schneller und klarer werden die übernatürlichen Heilswahrheiten auch verstandesmäßig erfaßt. „Denn der Glaube ist die Erleuchtung des Geistes, um Gott und göttliche Dinge zu erkennen, und je heller das Licht strahlt, um so klarer sieht die Seele nicht nur, daß es so ist, wie sie glaubt, sondern auch, auf welche Weise es so ist und warum es so ist, wie sie glaubt.“ Das aber nennt man „einsehen“, so daß der Prophet Isaias mit Recht sagt: „Nisi credideritis, non intelligetis.“[2] Wilhelm weist bei dieser Gelegenheit auf ein Wortspiel hin: „Bene dictum est a quodam, quoniam apud Aristotelem argumentum est ratio rei dubiae faciens fidem, apud Christum autem argumentum est fides faciens rationem.“[3]

So kann unser Scholastiker denn auch von Graden des Glaubens sprechen, nicht bezüglich des Formalgrundes des Glaubensaktes, wohl aber betreffs der gläubigen Erfassung des Inhaltes der Heilswahrheiten. Weil der Geistesblick des Menschen durch die infolge der Erbsünde eingetretene Naturverderbnis geschwächt ist, erfaßt auch der gläubige Christ nicht alle Heilswahrheiten in gleicher Helligkeit und Klarheit, sondern muß allmählich vom Einleuchtenden und Offenkundigen durch Übung und Klärung seiner Geistestätigkeit zu den schwierigeren Erkenntnissen und zu größerer Einsicht fortschreiten, ut tandem

[1] Ibidem: Cum autem habet quis veram fidem et rationes, quibus ostendi possit fides, mens non innititur primae veritati propter illas rationes, sed acquiescit potius illis rationibus, quia consentiunt primae veritati et ei attestantur. Quod significatur per Samaritanos (Joh. cap. 4), per quos significantur recte credentes, qui videntes Iesum per veram fidem dicunt Samaritanae, id est rationi humanae: Iam non propter te credimus, sed quia ipsi vidimus et audivimus.

[2] Ibidem: Quanto autem maior est fides in aliquo, tanto citius et clarius videt huiusmodi rationes. Quoniam fides est illuminatio mentis ad deum videndum et res divinas. Et quanto magis illuminatur, tanto clarius videt anima, non tantum, quod ita est sicut credit, sed quomodo ita est et quare ita est ut credit, quod est intelligere. Unde dicit Isaias (cap. 7): Nisi credideritis, non intelligetis, quia mens sine lumine fidei clarius videre non potest res divinas. Vgl. über die nach der Septuagintaübersetzung zitierte Stelle Is. 7, 9 Scholz, Die alexandrinische Übersetzung des Buches Jesajas, Würzburg 1880, 46; Knabenbauer, Comment. in Is., Paris 1887, I, 158.

[3] Summa aurea f. 2a: der quidam ist nach Grabmann (Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg 1911, II, 550) Simon von Tournai, der in seiner Erklärung des sog. Symbolum Athanasianum (Bibl. Cass. Florilegium IV, 322, Romae 1880) zu der obigen Stelle noch hinzufügt: Unde Aristoteles: Intellige et credes. Sed Christus: Crede et intelliges.

possit aspectum dirigere in ipsam aeternam claritatem.[1] Wilhelm führt hier ein längeres Zitat vom hl. Augustinus an, der[2] darauf hinweist, daß auch das leibliche Auge sich erst nach und nach an eine große Helligkeit gewöhnen müsse, daß man daher jemandem, der die Sonne zu sehen wünsche, zuerst weniger strahlende Körper zeige, um dann allmählich, wenn sich das Auge gewöhnt habe, zu helleren fortzuschreiten. Diesen Weg, so schließt Wilhelm, muß auch der gläubige Christ einschlagen und zuerst die Wahrheiten, welche den Sinnen am nächsten liegen, zu erfassen suchen, z. B. die menschlichen Eigenschaften Christi, seine Demut, Geduld usw. Erst wenn die geistige Tätigkeit so gereinigt, geübt und gefestigt ist, kann sie zu den clariora vordringen.

Über die Art und Weise, wie sich die ratio bezüglich der übernatürlichen Wahrheiten betätigen muß, spricht sich Wilhelm folgendermaßen aus: Volentes autem ostendere rationibus res divinas ex convenientibus rationibus procedemus, non ex eis, quae sunt propriae rerum naturalium.[3] Unser Theologe will hiermit sagen, daß bei Schlußfolgerungen auf theologischem Gebiete die rationes vor allem convenientes sein, d. h. dem Bereiche der Theologie und somit des übernatürlichen Glaubens angehören müssen. Wir dürfen also diejenigen Wahrheiten, die dem natürlichen Gebiete entnommen sind, nicht einfach auf Gott und göttliche Dinge übertragen und daraus Schlüsse ziehen. Wegen der Nichtbeachtung dieses Prinzips sind nach Wilhelms Überzeugung Häretiker wie Arius und Sabellius zu ihren Irrlehren gekommen. Denn „wenn sie bedacht hätten, daß die göttlichen Dinge die natürlichen unendlich überragen, hätten sie die den natürlichen Dingen eigentümlichen Wahrheiten niemals auf göttliche Dinge anwenden wollen".[4] Nach den Grundsätzen der Wissenschaft — Wilhelm beruft sich auf Boethius — kann man ja von einem gebildeten Menschen verlangen, daß er sich über jede Sache so äußere, wie es ihrer Natur entspricht. Daher verlangt das wissenschaftliche Verfahren des Philosophen und des Theologen oft bei gleich oder doch ähnlich lautenden Prämissen ein wesentlich verschiedenes Schlußergebnis. So zieht der Philosoph nach den Grundsätzen seiner Wissenschaft aus den drei Wahrheiten: Sokrates ist Mensch, Plato ist Mensch, Cicero ist Mensch, den richtigen Schluß: also sind Sokrates, Plato und Cicero drei Menschen. Dem Theologen aber ergibt sich nach den seiner Wissenschaft eigentümlichen Prinzipien aus den wahren Sätzen: Der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott, der Hl. Geist ist Gott, nur die Schlußfolgerung: also ist der Vater und der Sohn und der Hl. Geist ein Gott. Dieser Unterschied in der Argumentation ist begründet in der Verschiedenartigkeit der in Frage stehenden Objekte. Denn da die Menschheit des Sokrates von der des Plato und ebenso wie diese von der des Cicero verschieden ist, muß die philoso-

---

[1] Summa aurea f. 2b: Quia vero debilem habet homo visum spiritualem propter corruptionem, quae est a primo peccato, ideo etiam in fide gradus sunt: ut animus a claris incipiat, et exercitata fides in minus claris possit purgata magis et magis procedere ad magis clara, ut tandem possit aspectum dirigere in ipsam aeternam claritatem.

[2] Soliloq. I, 13 (Migne 32, 881 s.).

[3] Summa aurea f. 2b.

[4] Ibidem f. 2c: Si autem considerassent haeretici res divinas in infinitum excedere res naturales, numquam proprias rationes rerum naturalium applicare voluissent rebus divinis.

phische Schlußfolgerung in der Mehrzahl stehen, während im zweiten Falle der Theologe auf Grund der einen göttlichen Wesenheit und Natur beim Vater, Sohne und Hl. Geiste nur auf einen Gott schließen kann.[1] Der Verfasser der goldenen Summe wird sich daher, wie er versichert, in seiner Beweisführung nicht auf rein natürliche Wahrheiten, sondern auf theologische Gründe und auf solche Wahrheiten stützen, die den in Frage stehenden übernatürlichen Dingen entsprechen: „Nos ergo propriis rationibus rerum naturalium non innitemur, sed ex theologicis rationibus et consonis rebus, de quibus loquimur, circa res divinas negotiabimur.“[2]

Diese Grundsätze, die Wilhelm von Auxerre seiner goldenen Summe voranschickt, spricht er noch des öfteren aus. So sagt er z. B. bei der Frage, ob in der Taufe die göttlichen Tugenden eingegossen würden: Sicut aliae scientiae habent sua principia et conclusiones suas, ita etiam theologia. Sed principia theologiae sunt articuli fidei. Fidei enim articulus est principium, non conclusio. Sed differentia est, quia principia aliarum scientiarum omnibus sunt per se nota, sed principia theologiae non sunt per se nota nisi fidelibus.[3] Auf die verschiedenartige Aussageweise in der Dialektik und der Theologie kommt Wilhelm wiederholt zu sprechen, so bei der Lehre von den Eigenschaften Gottes, wo er die Prädikationsarten miteinander vergleicht.[4] Die natürlichen Wahrheiten werden dem Verstande näher gebracht, indem immer wieder Analogien (similitudines) aus dem natürlichen Gebiete herangezogen werden. Es wird aber auch wiederholt darauf hingewiesen, daß nicht alles, was auf natürlichem Gebiete Geltung hat, diese auch auf übernatürlichem Gebiete beibehalte. So heißt es z. B. in der Engellehre: „Illa enim regula Aristotelis, quod per se est tale, magis est tale quam illud, quod non est per se tale, tenet in naturalibus, ubi naturalia naturalibus conferuntur. Sed ubi naturalia conferuntur primae causae, non tenet.“[5] Das Grundmoment der scholastischen Methode, daß der Glaube wesentlich Sache des Intellektes sei, daß daher auch der Verstand die Fähigkeit besitze, die Glaubenswahrheiten wenigstens einigermaßen inhaltlich zu erfassen, wird klar ausgesprochen: „Dicimus, quod fides est in speculativo intellectu. Non tamen consistit pure in speculatione, nec eius finis tantum est veritas, immo etiam bonum. Consistit enim in speculatione primae veritatis et in aestimatione boni, quia dum intellectus per fidem speculatur primam veritatem, aestimat eam sibi summe

---

[1] Ibidem: Quoniam, sicut dicit Boethius, eruditi hominis est de unaquaque re prout eius natura exigit sermonem habere. Unde dicitur in libro de trinitate quod philosophi ex propriis rationibus sic argumentantur: Socrates est homo, Plato est homo, Cicero est homo, ergo Socrates, Plato, Cicero sunt tres homines. Theologi autem ex propriis rationibus sic argumentantur: Pater est deus, Filius est deus, Spiritus Sanctus est deus, ergo Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unus deus. Haec autem differentia illationum procedit ex diversis proprietatibus rerum, de quibus fit sermo. Quoniam enim alia est humanitas, qua Socrates est homo, alia, qua Plato est homo etc., ideo philosophi pluraliter inferunt. Sed quia prorsus eadem est divinitas, qua Pater est deus et qua Filius est deus et qua Spiritus Sanctus est deus, ideo theologi singulariter inferunt.

[2] Ibidem.

[3] Ibidem f. 254c.

[4] Ibidem f. 8a u. 18d.

[5] Ibidem f. 46d; cf. ib. f. 14a.

delectabilem et sibi summum bonum . . . Et ideo fides . . . est prima virtus inter theologicas.“[1] Auch die Ablehnung des Nominalismus ist ein Beweis dafür, daß unser Theologe in erkenntnis-theoretischer Hinsicht den Standpunkt des Realismus vertritt.[2]

Es ist daher verständlich, wenn Wilhelm den Vorrang der Vernunft gegenüber den anderen Seelenkräften oft recht stark betont. Der Verstand ist nach seiner Meinung „der König im Reiche des Geistes“,[3] der Glaube ist die erste Tugend, weil er Sache des Intellektes ist.[4] Jedoch erkennt unser Scholastiker auch die Schwächen des Menschengeistes bereitwillig an: „Duo impedimenta cognoscendi deum: propter imbecillitatem visus nostri, qui propter infirmitatem se habet ad videndum verum solem sicut oculus noctuae ad videndum solem materialem; et propter parvitatem intellectus nostri, qui non sufficit ad infinitam dei magnitudinem comprehendendam.“[5] So ist es denn auch gekommen, daß die Philosophen ohne göttliche Offenbarung von den übernatürlichen Wahrheiten unseres Glaubens wenig oder gar nichts erkannt haben.[6] Darum hat der Christ und vor allem der Lehrer der Theologie allen Grund zur Demut. Wer diese Tugend besitzt, der ist wahr, der Stolze aber überschreitet die Grenzen seines Geistes.[7] Der Lehrer der Glaubenswahrheiten soll daher über Gott und göttliche Dinge nichts auf die persönliche Meinung hin als sicher behaupten, sondern sich immer auf die Autorität der hl. Schriften, der Kirchenlehre, der Väter und Theologen stützen, was unser Theologe, wie bereits erwähnt, gleich im Anfange seines Werkes tun zu wollen verspricht.[8]

Getreu seinem Versprechen verfährt Wilhelm denn auch praktisch diesen Prinzipien. Stets beruft er sich auf Autoritäten, so auf die meisten Bücher der hl. Schrift, auf zahlreiche Kirchenväter, Entscheidungen der Konzilien und Päpste,[9] sowie auf bedeutende Theologen seiner und der vorhergehenden Zeit, Von den Vätern und Theologen werden mehr oder weniger oft zitiert: Augustinus, Hieronymus, Gregorius, Johannes Damascenus, Ambrosius, Hilarius, Anselmus, Petrus Lombardus, Petrus Cantor, Präpositinus, Beda, Bernardus, Gilbertus, Cassiodorus, Isidorus, Priscianus u. a. m. Aber auch in rein natürlichen Dingen, in philosophischen Fragen, verläßt sich Wilhelm

[1] Ibidem f. 132a.
[2] Ibidem f. 59d.
[3] Ibidem f. 37c.
[4] Ibidem f. 129b.
[5] Ibidem f. 4d.
[6] Ibidem f. 132a: De fide enim nihil vel parum cognoverunt (philosophi).
[7] Ibidem f. 77b: Sic scilicet Aristoteles hoc nomine (sc. inanis gloria) utitur, ubi dicit, quod veritas est quaedam medietas, qua scil. homo vera dicit de se, qui autem excedit, superbus est.
[8] Ibidem f. 14d: Qui ergo sua auctoritate aliquid asserit de deo, ponit se supra deum, quia iudicat de deo, et ita peccat mortaliter. Haec est superbia intellectus, quam prohibet apostolus (Röm. 12, 3) ubi dicit: Non plus sapere quam oportet sapere. Magistri autem theologiae nihil asserunt, sed tantum opinantur inquirentes de talibus ad defensionem fidei contra haereticos. Et ideo quia nihil asserunt non peccant, licet propter aliquas rationes versetur animus eorum ad unam partem magis quam ad aliam, quod est opinari.
[9] Über die Autorität des Papstes spricht sich Wilhelm folgendermaßen aus: Haec opinio (scil. quod Christus non est aliquid secundum quod homo) reprobata est per decretum Alexandri (gemeint ist Alexander III. cf. Denzinger 393), ideo nihil est dicere de illa (Summa aurea f. 110a).

nicht auf sich selbst, sondern beruft sich auch hier meistens auf Autoritäten, vor allem auf Aristoteles, wenngleich er auch diesem nicht blindlings und in allen Punkten folgt, was seine Ablehnung der aristotelischen Lehre von der ewigen Welt bezeugt. Es würde zu weit führen, alle Stellen zu untersuchen, an denen der Stagyrite zitiert wird. Daher genüge es hervorzuheben, daß Wilhelm nicht nur die Logik, sondern auch die Analytiken, die Metaphysik und Ethik benutzt und anführt.[1] Aber auch Plato, Porphyrius, Boethius u. a. werden als Autoritäten für philosophische Sätze des öfteren herangezogen.[2]

Was die äußere Systematik der goldenen Summe angeht, so behandelt Wilhelm nach dem Beispiele des Lombarden[3] im ersten Buche die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinigen, im zweiten die Lehre von der Schöpfung und der Sünde, im dritten die Christologie und Tugendlehre und im vierten die Sakramentenlehre. An die Spitze des ganzen Werkes stellt er die bereits genannte Besprechung der Definition des Glaubens im Hebräerbriefe.

Das erste Buch bringt zunächst eine Untersuchung der grundlegenden Frage: Gibt es einen Gott? Unter den angeführten Gottesbeweisen finden wir auch den ontologischen des hl. Anselmus. Hieran schließt sich eine eingehende Erörterung der Namen, die auf Gott angewandt werden, insbesondere findet die Bezeichnung Person eine genaue Besprechung. Die Trinitätslehre behandelt ähnlich wie die des Präpositinus[4] besondere Fragen de innascibilitate, de communi spiratione, de processione, qua Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio. Den Übergang zum zweiten Buche bildet dann der Abschnitt de illis, quae dicuntur de deo in comparatione ad creaturas: de scientia (et praedestinatione), de potentia, de voluntate, de misericordia et iustitia dei und endlich de locali compositione creatoris ad creaturas.

Das zweite Buch hebt an mit der Lehre von den Engeln und ihrer Sünde. Das Sechstagewerk wird darauf recht ausführlich besprochen, ebenso die Gottebenbildlichkeit der ersten Menschen und ihre erste Sünde. Hieran schließt sich die allgemeine Lehre von der Sünde an, in der besonders die Kapitel über die Willensfreiheit, die Synterese und das Wesen des Bösen hervorzuheben sind, sowie die Ausführungen über die Begriffe primus motus, ignorantia, voluntarium, opus externum, circumstantia in ihrer Beziehung zur Sünde. Betreffs der Erbsünde stellt und beantwortet Wilhelm die Fragen: Utrum peccatum originale sit aliquid? Quid sit peccatum originale? Utrum unum peccatum originale sit maius alio? Utrum anima iuste contrahat peccatum originale? Utrum unum peccatum originale ante baptismum sit peccatum mortale, post baptismum veniale? Utrum plura originalia sint in homine? Nach Besprechung der Hauptsünden und einzelner spezieller Fragen z. B. über Heuchelei und falschen Argwohn bildet die Behandlung der Sünde gegen den hl. Geist den Abschluß des zweiten Buches.

Im Gegensatze zu Präpositinus, mit dem unser Theologe sonst manches

[1] Cf. Summa aurea f. 38d, 46d, 47b, 51b, 57c, 59b u. c, 73a, 77b, 84c, 90b, 91d, 92d, 94a, 191b, u. a. m.

[2] Cf. ibidem f. 9a u. c, 10a, 11c, 51b, 59d, 65d, 68d, u. a. m.

[3] Cf. Petrus Lombardus, Sent. lib. III. prol.

[4] Vgl. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg 1911, II, 556.

gemeinsam hat, verbindet Wilhelm die Tugendlehre mit der Christologie, die er im dritten Buche behandelt. Erst durch den Erlöser wurden ja die Sünden getilgt und die übernatürlichen Tugenden möglich gemacht. Von den christologischen Fragen dürften besonders interessieren die schönen Ausführungen über Christus, das mystische Haupt der Kirche: Cum Adam vir sanctus fuerit post poenitentiam, quam egit de peccato suo, quare ecclesia non dicitur incepisse ab Adam sicut ab Abel? Secundum quam naturam Christus dicitur esse caput ecclesiae? Utrum Christus fuit caput Abel? Quare potius dicitur Christus caput ecclesiae quam cor? Duplex corpus Christi. Utrum Christus sit membrum ecclesiae? Utrum deliciae sint deo esse cum filiis hominum? De virtute corporis et capitis et de ecclesiae sponso?[1]

Die Lehre von den Tugenden umfaßt einen allgemeinen und einen besonderen Teil, welch letzterer die göttlichen Tugenden, die Kardinaltugenden, die Gaben des Hl. Geistes und das Verdienst behandelt. Als Anhang kommt hinzu eine Reihe von Kapiteln über verschiedene Fragen, de mendacio, iuramento, usura, simonia, voto, scandalo, correctione fraterna und de perplexitate.

Das vierte Buch enthält die Sakramentenlehre. Zuerst werden einige Sätze über die Sakramente im allgemeinen vorausgeschickt, in denen besonders die objektive Wirksamkeit der Sakramente, das opus operatum, entschieden betont wird. Die einzelnen Sakramente werden dann in der heute gebräuchlichen Reihenfolge behandelt. Bei der Eucharistie bringt Wilhelm als erster eine eigene Abhandlung über die Wesensverwandlung; bei der Buße und ebenso bei der Ehe werden auch die mehr dem praktischen Gebiete angehörenden Fragen erörtert, die man heutzutage meistens der Pastoraltheologie bezw. dem Kirchenrechte zuweist. Den Schluß des Buches bilden eschatologische Fragen, denen Wilhelm die Überschrift: De effectu sacramentorum gibt.

Wenn wir schließlich noch die äußere Darstellung im einzelnen ins Auge fassen, so zeigt sich in der goldenen Summe deutlich der Einfluß der aristotelischen Philosophie. Das Material ist in Fragen zerlegt, die dann in lebhafter Diskussion mit Argumenten pro und contra erörtert werden. Nach Angabe der Frage (Quaeritur postea de . . . oder utrum . . .) werden die Gegengründe ins Treffen geführt, der erste mit Contra oder Sed contra, die folgenden mit Item beginnend. Hierauf folgt die Lösung (Solutio), die meistens mit den Worten anfängt: Ad hoc dicendum est, oder nobis videtur dicendum, und schließlich die Widerlegung der Einwände und Gegengründe: Ad illud, quod objectum est de N. N., oder ad primo, secundo, tertio obiectum dicimus . . . Die Charakterisierung der Fehlschlüsse geschieht ebenso wie bei Präpositinus nach den technischen Bezeichnungen der aristotelischen Logica nova, was Ausdrücke wie: unde fit ab insufficienti divisione et est fallacia consequentis und ähnliche beweisen. Das Schema der goldenen Summe ist also, um es kurz zu wiederholen: Fragestellung, Gegengründe, meist kurze Begründung der These, Lösung und Widerlegung der Gegenargumente. Wir finden daher die Darstellungstechnik des hl. Thomas und der anderen großen Scholastiker auch in der goldenen Summe des Wilhelm von Auxerre.

[1] Vgl. Grabmann, Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk, Regensburg 1903, 201 f.

Diese äußere Darstellungsweise der Summa aurea zeigt uns deutlich, daß das Werk enge mit dem praktischen Schulbetriebe zusammenhängt, wie er um diese Zeit an der Pariser Hochschule gepflegt wurde. Daher ist das Werk Wilhelms indirekt auch ein Beweis dafür, auf welcher Höhe das wissenschaftliche Leben an der jungen Pariser Universität gleich zu Beginn des 13. Jahrhunderts gestanden hat, ein Anhaltspunkt für die Beantwortung der Frage, mit welchem Rechte man in damaliger Zeit die internationale Bedeutung des studium Parisiense dadurch auszudrücken suchte, daß man das französische Studium dem italienischen Sacerdotium und dem deutschen Imperium als ebenbürtig an die Seite stellte.

Dogmatische Harmonie
bezüglich der physischen und moralischen Wirkungsweise der sieben hl. hl. Sakramente.

Von P. Michael Bäuerle O. M. Cap., Straßburg-Königshofen, Elsaß.

Einleitung.

1. Dauert die dogmatische Kontroverse bezüglich der Wirksamkeit der aktuellen Gnade schon über dreihundert Jahre, so besteht in bezug auf die Wirkungsweise der Sakramente schon über siebenhundert Jahre eine ähnliche dogmatische Streitfrage. Die Sakramente des Neuen Bundes sind nämlich nach der Lehre der Kirche objektiv wirksame Instrumentalursachen der Gnade. Es fragen und streiten nun die Theologen, ob die Sakramente die Gnade **physisch** oder nur moralisch bewirken.

Die Thomisten verteidigen allgemein die physische Ursächlichkeit oder Wirksamkeit. Auch Bellarmin, Suarez, Gregor v. Valentia, Billot, Gihr und Kardinal Katschthaler verteidigen diese Auffassung in modifizierter Weise.

Die moralische Wirksamkeit wird vornehmlich von den Skotisten und Molinisten vertreten.

2. Was verstehen die Theologen unter physischer Ursächlichkeit der Sakramente? Gott als causa principalis bediene sich des äußeren sakramentalen Zeichens wie eines physischen Instrumentes, um mittelst desselben die Sakramentsgnaden in der Seele des Empfängers hervorzubringen. (Cf. S. Thom. 3. p. q. 62. a. 1, 3 u. 4.)

Dabei aber sei wohl zu beachten, daß ein großer Unterschied bestehe in der Art und Weise, wie Gott und wie wir Menschen Werkzeuge oder Instrumente gebrauchen. Wir Menschen bedürfen der Werkzeuge, weil sie uns nicht bloß Werkzeuge, sondern mitwirkende Ursachen (causae efficientes) und deshalb auch irgendwie in sich selbst zur Hervorbringung der betreffenden Wirkungen geeignet sind. Gott dagegen bedarf der Sakramente nicht, dieselben sind nicht mitwirkende Ursachen (causae efficientes) der Gnaden, sie sind auch nicht geeignet, es sein zu können. Gott allein ist die causa efficiens der sakramentalen Wirkungen; die Sakramente sind lediglich Instrumente und sie wirken rein instrumentaliter. Sie sind also bloß causae instrumentales der Gnadenverleihung, so ähnlich wie vermittelst

der Worte die Gedanken von unserem Geiste zum Geiste des Hörenden übergehen.

Die Thomisten begründen ihre Ansicht damit, sie entspreche vollkommen den Aussprüchen der hl. Schrift, der Väter und den Lehrentscheidungen der Kirche: Sacramenta gratiam conferunt et continent, quam significant. (Con. Trid. Sess. 7 de sacram. in gen. can. 2.)

3. Was verstehen die Skotisten und Molinisten unter moralischer Ursächlichkeit der Sakramente?

a) Die älteren Skotisten und vor ihnen schon mittelalterliche Scholastiker verstanden es so: Gott verleihe im Anschluß an die Sakramentenspendung unmittelbar, d. h. selbst die Gnaden, indem er sich durch die Einsetzung der Sakramente verpflichtet habe, in dem Augenblicke, in welchem das Sakrament zustande komme, stets die Gnade unfehlbar darzubieten.

Der hl. Bonaventura erklärt diese Auffassung (1. q. 4. a. 2.) in folgender Weise: „Est etiam aliorum magnorum magistrorum circa hoc opinio dicentium, quod in Sacramentis non est causalitas, neque virtus aliqua, nec effectiva, nec dispositiva ad gratiam, quae sit qualitas, vel proprietas aliqua absoluta, sed per quandam assistentiam. Sacramento enim dicunt assistere divinam virtutem, quae est causa gratiae, et fidem et devotionem suscipientis, quae disponunt ad gratiam."

Nach dieser Auffassung sind die Sakramente nur insofern moralische Ursachen der Gnade, als Gott in dem Augenblicke, in welchem das Sakrament zustande kommt, unmittelbar die Gnade wirkt, so daß Sakrament und Gnade zwar untrennbar und unfehlbar, aber nur moralisch miteinander verbunden sind, indem sich Gott durch die Einsetzung gleichsam verpflichtet habe, so oft das sakramentale Zeichen gesetzt wird, die betreffende Gnade zu wirken.

Obgleich der hl. Bonaventura diese Auffassung für probabel hält und ihr zuneigt, so machten doch die Thomisten dagegen geltend, eine Ursächlichkeit im eigentlichen Sinne käme nach dieser Meinung den Sakramenten nicht zu; sie wären nur Bedingungen der Gnadenerteilung.

b) Die neueren Skotisten und die Molinisten erklären nun die causalitas moralis in anderer Weise, indem sie den sakramentalen Zeichen eine impetratorische Kraft zuschreiben. Die sakramentalen Riten seien im moralischen Sinne Handlungen Christi, da Christus sie eingesetzt habe und durch seine stellvertretenden Diener vollziehen lasse. Aus diesem Grunde besitzen die Sakramente objektiven Wert und übernatürliche Würde, ähnlich wie eine Goldmünze oder eine alte kostbare Urkunde objektiven Wert besitzen.

Kraft dieses objektiven Wertes und wegen der übernatürlichen Würde bewegen die Sakramente Gott, dem Empfänger die Gnade zu erteilen. Daher seien die Sakramente causae instrumentales morales, deren Wesen eben darin bestehe, eine erkennende causa efficiens zur Tätigkeit zu bestimmen, ohne selbst durch ihre physische Kraft zu jener Handlung mitzuwirken.

Die Verteidiger der moralischen Wirkungsweise heben besonders hervor, daß diese Art der Kausalität dem Begriffe der Sakramente als causae instrumentales vollkommen gerecht werde. Denn nach dieser Auffassung seien die Sakramente nicht bloße Bedingungen der Gnadenverleihung, sondern sie üben auf die Verleihung der Gnade einen realen Einfluß aus, sie seien

also wahre moralische Instrumental-Ursachen der Gnade. Mehr verlange die Entscheidung des Tridentinums (Sess. 7. can. 2) nicht. Auch die Schrift- und Väterstellen, die hier in Frage kommen, können in diesem Sinne verstanden werden. Die physische Wirksamkeit biete dem Denken so viele Schwierigkeiten, und erschwere die Verteidigung der Sakramente dem Protestantismus gegenüber im hohen Grade, so daß sich die Annahme der moralischen Wirksamkeit auch aus diesem Grunde empfehle. (Cf. Specht, Dogm. § 114 S. 165.) „Es ist schwer, wenn nicht unmöglich, eine Entscheidung zu treffen", sagt Specht.

Unsere Entscheidung ist dahin zu treffen: Beide Arten der Wirkungsweise sind bei allen Sakramenten zu finden und daher miteinander in Harmonie zu bringen.

Erstes Kapitel.

Physische und moralische Kausalität der Taufe.

Um den dogmatischen Nachweis zu liefern, daß bei dem Sakramente der Taufe sowohl die physische als auch die moralische Wirkungsweise anzunehmen seien, gehen wir von dem allgemein angenommenen Axiom aus: Ex effectibus cognoscuntur causae.

I. Welches sind nun die Wirkungen der hl. Taufe? Es sind teils physische, teils moralische Wirkungen. Also muß sowohl die physische als auch die moralische Kausalität angenommen werden.

1. Die hl. Taufe bewirkt die Einprägung des unauslöschlichen Taufcharakters, die Eingießung der heiligmachenden Gnade und die Mitteilung der drei theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Dieses sind nicht bloß moralische, sondern physische Qualitäten in der Seele des Getauften, denn sie werden auch den unmündigen Kindern eingegossen. Diesen geistigen physischen Wirkungen entspricht die physische Wirkungsweise. Aus der Wirkung muß die Ursache erkannt und bestimmt werden.

2. Die Gegner machen dagegen eine doppelte Einwendung geltend:

a) Die moralische Kausalität reiche zur Erklärung dieser physischen Wirkungen aus; denn die moralische Wirksamkeit der Taufe bestehe gerade darin, Gott als causa efficiens zu bewegen, diese physischen Wirkungen in der Seele des Täuflings hervorzubringen.

b) Das Wiederaufleben der Taufgnade könne durch die physische Kausalität nie und nimmer erklärt werden; denn eine physische Fernwirkung sei unmöglich.

3. Auf diese beiden Objektionen ist zu erwidern:

a) Die Begierdetaufe bewirkt die Rechtfertigung durch moralische Kausalität; aber nie und nimmer kann durch sie der Taufcharakter eingeprägt werden. Wer nur durch die Begierdetaufe gerechtfertigt ist, bleibt unfähig, ein anderes Sakrament zu empfangen. Also kommt dem Sakrament der Wassertaufe eine physische Kausalität zu (zum mindesten in bezug auf die Einprägung des Taufcharakters).

b) Auf die zweite Einwendung ist zu sagen: Von einem Wiederaufleben der Taufgnade kann eigentlich gar nicht gesprochen und argumentiert werden. Wenn das Sakrament der Taufe gültig gespendet, aber wegen Anhänglichkeit an irgendeine schwere Sünde nicht würdig empfangen wurde, dann ist der

Taufcharakter und die beiden theologischen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung der Seele des Täuflings eingeprägt. Die heiligmachende Gnade und die Tugend der theologischen Liebe konnten nicht verliehen werden; also können sie auch nicht aufleben; denn aufleben kann nur das, was schon einmal lebendig da war. Der Gnadenstand kann durch einen Akt der vollkommenen Reue, oder er muß durch den würdigen Empfang des Bußsakramentes hergestellt werden. Das letztere werden wir eigens behandeln, das erstere wirkt nach Art der moralischen Kausalität.

II. Die Taufe hat nicht bloß physische, sondern auch eine ganze Reihe moralischer Wirkungen, welche nur durch die moralische Kausalität genügend erklärt werden können.

Die Taufe bewirkt (ähnlich wie das Wasser) Reinigung von dem moralischen Übel der Sünden und Sündenstrafen; sie macht uns zu moralischen Gliedern am Leibe Christi, d. i. zu Mitgliedern der Kirche Christi, unterstellt uns den Geboten und Gesetzen Christi und der Kirche, gibt uns ein moralisches Anrecht auf die Gnaden Christi, die uns zur Beobachtung der Gebote notwendig sind, sie befähigt auch zum Empfang der anderen Sakramente und legt uns die Pflicht auf, die Firmung, die hl. Eucharistie, das Bußsakrament und die hl. Ölung (im Falle einer schweren Krankheit) würdig zu empfangen. Hierzu sind wirksame aktuelle Gnaden notwendig. Die Taufe bewirkt also durch moralische Kausalität diese genannten Wirkungen.

Zweites Kapitel.

Physische und moralische Kausalität der Firmung.

1. Das Sakrament der Firmung bewirkt den unauslöschlichen Firmcharakter, Vermehrung der heiligmachenden Gnade ex opere operato, und damit auch Befestigung und Vermehrung der drei theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe und der sieben Gaben des Hl. Geistes.

Diese übernatürlichen physischen Wirkungen verlangen die physische Kausalität; denn sie treten auch bei der Firmung der Kinder ein, die selbst moralisch noch gar nichts beitragen können, um diese Wirkungen zu erzielen.

2. Die Firmung reiht den Getauften unter die Streiter Christi, sie legt die moralische Pflicht auf, den Kampf des Glaubens zu kämpfen. Dazu sind bei späterer Gelegenheit des Kampfes besondere aktuelle Gnaden notwendig. Die Firmung bewirkt also auch ein moralisches Anrecht auf jene besonderen aktuellen Gnaden, die zum Streite notwendig sind.

Daß diese letztere Wirkung nur durch die moralische Kausalität erklärt werden kann, ergibt sich aus dem Begriff dieser aktuellen Gnaden; denn diese Gnaden erleuchten den Verstand, stärken und bewegen den Willen zu übernatürlichen Akten, so daß die Seele vor der Sünde geschützt und mit dem Wohlgeruche der sittlichen Tugenden erfüllt wird. Diese Wirkungen gehören der übernatürlichen moralischen Ordnung an, sie müssen deshalb konsequenterweise auf die moralische Kausalität dieses Sakramentes zurückgeführt werden.

3. Die Schwierigkeiten, welche gegen die physische Wirkungsweise erhoben werden, sind dieselben wie bei der Taufe. Sie können also auf die gleiche Weise gelöst und überwunden werden.

(15. 8. 13.)

Bei gültigem, aber unwürdigem Empfang dieses Sakramentes wird zum wenigsten der Firmcharakter eingeprägt; damit ist die physische Kausalität schon verifiziert.

Das sogenannte Wiederaufleben der übrigen sakramentalen Firmungsgnaden kann nicht aus dem Firmcharakter erfolgen, denn diese Kraft besitzt er nicht, sondern nur durch einen Akt der vollkommenen Reue, oder aber durch den Empfang des Bußsakramentes (beziehungsweise durch den Empfang der hl. Ölung) kann der Gnadenstand hergestellt werden, und damit können indirekt die Firmungsgnaden in Kraft treten. Aufleben können sie nicht, weil sie noch nie da waren, wohl aber in Kraft treten.

Drittes Kapitel.

Das hlst. Altarsakrament.

1. Bezüglich der hl. Kommunion geben die Skotisten und Molinisten fast allgemein die physische Kausalität zu. Aus diesem Grunde kann es vielleicht zuträglich sein, wenn wir hier die moralische Wirkungsweise mehr hervorheben als die physische.

a) Die Vermehrung der heiligmachenden Gnade und der drei göttlichen Tugenden ex opere operato fällt ohne Zweifel unter die physische Kausalität.

b) Daß auch das Unterpfand auf die glorreiche Auferstehung eine übernatürliche physische Qualität ist, und dementsprechend die physische Kausalität dieses Sakramentes verlangt, kann als sententia communior et probabilior bezeichnet werden. Aber diese physische Qualität oder dieser Keim der einstigen glorreichen Auferstehung darf nicht in eine physikalische Qualität des verweslichen Körpers, sondern sie muß in eine physische übernatürliche Qualität der unsterblichen Seele gelegt werden.

2. Die übrigen vielen und herrlichen Wirkungen der hl. Kommunion rechnen wir wohl besser zu den moralischen. Das Konzil v. Tr. (Sess. 13 c. 7) nennt dieses Sakrament: „Communis unio", „das Zeichen der Einheit, das Band der Liebe, das Sinnbild des Friedens und der Eintracht". Dieses ist aber ohne Zweifel eine moralische, keine physische Wirkung; ihr entspricht die moralische Kausalität der hl. Kommunion.

Die hl. Kommunion reinigt uns von läßlichen Sünden und bewahrt uns vor dem Falle in schwere Sünden. Die Sünden zählen zu den moralischen Übeln; also ist bezüglich dieser Wirkungen ebenfalls die moralische Kausalität verifiziert und klar ersichtlich.

Durch die hl. Kommunion erhalten wir ein neues Anrecht auf aktuelle Gnaden, die den Verstand erleuchten und den Willen stärken und zum Guten bewegen, vom Bösen abschrecken und zur Ausübung der sittlichen Tugenden befähigen und geneigt machen. Auch diese Wirkungen sind vor allem moralischer Natur; ihnen entspricht die moralische Wirkungsweise dieses Sakramentes.

3. Das sogenannte Wiederaufleben der Eucharistie, sofern dieses Sakrament unwürdig empfangen wird, kommt nicht ernstlich in Frage, weil die sententia communis et probabilissima die Reviviszens dieses Sakramentes aus triftigen Gründen in Abrede stellt.

Andere Einwendungen sind nicht von Belang, oder sie beruhen auf Mißverständnissen, daher können wir sie ignorieren.

Viertes Kapitel.

Das Bußsakrament.

1. Die physischen Wirkungen dieses Sakramentes sind: Herstellung oder Vermehrung der heiligmachenden Gnade ex opere operato. Wird diese Wirkung durch Anhänglichkeit an irgendeine schwere Sünde verhindert, dann kommt nach der sententia communior et probabilior das Sakrament überhaupt nicht zustande. Von einem Aufleben dieses Sakramentes kann nach dieser wohlbegründeten Meinung keine Rede sein.

Der physischen Herstellung oder Vermehrung der heiligmachenden Gnade ex opere operato entspricht die physische Wirkungsweise.

2. Es wird allerdings dagegen geltend gemacht: Wenn der Pönitent heute gebeichtet habe, dann erst am anderen Tag absolviert werde, könne von einer physischen Kausalität keine Rede sein; denn die materia proxima ex qua sacramentum fit, sei nicht mehr physisch vorhanden.

Auf diese Einwendung ist zu antworten: Entweder dauert der geoffenbarte Akt der übernatürlichen Reue in dem Willen des Pönitenten noch physisch virtuell fort oder nicht; ist das erstere der Fall, dann haben wir, was wir brauchen, wäre das letztere der Fall, dann könnte kein Sakrament mehr zustande kommen. Also kann durch diese Objektion die physische Kausalität des Bußsakramentes nicht widerlegt werden. Die übrigen Schwierigkeiten, die noch geltend gemacht werden, sind nur beweiskräftig gegen die veraltete physikalische Wirkungsweise, die wir schon im Anfang unserer Harmonie abgewiesen haben.

Fünftes Kapitel.

Die heilige Ölung.

1. Dieses Sakrament wirkt ex opere operato entweder Vermehrung der heiligmachenden Gnade oder Herstellung derselben, sofern eine hinreichende Disposition des Kranken vorhanden ist.

Dieser physischen Wirkung ex opere operato entspricht die physische Wirkungsweise.

Dagegen wird geltend gemacht: Dieses Sakrament präge keinen Charakter ein, lebe trotzdem (bei unwürdigem Empfang) in derselben Krankheit wieder auf, wenn der Kranke nach dem Empfang eine übernatürliche Reue erwecke.

Hierauf antworten wir: Das sogenannte Wiederaufleben der heiligmachenden Gnade kann geschehen durch einen Akt der vollkommenen Reue, es bleibt aber die Verpflichtung zum Empfang des Bußsakramentes bestehen. Die Wiederherstellung des Gnadenstandes durch Erweckung der vollkommenen Reue muß der moralischen Wirkungsweise zugezählt werden.[1]

2. Moralische Wirkungen der hl. Ölung können nicht in Abrede gestellt werden; denn die Nachlassung der Sünden und der Sündenstrafen fällt in das moralische Gebiet. Geduld im Leiden und Stärkung in Versuchungen, das Anrecht auf besondere aktuelle Gnaden können leicht durch die moralische,

---

[1] Es ist auch probabel, daß die hl. Ölung schon auflebt, wenn unvollkommene Reue erweckt wird. Dieses Aufleben muß der physischen Kausalität zugewiesen werden.

nur sehr schwer und gezwungen durch die physische Wirkungsweise erklärt werden.

3. Dagegen die sekundäre Wirkung der hl. Ölung: Erleichterung in der Krankheit, Wiederherstellung der Gesundheit dürfte sich besser durch die physische Wirkungsweise erklären lassen, obwohl auch bezüglich dieser Wirkungen die moralische Kausalität mit wirksam sein kann.

Sechstes Kapitel.

Die Priesterweihe.

1. Die Priesterweihe bewirkt ex opere operato den unauslöschlichen priesterlichen Charakter und Vermehrung der heiligmachenden Gnade und der drei göttlichen Tugenden.

Diese geistigen, übernatürlichen, physischen Wirkungen müssen auf die physische Wirkungsweise zurückgeführt werden. Gleiches zu Gleichem; wie die Ursache, so die Wirkung. Ex effectu cognoscitur causa.

2. Das Sakrament der Priesterweihe weist aber auch moralische Wirkungen auf. Das Anrecht auf jene aktuellen Gnaden, welche zur Erfüllung des priesterlichen Berufes notwendig sind, stellt sich als moralische Wirkung dar; denn es handelt sich ja um moralische Pflichten, die der Priester erfüllen soll. Dieser moralischen Wirkung entspricht die moralische Wirkungsweise.

Aus dem unauslöschlichen priesterlichen Charakter kann diese Wirkung nicht erklärt werden; denn der Charakter befähigt seiner Natur nach zur gültigen Zelebration der hl. Messe, resp. zur gültigen Ausspendung von Sakramenten, aber die würdige Zelebration und die würdige Ausspendung der Geheimnisse hängt ab von dem Gnadenstande des Priesters. Um den Gnadenstand zu bewahren, sind dem Priester besondere aktuelle Gnaden notwendig. Das Anrecht darauf stellt sich als moralische Wirkung der Priesterweihe dar. Damit ist auch die moralische Wirkungsweise dieses Sakramentes dokumentiert.

Siebtes Kapitel.

Das Sakrament der Ehe.

1. Dieses Sakrament, würdig empfangen, bewirkt ex opere operato die Vermehrung der heiligmachenden Gnade. Dieser Gnadenwirkung entspricht die physische Wirkungsweise.

Dagegen wird von den Skotisten und Molinisten der Abschluß der Ehe durch einen Stellvertreter geltend gemacht. Wenn die Braut in Wien und der Bräutigam in San Franzisko wohnhaft durch einen Prokurator die Ehe abschließen, dann erscheine die physische Wirkungsweise ebenso unmöglich als eine physische Fernwirkung zwischen Wien und San Franzisko. Es rufe nur den berechtigten Spott der protestantischen Dogmatiker hervor, wenn man bei diesem Sakramente eine physische Kausalität behaupte, die man nie und nimmer nachweisen könne. (Cf. Pohle, Lehrb. der Dogm. Bd. III: Sakramentenlehre. Drittes Kapitel. § 2. Die Wirkungsweise oder die Streitfrage über die moralische und physische Kausalität der Sakramente, S. 81 ff.)

Auch diese Schwierigkeit kann in unserer Harmonie überwunden werden.

Wir fragen: Welches ist der innere und eigentliche Grund, aus dem die genannte Wirkung (die Vermehrung der heiligmachenden Gnade ex opere operato) beim Abschluß der Ehe erfolgt?

In der Seele des Bräutigams muß der Grund für diese Wirkung darin liegen, daß dieser freie Willensakt, durch welchen der Ehekonsens ausgedrückt wird, nicht bloß ein übernatürlicher Heilsakt (actus salutaris), sondern auch ein übernatürlicher vollkommener, verdienstlicher Heilsakt (actus salutaris perfectus) ist, der seiner Natur nach schon die heiligmachende Gnade vermehrt, hier aber durch die Einsetzung Christi und unter der Bedingung, daß die Braut ihre Zustimmung und ihr Jawort gibt, ex opere operato die heiligmachende Gnade in sakramentaler Weise vermehrt.[1]

Die Zustimmung der Braut erweist sich für diese Wirkung (ex opere operato) in der Seele des Bräutigams nur als die conditio sine qua non, nicht als der physische Grund; daher kann diese Bedingung auch durch einen Stellvertreter und in weiter Ferne gesetzt und akzeptiert werden.

Ebenso verhält es sich mit dem inneren Grunde für diese Wirkung in der Seele der Braut. Ihr eigener freier Willensakt, durch den sie ihr Jawort gibt, muß an sich ein vollkommener Heilsakt sein; die Zustimmung des Bräutigams stellt sich dann als die Bedingung dar, unter welcher jener vollkommene Heilsakt der Braut die heiligmachende Gnade ex opere operato vermehrt (resp. per accidens auch herstellt).

So gefaßt, kann der Eheabschluß durch einen Prokurator die physische Kausalität dieses Sakramentes durchaus nicht als irrig erweisen. So gewiß dieser vollkommene Heilsakt des Ehekonsenses sowohl in dem Willen des Bräutigams als auch der Braut ein übernatürliches physisches Sein besitzt und virtuell andauern muß, wenn die Ehe zustande kommen soll, ebenso gewiß kann dieser Akt, sofern von dem anderen Kontrahenten die Bedingung gesetzt wird, ex opere operato die heiligmachende Gnade vermehren, resp. herstellen.

2. Daß dieses Sakrament auch moralische Wirkungen hervorbringt, geben die Thomisten fast allgemein zu; denn das unauflösliche Eheband, das nur durch den Tod des einen Eheteils gelöst wird, sowie das Anrecht auf die zur Erfüllung der Standespflichten notwendigen aktuellen Gnaden, die Bewahrung der ehelichen Treue usw., stellen sich als sakramentale moralische Wirkungen dar, welche der moralischen Wirkungsweise entsprechen und daher nicht in Abrede gestellt werden.

Schluß der Harmonie.

Vorstehende Harmonisierung dürfte sowohl von seiten der Thomisten als auch der Molinisten wohlwollende Aufnahme finden; das um so mehr, weil schon andere Theologen beide Arten der sakramentalen Wirkungsweisen akzeptierten und verteidigten.

Gutberlet verteidigt mit großem Geschick und nicht ohne Scharfsinn die moralische Kausalität, scheut sich aber nicht, die physische Wirkungsweise hinzuzunehmen, weil sie die Sakramente tiefer erfasse. (Cf. Dogm. Allg. Sakr.-Lehre.)

[1] In gewissen Fällen den Gnadenstand auch herstellt.

Scheeben stellte die „organisch-mystische Theorie" auf, indem er nicht bloß die Sakramente allein, sondern auch den Spender als ein lebendiges Organ Christi, des Urhebers der Sakramente, mit in den Kreis seiner scharfsinnigen Untersuchungen zog. Unter organischer Wirkungsweise versteht Scheeben die physische, aber nicht die physikalische, unter mystisch versteht er die **übernatürliche** Kausalität der Sakramente.

Obgleich Scheeben die Wirkungsweise der Sakramente tief durchschaute, so hat trotzdem seine „organisch-mystische Theorie" bis heute noch keine Anhänger und Verteidiger gefunden. Der Grund dafür liegt wohl darin, daß Scheeben die moralische Kausalität zu hart beurteilte und zu gering einschätzte, die seinige Theorie aber nicht begründete.

In unserer Harmonie haben wir uns bemüht, beiden Auffassungen voll und ganz gerecht zu werden, insofern wir uns auf den versöhnlichen Standpunkt des hl. Bonaventura stellten: „Beide Meinungen sind probabel" (I. In sent. q. 4 a. 2).

Also ist auch unsere Harmonie probabel.



Die homiletische Redeform.[1]

Von Heinrich Stolte S. V. D., Steyl, Post Kaldenkirchen (Rheinland).

Hat der Priester während der Vorbereitung zur nächsten Predigt das Material gefunden und gesichtet, ist er sich über die Anlage schlüssig geworden, ob er eine geistliche Rede oder einen religiösen Vortrag, eine Textpredigt oder eine Betrachtung halten will, hat er ferner die Gedankenfolge flüchtig fixiert, so beginnt erst der schwierigste Teil der Vorbereitung, die Ausarbeitung, die Einkleidung des Stoffes in den passenden Ausdruck. Oft begnügt sich der beschäftigte Seelsorger mit einer mehr oder weniger ausführlichen Skizze und überläßt die rednerische Form der Kanzel. Diese lückenhafte Vorbereitung, die zwar im Drange der Geschäfte entschuldbar ist, dürfte sich eigentlich nur ein redegewandter Mann gestatten, einer, der über eine große Wortfülle und Gestaltungskraft verfügt und spielend den passenden Ausdruck für seine Gedanken findet. Dazu gehört aber mehr als gewöhnliche Begabung. Es gehört dazu, abgesehen von Sprachfertigkeit, ein sicheres Auftreten, schnelle Auffassung der Lage, was erst nach mehreren Jahren der Predigttätigkeit erworben wird.

Im allgemeinen aber wird der Prediger auf die Ausarbeitung (elocutio) großen Fleiß verwenden müssen, vielleicht den größten, will er seine Gedanken dem Volke bezaubernd vor die Seele führen und seine Zuhörer durch die Macht des gesprochenen Wortes zu wirksamen Heilsentschlüssen zwingen. Die Verkündigung des Wortes Gottes dringt auf praktische Betätigung der Religion, und von der Art der Verkündigung, der Redeform, dem Vortrag und der Aktion hängt menschlich gesprochen die ganze Wirkung ab. Hat

[1] Benutzte Literatur: Jungmann, Beredsamkeit; Gietmann, Stilistik; Engels, Stilkunde; Sachsse, Evangelische Homiletik; Wackernagel, Vorlesungen; Erster Homiletischer Kurs in Wien.

Sachsse so ganz unrecht, wenn er meint, bis zum Dienstag müsse die Disposition der nächsten Predigt fertig sein und die übrigen Wochentage dienten der Ausarbeitung bis ins Kleinste?

In den folgenden Ausführungen sollen die besonderen Eigenheiten des rednerischen Stiles dargelegt werden und zwar so, daß auch der Mann der Praxis sie nicht als „reine Katheder weisheit" ablehnen wird.

Unsere homiletischen Handbücher schärfen dem jungen Theologen dringend ein, seine Vorträge populär zu gestalten. Jungmann stellt diese Forderung als Grundkanon auf neben der anderen: die Predigt muß praktisch sein. Dazu haben die Theoretiker auch allen Grund. Denn nicht allein bildet das Volk den größten Teil unserer Zuhörer, sondern durch die vielen Jahre des Studiums ist der Akademiker dem Fühlen, der Denk- und Ausdrucksweise des Volkes entfremdet worden und er ist in der Wiedergabe seines Wissens, in der Entwickelung von Begriffen, in der Methode der Beweisführung zu sehr an die Schulform gebunden. Der „Gelehrtenstil" ist auch bekannt. Gibt es doch namhafte Theoretiker der guten Schreibweise, die behaupten, kaum könne ein Fachgelehrter sein Spezialwissen in einer allgemein verständlichen Sprache wiedergeben. Dazu ist die gewundene Schreibart der deutschen Philosophen sprichwörtlich geworden. Alles Gründe, die es berechtigt erscheinen lassen, dem jungen Prediger dringend anzuraten, sich in seiner Ausdrucksweise von der Schule frei zu machen und seine Vorträge populär zu gestalten.

Bei eingehender Vergleichung ergibt sich aber, daß die Anforderungen an eine populäre Darstellungsweise identisch sind mit den Regeln der Stilistik. Die oratorische Popularität ist nichts anderes als die volle und leichte Verständlichkeit für das Volk. Zwei Momente werden gefordert: Klarheit und zwar für das Volk. Klarheit und Verständlichkeit ist aber die Grundbedingung eines guten Stiles, an die sich Angemessenheit und Schönheit anschließen. Nur bedarf die volkstümliche Predigt einer noch schlichteren und einfacheren Ausdrucksweise und einer noch größeren Anschaulichkeit, als sie schon der Berufsschriftsteller anwenden muß. Jedoch darf nicht vergessen werden, daß durch die allgemeine Schulbildung, durch die ständige Zeitungslektüre und das Verschlingen der Tagesliteratur, durch die Betätigung am politischen Leben mit den vielen Vereinen und Versammlungen, durch das lebhafte Interesse besonders der arbeitenden Bevölkerung in den Industriezentren an der Bereicherung des Wissens, die allgemeine Volksbildung auf ein höheres Niveau gestiegen ist, als jene Schriftsteller es vor Augen hatten, die vor einem halben Jahrhundert schrieben.

Für den Zweck unserer Darstellung wird es genügen, die Eigentümlichkeiten des rednerischen Stiles darzulegen, ohne im besonderen auf die Popularität einzugehen.

Sämtliche Regeln fließen und ergeben sich aus dem Zweck der Darstellung. Während die Abhandlung mehr kausal- begründend, ist die Kunstgattung der Rede teleologisch. Die Rede gewinnt ihren besonderen Charakter dadurch, daß sie ein objektives Ziel erstrebt, zum Handeln antreibt, ins Leben greift, daß sie unter gegebenen Umständen, bei bestimmten Menschen gehalten wird und bei diesen ganz individuelle Willensentschlüsse hervorzubringen trachtet. Da aber nach den psychologischen Gesetzen der Wille am ersten beeinflußt wird, wenn auch die sinnliche Erkenntnis- und Gefühlskraft für die intendierte Sache gewonnen ist, so kann der rednerische Stil von der Einwirkung

auf Gefühl und Phantasie gar nicht absehen. Für den Redner ist die Überzeugung des Verstandes von der Wahrheit des Gesagten und die Schönheit der Darstellung, das ut veritas pateat et placeat der Vorzeit, nur Mittel, um den Willen zu beeinflussen. Die Stileigenschaften: Deutlichkeit und Schönheit stehen im Dienste der Eindringlichkeit. Unbegreiflich ist es daher, daß Stingeder von der Predigtliteratur konstatieren muß, sie verzichte auf das Pathos. Damit begibt sich die Predigt des Anspruchs auf den Löwenanteil des rednerischen Erfolges; denn Augustinus reicht der Beherrschung der Affekte und der Beugung des Willens die Palme vor den anderen Grundkräften der Beredsamkeit (Flectere victoriae est). Der rednerische Stil begreift somit sowohl die Gesetze der Verstandesprosa in sich als auch die Leidenschaftlichkeit der Poesie: er hat eine prosaische und eine poetische Seite. Der rednerische Stil macht m. a. W. sowohl Anleihe bei der Abhandlung als auch bei der Lyrik und ist in seiner Ausführung dramatisch.

Wenn auch die rednerische Prosa besondere Eigentümlichkeiten hat, so kommt sie mit der abhandelnden dennoch in vielen Punkten überein. Auch für den Redner wird wie für den Schriftsteller genaue Sachkenntnis gefordert, daneben steht die Forderung der Wahrheit, und er muß seinen Stoff mit Lebhaftigkeit und verständlich vorlegen, will er überhaupt Interesse bei den Zuhörern wecken. Äußerlich aber weicht der Redner in vielem vom Schriftsteller ab. Der Redner sieht seine Hörer, während der Schriftsteller nie all jene erkennen kann, an die er sich durch das gedruckte Wort wendet. Der Redner hört sich selbst, er gewahrt sofort den Eindruck, den seine Worte machen, während der Schriftsteller nach Möglichkeit dem toten Buchstaben Leben einzuhauchen sucht und froh ist, nicht das viele Naserümpfen zu beachten, das der einzelne beim Lesen seiner Gedanken macht. Der Hörer kann nicht wie jener, der im Buche liest, nach Belieben beschleunigen, zögern, zurücklesen, überdenken, vergleichen, der Hörer ist an den Redner gebunden und muß ihm blindlings folgen, will er das Ganze aufnehmen und die Rede auf sich wirken lassen. Was nicht für den Augenblick verstanden wird, bleibt für immer tot. Der Redner hat aber gegenüber dem Schriftsteller noch den Vorteil, daß er Auge und Ohr zugleich beherrscht.

Ähnlich wie die abhandelnde Prosa, erfordert auch die rednerische die stilistischen Grundeigenschaften der Deutlichkeit, Bestimmtheit im Ausdruck und Anschaulichkeit. Für den Redner bleibt zunächst die Darstellungsform des Verstandes bestehen; er muß deutlich und klar seinen Stoff vorlegen. Alle Regeln, die man als nähere Bestimmungen für die Deutlichkeit des prosaischen Stiles kennt, sind auch hier zu beachten. Dahin gehören z. B. die Regeln über den Periodenbau.

Ferner wird Bestimmtheit im Ausdruck gefordert. Konkrete Ausdrucksweise ist immer wirksamer, weil faßbarer. Gerade die Popularität erfordert konkrete Ausdrücke, und vor allem der Prediger muß von jeder Abstraktionsluft frei sein. Sein Stoff ist geistig und für das Geistige hat der Mensch auch nur sinnfällige Vorstellungen. Will also der Prediger auf seine Zuhörer einwirken, so muß er dem Geistigen eine greifbare, dem Abstrakten eine konkrete Form geben. Ebenso trachte er nach scharfer Begrenzung der Begriffe und vermeide alle unbestimmten Ausdrücke. Eine besondere Beachtung verdienen die Synonyma.

Ein guter Stilist wird anschaulich schreiben. Für den rednerischen

Stil ist diese Eigenschaft notwendigste Bedingung. Das Ziel des Redners besteht darin, auf den Willen den Hörer einzuwirken; er treibt praktische Kunst. Vergebens wird er aber die höhere Strebekraft des Menschen günstig beeinflussen, wenn er nicht zuvor durch plastische Vorführung der religiösen Wahrheiten die Zuhörer ganz eingenommen hat. Was darum irgendwie dem Prediger behülflich ist, seinen Vortrag anschaulich zu gestalten, wird er mit Fleiß ausbeuten. Hierher gehört an erster Stelle die bildliche Ausdrucksweise. Nach dem Grade der Ausführlichkeit unterscheidet man: Vergleich, Bild, Gleichnis. Über diese Mittel der Anschaulichkeit äußern sich die Theoretiker ausführlich. Jungmann führt eine Reihe von Beispielen an. Ebenso findet man Proben anschaulicher Darstellung in „Muster des Predigers" von Schleiniger-Racke 1. Bd. S. 221—306.

Auch ist hier die ethische Zeichnung zu erwähnen, das Zeitgemälde und die Erzählung. Nicht dürfen die verschiedenen Arten der Tropen ausgeschaltet werden, denn sie gründen sich auf eine bildliche Vorstellung und der Volksmund ist reich an vorzüglichen Tropen.

Zur Veranschaulichung dient auch das schmückende Beiwort, ferner die Einführung des Unpersönlichen als persönlich, des Entfernten als gegenwärtig, sei es in der Zeit, sei es im Raume.

Charakteristisch für die Rede ist die Form des Gespräches. Die Rede ist an die wirkliche Anwesenheit von Zuhörern gebunden und bringt darum den Charakter der Mitteilung am deutlichsten zum Ausdruck. Die Rede ist kein Monolog, wo ohne Vorbereitung ein Gespräch mit sich selbst geführt wird; sie ist auch kein Dialog, bei dem Rede mit Widerrede wechselt, aber sie schließt ein fremdes Element in sich, denn der Redner soll nicht nur kunstgemäß seine Eindrücke, Gedanken, Anschauungen kundgeben wie die Kunstprosa, sondern seine Zuhörer daran teilnehmen lassen. Der Redner muß sich immer bewußt bleiben, daß er nicht denkt, sondern redet und zwar für andere. Er muß einen lebendigen Wechselverkehr, eine unausgesetzte Kommunikation herstellen.

Das Hauptkennzeichen der lebendigen, gesprochenen Rede liegt in der Satzbildung. Hier ist alles „Buchartige" zu vermeiden, und der Ausdruck „er redet wie ein Buch" enthält nichts anderes als ein scharfes Urteil über den Rednerstil. Der Redner spreche wie ein Gast in einer auserlesenen Gesellschaft, nur gewählter im Ausdruck, achtsamer auf die Übersichtlichkeit des Satzes und der Gliederung, feinfühliger für den Eindruck jeden betonten Wortes, und er wird leicht den Gesprächston finden und sich der Alltagsrede nähern.

In der gesprochenen Rede werden die Sätze weniger verschachtelt, wie das in der geschriebenen Prosa geschieht. Der rednerische Satzbau bevorzugt die Nebenordnung statt der Unterordnung, spärlicher werden die Bindewörter. Der Redner liebt kurze Sätze, während die Abhandlung längere Gebilde nicht verschmäht. Das Zeitwort hat gegenüber dem Substantiv die Oberherrschaft; das rein schmückende Beiwort wird seltener, die Wortstellung wirksamer. Das Verbum stellt er bis an die äußerste Grenze, soweit es der Geist der deutschen Sprache gestattet. Zeichnet sich der Stil des Predigers in der angegebenen Weise aus, so wird die Rede von selbst lebendig, was unerläßlich ist, sollen ihm die Hörer mit Spannung folgen, und für Spannung im allgemeinen muß er sorgen, sonst wird ein Affekt hervorgerufen, nämlich der des Gähnens.

Unter den Redefiguren sind mehrere, die besonders dem Gesprächston oder dem virtuellen Dialog, wie Jungmann ihn nennt, dienen. Dahin gehören: die Anrede, die rhetorische Frage, der Ausruf, die Aufforderung, Einräumung, Beratschlagung, Dubitatio und Substantatio, ebenso Beschwörung und Einwurf. Meister des virtuellen Dialoges sind Berthold von Regensburg und Segneri. Beispiele siehe bei SchleinigerRacke 1. Bd. S. 308 – 336.

Die letzte Stilforderung an die Predigt besteht darin, daß sie auf das Gemüt und das Gefühl einwirke. Wie schon oben bemerkt worden ist, kommen in der Leidenschaftlichkeit Rede und Lyrik überein. Beide zeigen das Gefühl des Redners oder Dichters in erregtem Zustande und wollen auch das Gefühl des Hörers oder Lesers in einen erregten Zustand versetzen. Während aber die lyrische Prosa ihre größte Hilfe und Stütze in der Einbildung und Anschaulichkeit findet, sucht sie der Redner im Verstande und in der Deutlichkeit. Aus diesem Grunde führt auch Bourdaloue so eingehende und lichtvolle Beweise für seine Sätze, um darauf Affekte, Gefühle und Entschlüsse aufzubauen.

Ein guter Redner verschmäht darum nicht den Vorrat von Tropen und Figuren, die sonst die poetische Darstellung von der prosaischen unterscheidet. Diese dienen aber nicht wie in der Antike lediglich dem ästhetischen Zierat, sondern nur als Hilfsmittel der Anschaulichkeit und der Einwirkung auf das Gefühl. Unter den Figuren haben jene die größte Wirkung, die inhaltlich und dem Klang nach wirken, denn der Redner kann auf Auge und Ohr seiner Zuhörer einwirken. Da ist vor allem die Anaphora die eigentliche rhetorische Figur, ferner die Antithese und die Steigerung (Klimax). In Sentenz und Schlagwort gipfelt die rednerische Kunst. Auch ist das Zitat zur Überredung vorzugsweise geeignet.

Eindringlich muß vor allem der Redner sprechen. Dies erreicht er nicht nur durch die Stimmlage und eigene Ergriffenheit, sondern auch durch die Redewendungen. Der eindringliche Redner widerspricht den engen Regeln über die Wortstellung. Er stellt die Worte und beim Vortrag betont er sie in der Weise, daß sie unwillkürlich auf seine Zuhörer Eindruck machen müssen. Der Eindringlichkeit dient auch die Häufung von Eigenschaftswörtern vor dem Substantivum. Der empfindende Redner wiederholt, um stärker zu wirken. Auch die rhetorische Frage, besonders die Spannung erregende wiederholte Frage hebt den Hauptgedanken stark hervor. Beispiele: Schleiniger-Racke 1. Bd. S. 336 – 462.

Anschaulichkeit, virtueller Dialog, Eindringlichkeit bilden demnach die charakteristischen Eigentümlichkeiten des rednerischen Stiles. – Aus dem Gesagten ergibt sich, wie schwer es ist, eine Predigt mustergültig auszuarbeiten, und ferner, wieviel Fleiß und Mühe angewandt werden muß, ehe der Prediger seinen Stoff so geformt hat, daß er den Anforderungen des rednerischen Stiles entspricht. Zur Aneignung desselben dient neben dem Studium Segneris besonders die Lektüre der Propheten.





Psalm 125 (Vulg. 124), 1. 2a.

Von Prof. M. Langhammer O. Praem., Stift Tepl.

Aus dem Korrespondenzblatt des katholischen Klerus (Wien) ist ersichtlich, daß die Neuverteilung der Psalmen im priesterlichen Stundengebet für viele eine Anregung wurde, sich ein entsprechendes Verständnis dieser herrlichen Lieder zu erwerben. Nicht selten aber ist der Sinn derselben durch die ungenaue Überlieferung des Wortlautes erschwert, wir besitzen nämlich diese Lieder „nicht in ihrer ursprünglichen Form, da die offiziellen Tempelexemplare zugrunde gegangen sind, sondern in einer Form, welche sie durch Privathand erhalten haben, indem die Abschriften als Gebetbücher von Hand zu Hand gingen" (Schöpfer, Gesch. d. A. T.⁴, S. 475).

Daher bemühen sich die Fachmänner mit allen der Jetztzeit zur Verfügung stehenden kritischen Hilfsmitteln, den ursprünglichen Wortlaut nach besten Kräften wiederherzustellen.

Auch ich möchte ein Scherflein zum besseren Erfassen der Psalmen beitragen und zwar nur zum 1. und 2. Vers des Ps. 124.

I. Der Wortlaut dieser Verse

1. im Hebräischen (Kittel: Biblia hebr.):

   הבטחים ביהוה כהר ציון לא ימוט

   לעולם ישב: ירושלם הרים סביב לה

2. im Griechischen (B):

   Οἱ πεποιθότες ἐπὶ Κύριον ὡς ὄρος Σιών· οὐ σαλευθήσεται εἰς τὸν αἰῶνα ὁ κατοικῶν

   2) *Ἰερουσαλήμ. Ὄρη κύκλῳ αὐτῆς*

3. in der Vulgata:

   1) Qui confidunt in Domino, sicut mons Sion: non commovebitur in aeternum, qui habitat

   2) In Ierusalem.
   Montes in circuitu eius:

II. Die Unsicherheit des Wortlautes ersieht man aus den verschiedenen Übersetzungen desselben.

1. Schlögl (Die Psalmen, hebräisch und deutsch mit einem kurzen wissenschaftlichen Kommentar, Graz u. Wien 1911) gibt den hebräischen Wortlaut, wie folgt:

הַבֹּטְחִים בַּיהוָה הַר־צִיּוֹן לֹא־יִמּוֹט[:] 1 b, c

לְעֹלָם [הַ]שֵּׁב (2) יְרוּשָׁלַם הָרִים סָבִיב[·]הָ[:]

und übersetzt daher:

Die ihr auf Jahve vertraut, der Sionsberg wird nicht wanken.
Ewig wird bestehen (2) Jerusalem, das von Bergen umgeben.

2. Raffl (Die Psalmen, III. B. Ps. 107–150, Freiburg 1892):

1) Nicht wankt, dem Sionsberg gleich,
Wer auf Gott vertraut.
2) Zu Salem wohnt er, welches
Rings Berge schützen.

3. Zenner-Wiesmann (Die Psalmen, Münster i. W. 1906):

1) Wer auf Jahve vertraut, ist wie der Sionsberg, der nicht wankt in Ewigkeit.
Jerusalem – 2) Berge umgeben es rings.

4. Leimbach (Die Psalmen, Bibl. Volksbücher 5. u. 6. Heft, Fulda, Aktiendruckerei 1909):

1) Die auf den Herrn vertrauen,
sind wie der Sionsberg, der nicht wankt,
der auf ewig besteht.
2) Jerusalem – Berge sind rings um es her.

5. Ecker a) Porta Sion, Trier, Paulinus-Dr. 1903:

Vgt.: es wanket ewig nicht, wer wohnt in Jerusalem.
Hbr.: die auf den Herrn vertrauen, sind wie der Sionsberg, der nimmer wankt, der ewig steht. [Jerusalem – Berge sind rings um sie . . .]

b) Kath. Hausbibel I, Trier, Paulinus-Druckerei 1904:

Die auf den Herrn vertraun, sind wie der Sionsberg;
nicht wankt in Ewigkeit, wer wohnet in Jerusalem.
Rings um dasselbe her sind Berge;

6. Hoberg (Die Psalmen der Vulgata², Freiburg 1906):

1) Die auf den Herrn vertrauen, [stehen fest] wie der Berg Sion: Nicht wankt in Ewigkeit, der wohnt (2) in Jerusalem.
Berge sind ringsherum.

7. Ceulemans (Introductio et commentarius in Psalmos, Mechliniae, Dessain 1906) gibt S. 345–46 folgende Erklärung:

qui confidunt in Domino sunt sicut mons Sion; non commovebitur in aet., qui habitat in Ier. – Sec. interpunctionem Vulgatae sensus est: qui confidunt in D°, firmi sunt sicut mons Sion: nunquam commovebitur vir, qui inhabitat Ierusalem. – Sed in libro vox „Ierusalem“ in nominativo absoluto pertinet ad sequentem sententiam, textus autem sic verti potest: „1) Qui confidunt in D° sunt sicut mons Sion; qui (mons) non commovebitur, sed in aeternum permanet. 2) Ierusalem, montes etc.“ Sicut montes circumcingunt urbem Ierusalem, ita Dominus protectione sua circumcinget populum suum, eumque proteget semper.

8. Schulte (Die Psalmen des Breviers, Paderborn, Ferd. Schöningh 1907):
   1) Die auf den Herrn vertrauen, sind wie der Berg Sion, nicht wankt in Ewigkeit, der da wohnt 2) in Jerusalem. | Berge sind ringsherum.
9. Niglutsch (Brevis explicatio Psalmorum[4], Tridenti, Seiser 1900) erklärt:
   „Confidentes in D° firmi sunt sicut mons Sion et cives Hierosolymae immoti et securi stant in perpetuum."
10. Mlčoch (Psalterium, Olomucii 1890) übersetzt:
    Qui in Dominum confidunt, sunt instar montis Sionis,
    qui non nutat — in aeternum permanet.
    Montes sunt circum Ierusolymam
11. Weitenauer S. I. (Iob, Psalmi . . ., Augustae Vindelicorum 1768) umschreibt:
    1) Qui confidunt in D°, sunt instar montis Sionis, qui in aeternum non commovebitur: tales erunt et incolae Hierosolymae.
    2) Montes circumdant Hierosolymam
12. Arndt (Die heilige Schrift, Regensburg 1907):
    1) Die auf den Herrn vertrauen, sind wie der Berg Sion;
       es wankt nicht in Ewigkeit, wer wohnt
    2) in Jerusalem. Rings um dasselbe sind Berge.
13. Kautzsch (Die heilige Schrift[3], Tübingen 1910):
    1) Die auf Jahve vertrauen, sind wie der Berg Zion,
       der nicht wankt, auf ewig besteht.
    2) Um Jerusalem her sind Berge.
14. Stuhrmann (Der Psalter, Hirsch, Konstanz):
    1) Die auf den Herrn hoffen, die werden nicht fallen,
       sondern ewig bleiben wie der Berg Zion. (Sind wie der Berg Zion, der nicht wankt, auf ewig besteht.)
    2) Um Jerusalem her sind Berge.

III. Die verschiedenen Übersetzungen lassen vermuten, daß der massor. Text nicht einwandfrei ist. Tatsächlich haben wir es mit einer verderbten Stelle zu tun. Vielleicht ist aber doch eine Wiederherstellung des ursprünglichen Wortlautes möglich. Zunächst sei die Frage gestellt: Wo ist das Subjekt zu יֵשֵׁב? Wir erhalten verschiedene Antworten.

1. Raffl: „Wer auf Gott vertraut";
2. Kautzsch u. a: „Sionsberg";
3. Schlögl: „Jerusalem"; er ändert daher ישׁב in תֵּשֵׁב.

Zenner hilft sich, indem er ישׁב für eine erklärende Glosse hält und es daher gar nicht übersetzt.

Wir bekommen also keine befriedigende Antwort.

Ein vorzügliches kritisches Hilfsmittel zur Lösung der Schwierigkeit bietet wie in vielen solchen Fragen auch hier die griechische Übersetzung; sie gibt den Konsonantentext ישׁב ירושׁלם mit *ὁ κατοικῶν Ἱερουσαλήμ* wieder; dieser Übersetzung entspricht aber folgender Wortlaut: הַיֹּשֵׁב יְרוּשָׁלֵם; ישׁב ist also als Partizipium zu punktieren, Jerusalem ist abhängiger Akkusativ; möglicherweise las man vor יְרוּשָׁלֵם die Präp. ב, die aber wegen der in alter Zeit üblichen Haplographie nicht geschrieben wurde, da das vorausgehende Wort ישׁב mit dem gleichen Konsonanten endigt (siehe

N. Peters: Der Text des Alten Testamentes und seine Geschichte, Bibl. Zeitfr. H. 6/7, Münster i. W. 1912, S. 22 u. ff.).

Die schlechte Interpunktion יש,ב: ist aus der damals noch sehr unvollkommenen Wort- und Satztrennung erklärlich (siehe N. Peters, Der Text des A. Test. S. 10/11).

Vielleicht stand aber im Urtext auch nicht הישב, sondern כישב; Verwechslung der beiden Konsonanten כ und ה beruht entweder auf bloßem Lesefehler oder auf der Ähnlichkeit dieser beiden Zeichen in einem früheren Schriftzug (aramäischen) (siehe Hagen: Lexicon biblicum III. S. 926. Parisiis 1911, Lethielleux). Ich übersetze daher:

„Wer auf Gott vertraut,
gleicht dem Sionsberg, der ewiglich nicht wankt,
(gleicht) dem Bewohner Jerusalems, das Berge (schützend) rings umgeben:
denn der Ewige ist rings um sein Volk."

Diese Übersetzung ist einfacher und klarer und dem parallelismus membrorum entsprechender.

Der Sinn der Verse ist somit:

Wer auf Gott vertraut, steht unerschütterlich fest; er braucht nichts zu fürchten. Gleichwie die Bewohner Jerusalems durch die ringsumliegenden Berge geschützt sind, so wird er vom ewigen Gott allzeit schützend umgeben.





I. Kirchenrechtliche Materien.

I. Acta Pii PP. X.

Am 29. Juni 1913 erließ Papst Pius X. die Konstitution: In praecipuis (S. 297 ff.)[1] über die **Errichtung eines neuen Seminars** am Lateran. Der Hl. Vater erinnert an die besondere Sorgfalt, welche er der Förderung der theologischen Studien zugewandt habe: die Anordnung der Visitationen der Seminare, die Vorschriften für deren Lehrpläne und Einrichtungen (s. diese Ztschr. IV [1912], S. 668 f.), die Errichtung von neuen Seminarien, und will für seine Hirtensorge um die tüchtige Ausbildung des Klerus einen neuen Beweis geben in der Vereinigung mehrerer römischer Seminare in dem mit allen Mitteln einer guten Erziehungskunst ausgestatteten, neu zu errichtenden Seminare am Lateran. Es werden dabei die höheren und niederen Studien schärfer geschieden. So wird insbesondere das sog. Seminarium Romanum mit den Philosophie- und Theologie-Studierenden an den Lateran verlegt, ebenso das Seminarium Pium, und das ss. Ambrosii et Caroli (vgl. diese Ztschr. oben [V, 1913], S. 407). Im Collegium Leonianum finden nur mehr Priester Aufnahme, welche ihre Studien fortsetzen wollen; auch die Zöglinge des Seminarium Romanum werden bezüglich der Studien im Rechte an das Leonianum verwiesen. Im allgemeinen sollen fortan alle italienischen Theologiestudierenden, welche sich auf das Priestertum vorbereiten, im Seminar am Lateran oder Vatikan Anfnahme suchen.

II. S. Congregatio Consistorialis.

1. Dekret über die Annahme eines **Deputiertenmandates durch einen Geistlichen** in Frankreich: Quum sub exitum v. 9. Mai 1913 (S. 238 ff.). Es bestimmt gemäß dem Dekrete der S. Congr. für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten v. 2. April 1906: kein Geistlicher darf sich als Kandidat aufstellen lassen (für die Kammern usw.) ohne Zustimmung des eigenen Ordinarius und des Ordinarius jenes Bezirkes, wo er sich als Kandidat will aufstellen lassen.

2. Eine Entscheidung bezüglich des **Modernisteneides** gab die Kongregation am 20. Juni 1913 (S. 272 f.) auf eine Anfrage aus dem Erzbistum Verapoly an der Malabarischen Küste: Der Ordinarius kann solchen Priestern lateinischen Ritus, welche bereits den Modernisteneid abgelegt haben, auf kürzere Zeit das Beichthören gestatten, ohne die Ablegung des Eides von neuem zu verlangen. Priester des syro-malabarischen Ritus dürfen, auch wenn sie zum Beichthören approbiert sind, nur vorübergehend ohne diesen Eid zugelassen werden.

---

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist Acta Apostolicae Sedis annus V (1913) vol. 5 zu ergänzen.

3. Deklaration bezüglich der neuen Gesetze der Republik San Marino über die **Kirchengüter:** Civile Reipublicae v. 14. Juni 1913 (S. 307 f.). Die Republik San Marino hatte in einem Gesetze v. 27. April 1912 und in den dazu erlassenen Ausführungsbestimmungen sich das Obereigentumsrecht an den kirchlichen Gütern und manche Administrativbefugnisse über dieselben angemaßt: insbesondere auch die Sequestrationsbefugnis bei schlechter Vermögensverwaltung oder im Interesse der öffentlichen Ordnung. Die Kongregation erklärt das Gesetz für einen offenen Bruch des bestehenden Rechtes, der ohne vernünftigen Grund vollzogen sei. Die Behauptung der „Schutzpflicht" des Staates bezüglich der kirchlichen Güter habe nur den Zweck, den Klerus zu schrecken und in der Freiheit zu behindern. Das Gesetz sei ungerecht und werde durch die von der Kirche in der Bulle Apostolicae Sedis gegen die Usurpatoren kirchlichen Gutes vorgesehenen Maßnahmen betreffen.

III. S. Romana Rota.

1. Treviren. **Diffamationis.** Das Urteil der Rota vom 15. Mai 1913 (S. 280 ff.) in der Streitsache des Geistlichen Dr. Froberger mit den „Petrus-Blättern" verdient Interesse, weniger wegen des in den Tagesblättern bereits bekanntgegebenen, durch die Rota vermittelten Vergleichs, als wegen der rechtlichen Beurteilung des in erster Instanz von dem bischöflichen Gerichte zu Trier gefällten Urteils. Dieses wird für nichtig erklärt: 1) Weil überhaupt kein eigentliches gerichtliches Verfahren innegehalten, darum auch kein Verhör der beklagten „Redaktion der Petrus-Blätter" stattgefunden hatte, und darum auch keine Verteidigungsmaßnahmen getroffen waren. Die bischöfliche Behörde hat das Vergehen der Petrus-Blätter, weil durch die Drucklegung in einer Zeitschrift begangen, als notorisch angesehen und darum keinen eigentlichen Prozeß instruiert. Die Rota unterscheidet hier für das Strafrecht indessen die notorische Handlung von der Notorietät des strafbaren Charakters der Handlung; 2) weil auch die Ladung zur Verantwortung vor dem Gerichte nicht in der nötigen Form erfolgt war. Sie war gerichtet an die „Redaktion" der Petrus-Blätter. Die Redaktion ist aber keine juristische Persönlichkeit; so hätte die Ladung entweder an den namentlich zu zitierenden verantwortlichen Redakteur oder den leitenden Direktor ergehen müssen.

2. Neo-Eboracen. **Nullitatis matrimonii** v. 1. März 1913 (S. 312 ff.). Dieses Urteil ist in der Appellationsinstanz ergangen in der Ehesache des französischen Grafen Maria Paulus Boni de Castellane mit der amerikanischen Millionärin Anna Gould. Das erste Urteil (s. diese Ztschr. IV [1912], S. 584) lautete auf Gültigkeit der Ehe; das der Appellationsinstanz auf Ungültigkeit.

a) Die Rechtslage war an sich klar. Zum Wesen der christlichen Ehe gehört unbestritten auch die Unauflösbarkeit; mit der Unauflösbarkeit ist der feste Vorsatz, die Ehe aufzulösen, falls „die Ehe nicht glücklich macht" oder falls „der Ehemann einmal untreu wird", unvereinbar. Von diesem festen Vorsatze, die Ehe gegebenenfalls zu lösen, ist wohl zu unterscheiden die irrige Auffassung, die Ehe sei lösbar; mit einem solchen Verstandesirrtum ist die rechte Absicht, die Ehe dem Willen Christi gemäß zu schließen, wohl vereinbar. Dem Rechtsirrtum, daß eine Ehescheidung und auch eine Wiederheiratung des einen Teiles zu Lebzeiten des anderen geschiedenen Teiles möglich sei, hängen die Protestanten an. Gleichwohl ist die Gültigkeit nicht allein der gemischten Ehen, sondern auch der protestantischen Ehen von der Kirche ausdrücklich anerkannt. Die protestantische Ansicht von der Auflöslichkeit der Ehe und das gemäß dieser Ansicht im allgemeinen von einer protestantischen Frau beanspruchte Recht, z. B. im Falle der Untreue des Mannes die Ehescheidung herbei-

führen und sich wieder verheiraten zu können, ist der Gültigkeit der Ehe nicht entgegen. Anders ist jedoch die Sache, wenn jemand zwar die Ehe schließen wollte, aber positiv, ausdrücklich, bestimmt und bewußt sich nicht an den Ehevertrag binden, ihn nach seinem Ermessen wieder lösen, dem anderen Teile auch ein bleibendes Recht nicht einräumen wollte. Nun wird freilich zunächst immer präsumiert, daß bei Eingehung der Ehe diese auch nach ihrem wesentlichen Inhalte intendiert wird. Sed praesumptio cedit veritati! Wo also der Nachweis geführt werden kann, daß tatsächlich von dem einen kontrahierenden Teile die Unauflöslichkeit der Ehe bewußt und positiv ausgeschlossen wurde, da ist die Ehe tatsächlich ungültig. — Bei dieser Rechtsanschauung der Kirche ist der Standpunkt mancher kirchenfeindlichen Blätter nicht zu verstehen, welche behaupten, die Kirche ließe die Gültigkeit protestantischer Ehe nicht zu. Als das erstinstanzliche Urteil der Rota erging, ist der vorliegende Ehefall einer Beachtung in den Tagesblättern nicht gewürdigt worden, obschon die protestantische Frau längst von ihrer Freiheit Gebrauch gemacht und wiedergeheiratet hatte. Das Appellationsurteil erklärt nun die Ungültigkeit der Ehe, und da werfen sich diese Blätter zu Verteidigern des christlichen Ehebandes auf!

b) Die gegenüber dem erstinstanzlichen Urteile genauer durchgeführte Untersuchung der Tatsachen bringt den Nachweis, daß die eigenwillige, unabhängige Amerikanerin Anna Gould sich das angebliche Recht ihres freien Landes bei ihrer Eheschließung vorbehielt, nach ihrem Ermessen sich von ihrem Manne scheiden zu lassen und wiederzuheiraten. Diese ihre Absicht hat sie bestimmt und wiederholt vor ihrer Eheschließung ausgesprochen, nach derselben immer wieder betont und tatsächlich ausgeführt, so daß sie auch während der Konsensabgabe virtuell vorhanden war. In der Absicht, ihrem früheren Manne die Wiederheirat abzuschneiden, hat sie allerdings ihre früheren Äußerungen bestritten. J. Linneborn.

II. Liturgik.

I. S. Congregatio S. Officii (Sectio de Indulgentiis).

27. März 1913 (S. 210). **Dem katholischen Gruße** ℣ **Laudetur Iesus Christus** — ℟ **In saecula, vel Amen** (aut similiter), mit dessen Gebrauch bisher 50 Tage Ablaß verbunden waren, sind jetzt 100 Tage verliehen, die auch den Verstorbenen zuwendbar sind.

10. April 1913 (S. 211). Für den Lobspruch: **Laudetur et adoretur in aeternum sanctissimum Sacramentum** werden folgende Ablässe bewilligt: 1. 300 Tage, auch den Verstorbenen zuwendbar, beim jedesmaligen Gebrauch; 2. ein vollkommener Ablaß unter den gewöhnlichen Bedingungen, ebenfalls den Verstorbenen zuwendbar, wenn er den ganzen Monat hindurch täglich verrichtet worden ist.

28. Mai 1913 (S. 236). Der **Vereinigung zur Förderung und Unterstützung kirchlicher Berufe** sind für ihre Mitglieder folgende Vergünstigungen erteilt: 1. Vollkommene Ablässe für den Tag des Eintrittes, für die Todesstunde, für das Titularfest, die Feste der Apostel und für einen Tag der einzelnen Quatemberzeiten; 2. ein Ablaß von hundert Tagen für jedes Werk der Frömmigkeit und Liebe, das zur Förderung der Vereinszwecke unternommen wird; 3. das Privileg, daß alle Messen, welche für die verstorbenen Mitglieder gelesen werden, als an einem privilegierten Altare gelesen gelten sollen.

5. Juni 1913 (S. 271). Für die Verrichtung einiger vom hl. Vinzenz Ferreri verfaßter **Gebete um einen glückseligen Tod** wird ein Ablaß von dreihundert Tagen verliehen, einmal täglich gewinnbar und den Verstorbenen zuwendbar.

4. Juni 1913 (S. 303). Bezüglich der **Skapulier-Medaillen** wird folgendes auf Anfrage entschieden: 1. Der mit der Weihevollmacht versehene Priester kann durch ein einziges Kreuzzeichen die Medaillen jeden Skapuliers öffentlich segnen, die die Gläubigen in der Kirche oder sonstwo bei einer Versammlung bei sich tragen, ohne daß der Geistliche die Medaillen sieht und einzeln erkennt. 2. Die Weihe kann auch für Medaillen von Personen erteilt werden, die noch nicht durch Auflegung des Skapuliers aufgenommen sind, sondern die nachher oder später erst beitreten werden. 3. Es können daher viele Medaillen zugleich geweiht werden, die dann an verschiedene Personen verteilt werden, an solche, die der Bruderschaft schon beigetreten sind und an solche, die es noch nicht sind.

12. Juni 1913 (S. 304). Bezüglich der **Gebete der in der Welt lebenden Tertiarier vom hl. Franziskus** wird bestimmt, daß durch die Verrichtung der zwölf Vaterunser, Ave und Ehre sei dem Vater, die sie an Stelle der kanonischen Horen beten dürfen, nicht auch zugleich anderen Verpflichtungen Genüge geleistet werden kann, die wegen der Zugehörigkeit zu anderen frommen Vereinigungen zu verrichten sind.

12. Juni 1912 (S. 305). **Wenn der Hl. Vater selbst fromme Gegenstände wie Kreuze, Rosenkränze, Medaillen usw. weiht,** so sind damit nur jene Ablässe verliehen, die in dem von der Ablaßkongregation am 28. August 1903 herausgegebenen Verzeichnis aufgeführt sind und die als „apostolische" bezeichnet werden, es sei denn, daß ausdrücklich angegeben werde, daß überdies auch andere, wie z. B. der Birgitten- oder der Kreuzherrn-Ablaß, verliehen würden.

12. Juni 1913 (S. 305). **Den Mitgliedern der Priestervereinigung „Pro Pontifice et Ecclesia"** werden eine Reihe von Ablässen und Privilegien erteilt, so die Vollmacht, einmal im Jahre, am Ende der Fastenpredigten, der Mission oder Exerzitien, den päpstlichen Segen mit vollkommenem Ablaß zu erteilen, ferner das Altarprivileg dreimal in der Woche, ein vollkommener Ablaß, so oft zu gewinnen, als sie nach Empfang des Bußsakramentes in der Intention des Hl. Vaters zelebrieren, endlich die Vollmacht, mit ausdrücklicher Erlaubnis des zuständigen Ordinarius Rosenkränze mit den Kreuzherrn-Ablässen zu versehen.

II. S. C. de Disciplina Sacramentorum.

11. April 1913 (S. 183). Bezüglich der **Zelebration der hl. Messe in Privatoratorien** trifft die Kongregation auf Anfragen, die infolge der Verminderung der Feiertage durch das Motuproprio „Supremi disciplina" gestellt waren, folgende Entscheidung: 1. An dem Feste des hl. Joseph am 19. März, auf Mariä Verkündigung, Fronleichnam und am Feste des Ortspatrons ist die Messe in den Privatoratorien nicht verboten. 2. Dasselbe gilt vom Feste der allerheiligsten Dreifaltigkeit, für den Sonntag innerhalb der Fronleichnamsoktav und für den Sonntag, an dem das Fest des hl. Johannes des Täufers gefeiert wird.

III. S. Congregatio Rituum.

4. April 1913 (S. 186). Das Pontificale Romanum schreibt vor, daß die **Bischofskonsekration** stattfinden kann an einem Sonntage, der dies natalis der Apostel oder auch an einem anderen Festtage, wenn dies der Papst besonders erlaubt. Drei von dem Apostolischen Delegaten von Canada in bezug auf diese Bestimmung vorgelegte Zweifel löst die Kongregation also: 1. Wenn in re liturgica die Evangelisten auch den Aposteln gleich zu erachten sind, so darf die Bischofskonsekration an der dies natalis des hl. Lukas und des hl. Markus nicht stattfinden. 2. Ebensowenig am Feste des hl. Barnabas. 3. Will man die Konsekration begehen an Festtagen,

die bisher de praecepto sind und den Sonntagen gleich erachtet werden, oder an solchen Festen, die früher vorgeschrieben, jetzt aber unterdrückt sind, so bedarf es dazu eines päpstlichen Spezialindultes.

23. April 1913 (S. 278). Es ist eine neue typische Ausgabe des **Martyrologium Romanum** von der Kongregation herausgegeben und von Pius X. approbiert worden. Alle jetzt neu erscheinenden Martyrologien müssen dieser typischen Ausgabe konform sein.

11. Juni 1913 (S. 278). Alle **rubrizistischen Veränderungen und Bestimmungen bezüglich des Breviergebetes,** die nach Maßgabe der Apostolischen Konstitution „Divino afflatu" erlassen und die bisher nur mit den neuen Meßrubriken zusammen herausgegeben waren, sind jetzt in Sonderausgabe für das Brevier erschienen und vom Papste approbiert worden. Zugleich ist von diesem angeordnet worden, daß diese Rubriken in den kommenden Neuausgaben des Breviers gehörigen Orts verarbeitet und eingefügt werden. Es ist aber gestattet, die bereits erschienenen Brevierausgaben weiter zu benutzen, wofern nur die neuen Bestimmungen für die einzelnen Horen beachtet werden.

20. Juni 1913 (S. 311). **Bezüglich der Gebete nach der hl. Messe** entscheidet die Kongregation, daß dieselben nicht gebetet werden dürfen, wenn die stille Messe mit irgendwelcher besonderen Feierlichkeit (cum aliqua solemnitate) zelebriert wird oder wenn auf die Messe irgendeine hl. Handlung oder Andachtsübung folgt (aliqua sacra functio seu pium exercitium), ohne daß der Celebrans den Altar erst verläßt (z. B. Spendung der Firmung oder einer Weihe, Erstkommunionfeier, Generalkommunion usw.).

Paderborn. K. Gierse, Subregens des Priesterseminars.





Kneib, Dr. Philipp, ö. o. Professor der Apologetik an der Julius-Maximilians-Universität zu Würzburg, **Handbuch der Apologetik** als der wissenschaftlichen Begründung einer gläubigen Weltanschauung. XIII u. 850 S. gr. 8°. Paderborn 1912, Schöningh. br. ℳ 9,–, geb. ℳ 10,20.

Das neue Handbuch des Würzburger Apologeten wird vielen willkommen sein. Es begnügt sich nicht mit einer Skizzierung des Stoffes in kompendiöser Form, sondern bietet ihn in abgerundeter Darstellung und übersichtlicher Einteilung so dar, daß das Buch sich auch für zusammenhängende Lektüre eignet. Dabei bemüht sich der Verfasser, auch den modernsten Bedürfnissen gerecht zu werden, und behandelt gerade jene Fragen sorgsam, die die Gegenwart bewegen. Ich habe mir naturgemäß vor allem die neutestamentlich-biblischen Ausführungen angesehen und kann sie als eine glückliche Zusammenfassung des apologetisch Wichtigen aus dem Gebiete der Evangelien und der Jesus-Forschung bezeichnen. Auffallend ist, daß das Lukasevangelium sich mit zwei Seiten begnügen muß, während die übrigen Evangelien weit ausführlicher behandelt werden. Und gerade vom apologetischen Gesichtspunkte aus läßt das Lukasevangelium äußerst wichtige Beobachtungen machen. Umgekehrt nimmt die Verteidigung der modernen Bestreitung von Jesu geistiger Gesundheit einen unverhältnismäßig großen Raum ein. Diese Ausführungen lagen dem Verfasser, der darüber schon ein eigenes treffliches Schriftchen geschrieben hat, offenbar besonders nahe. Was die Zeit der Abfassung des Lk. anbetrifft, hat Harnack neuerdings sich bestimmter für den Anfang der sechziger Jahre ausgesprochen; ebenso hat er sein früheres Urteil über die späte Abfassung des Matthäusevangeliums eingeschränkt. Daß Theodor Zahn das Schlußkapitel von Johannes dem Verfasser der ersten zwanzig Kapitel zuschreibt (S. 402), ist nicht richtig; er läßt es aus dem Schülerkreise des Apostels entstanden sein, wenn es auch unter seinen Augen hinzugefügt worden sei. Die Abhängigkeit des Diatessaron Tatians vom Syrus Sinaiticus (S. 564) ist zum mindesten nicht als erwiesene Tatsache hinzustellen. Wenn man das Irenäus-Zeugnis über die Abfassung des Matthäusevangeliums nicht vom gleichzeitigen Wirken der beiden Apostel Petrus und Paulus in Rom verstehen will, dann ist zum mindesten die Chapmansche Erklärung heranzuziehen, obwohl ich auch gegen sie Bedenken hege (vgl. Schaefer-Meinertz, Einleitung in das Neue Testament ^{2} 265). Die Erklärung, die übrigens auch von Pölzl vertreten wird, daß Irenäus in erster Linie an Petrus denke und Paulus nur nebenbei miterwähne (S. 377), wird unmöglich dem Texte gerecht. Eigenartig ist es, daß unter den Korrekturen der S. 540 richtig geschriebene Name Deißmann unrichtig in Deismann „korrigiert" wird. So ließe sich hier und da einiges verbessern, mancher Beweis vielleicht auch eindrucksvoller gestalten. Das hindert aber nicht, den Fleiß und die Belesenheit des Verfassers, sowie die Brauchbarkeit des gediegenen Handbuches vollauf anzuerkennen.

Münster i. W. M. Meinertz.

Die katholischen Missionen in den deutschen Schutzgebieten. Von Dr. J. Schmidlin, Prof. der Missionswissenschaft an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. 304 S., 8 Karten, 155 Abbildungen. Münster 1913, Aschendorff. Ungeb. *M* 7,50, geb. *M* 9,–.

Obwohl die deutsche Kolonialpolitik, die 1884 als ihr Geburtsjahr feiert, im kommenden Jahre bereits in ihr viertes Dezennium eintritt, besaßen wir bisheran noch keine zusammenhängende Darstellung unserer katholischen Kolonialmissionen. Das Regierungsjubiläum des Kaisers in Verbindung mit der nationalen Missionsspende gab die Anregung zur Abfassung des vorliegenden Prachtwerkes, das dem Kaiser vom Internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschung gewidmet wurde. Die Schöpfung des ersten akademischen Lehrers der katholischen Missionswissenschaft bedeutet nach ihrem inneren Gehalt wie nach ihrer Ausstattung eine namhafte Bereicherung unserer fröhlich aufstrebenden Missionsliteratur und war in der Tat würdig, Sr. Majestät als Jubelgabe überreicht zu werden. Zwei einleitende Kapitel geben einen lehrreichen Einblick in das heimatliche Missionswesen und die Einrichtung und Tätigkeit der Missionen überhaupt. Es wird dabei mit Recht der streng kirchlich-hierarchische Charakter der katholischen Mission hervorgehoben und gegenüber dem protestantischen Vorwurf einer rein äußerlichen „Einkirchung" wirksam verteidigt. Überhaupt gehören die apologetischen Ausführungen, zu denen die protestantische Polemik so reichlichen Anlaß gibt, zu den wertvollsten Partien des Buches und bleiben auch hoffentlich im protestantischen Lager nicht ohne Wirkung. Wohl nicht ganz zutreffend ist es, wenn der Verf. S. 8 f. äußert, daß die konsequent protestantische Lehre „die Missionstätigkeit freien Individuen oder Genossenschaften überlassen muß" und daß die missionarische Sendung „in der protestantischen Praxis von einer Missionsgemeinde und Missionsleitung ausgeht, die mit der offiziellen Kirche nichts zu tun hat". Letzteres ist zwar in Deutschland, abgesehen von der Brüdergemeinde, der Fall, doch wird es von protestantischer Seite selbst als abnormer Zustand und als Notbehelf bezeichnet, „wenn Kirchen eine ihrer wesentlichsten Funktionen, nach dem Urteile vieler in der Gegenwart ihre wichtigste Aufgabe und ihren Lebenszweck, an freie Vereine überlassen . . . Fast überall in den Freikirchen der angelsächsischen Welt ist entweder das Missionsleben von Haus aus dem kirchlichen Leitungsorganismus eingegliedert, oder, wo die Missionen in Form freier Gesellschaften gegründet waren, sind diese so eng mit dem kirchlichen Leben der Denomination und ihrer Leitungsinstanzen verknüpft, daß sie praktisch ein Missionsministerium der Denomination bilden" (Jul. Richter, Weltmission und theologische Arbeit, Gütersloh 1913, 29). S. 28 wird mir bei der Erörterung der *Missionsbeiträge* die Schätzung der katholischen Missionsgaben auf 40 Millionen Mark zugeschrieben. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei hier erklärt, daß nach meiner Schätzung die jährlichen Missionsalmosen der Katholiken sich auf *weniger* als 30 Millionen belaufen. Nur einmal habe ich in *dieser* Zeitschrift (1911, S. 232) Herrn P. Huonder gegenüber für eine einzelne Argumentation *ad hoc* 40 Millionen angenommen, um zu zeigen, daß selbst in diesem allergünstigsten Falle die Missionsgaben der Katholiken noch unverhältnismäßig hinter denen der Protestanten zurückbleiben. – S. 50 bezeichnet Schm. als *sekundären Zweck* der Mission die Spendung der verschiedenen kulturellen Wohltaten. Dieser Auffassung wird man nicht beipflichten können. Das Ziel der Mission ist von ihrem göttlichen Stifter genau bestimmt und ist *rein religiösen Charakters*. Für die Mission *als solche* ist die Verbreitung der weltlichen Kultur nicht Zweck, sondern *ausschließlich Mittel* zum Zweck und insofern natürlich auch praktisch von größter Bedeutung. – Bei der Darstellung der einzelnen Missionsgebiete

ließ es sich der Autor angelegen sein, neben der eingehenden Darstellung des spezifisch missionarischen Wirkens auch die bedeutsame kulturelle Tätigkeit der Missionen ins rechte Licht zu setzen. Desgleichen kommt auch in einer selbst für Sachkundige fast überraschenden Weise die Überlegenheit zur Geltung, die die katholische Mission in ihrer charitativen Betätigung, besonders in der umfangreichen Krankenpflege vor den Protestanten errungen hat. Minder glücklich ist bisweilen der Versuch, einzelnen Missionsgesellschaften eine eigenartige Missionsmethode zuzuschreiben. Was z. B. S. 82 als „spezifische Eigenart" der Missionsmethode der Pallottiner geschildert ist, wird in derselben Weise auch von unseren anderen Kolonialmissionen in Afrika geübt. Nach der S. 230 dargebotenen Gesamtstatistik waren 1912 in den deutschen Kolonialmissionen 460 Priester, 296 Brüder, 413 Schwestern auf 225 Hauptstationen, ferner 1750 Katechisten, 142223 Getaufte, 48500 Katechumenen, 1557 Schulen, 86500 Schulkinder. Die protestantische Mission, die in einem eigenen Kapitel anhangsweise behandelt ist, soll nach S. 253 aufweisen: 210 Hauptstationen, 201 ordinierte, 131 nicht ordinierte Missionare, 94 Schwestern, 104544 Getaufte, 1900 Schulen, 88769 Schüler. Es sind hier einige Additionsfehler unterlaufen. So muß es heißen: 211 Hauptstationen, 104744 Getaufte. Von größerem Belang ist, daß die Zahl der ordinierten Missionare sich auf 301 beläuft. Da außerdem die Missionarsfrauen, die etwa zwei Drittel der Missionarsziffer betragen mögen und einen großen Teil der Arbeiten unserer Missionsschwestern leisten, nicht mitgerechnet sind, ist der Personalstand der protestantischen Missionen wesentlich günstiger, als sich aus der Schmidlinschen Tabelle ergibt. Da ferner die protestantische Statistik öfters nur die Kirchenglieder (Kommunikanten), nicht aber die Getauften angibt, übersteigt wahrscheinlich auch die Zahl der Getauften die in der Tabelle gegebene Ziffer. Zieht man die reinen Plantagenstationen mehrerer katholischer Missionsgebiete sowie die ausschließlich der Europäerseelsorge dienenden Stationen in Südwest von den Hauptstationen ab, so werden die katholischen und protestantischen Hauptstationen an Zahl ungefähr gleich sein, während die Protestanten uns an Schulen und Außenstationen, d. h. in der so wichtigen geographischen Ausdehnung noch immer entschieden überlegen sind. Wegen der bekannten Preßerörterungen im laufenden Jahre lege ich auf diese Feststellungen besonders Gewicht. Übrigens steht auch Prof. Schmidlin auf dem Boden der in Theol. und Glaube diesbezüglich vertretenen Anschauungen und läßt es an eindringlichen Mahnungen nicht fehlen, daß gegenüber den wachsenden Anstrengungen des Protestantismus „unser Missionswerk seine so glorreich und mühsam errungene Position bewahre und noch verstärke" (vgl. besonders S. 238–241 und das Schlußwort S. 294). Die hier zitierten Zeilen sind dem interessanten Kapitel „Gesamtergebnis und Schlußbetrachtung" (231–241) entnommen. Schm. faßt darin noch einmal die quantitativen und qualitativen Missions- und Kulturerfolge zusammen und zieht dann die Missionsbilanz für die Missionen. Wenn er dabei die Zukunft der Missionen in der Südsee mit Ausnahme von Neu-Pommern als minder günstig bezeichnet, so kann ich diese Meinung nicht ohne Einschränkung annehmen. Sobald einmal auf den Salomonen und Neu-Guinea eine namhaftere Zahl einheimischer Katechisten ausgebildet ist und auf letzterer Insel die Missionierung der größeren Inlandstämme in Angriff genommen werden kann, wofür der Zeitpunkt jetzt nahe ist, dann stehen auch hier bedeutendere Erfolge in Aussicht. – In einem zweiten Anhang behandelt der Verf. Prinzipienfragen über Mission und Kolonialwesen. Er weist darin nach, wie vieles beide Faktoren einander verdanken, und fordert konsequent ein freundliches Zusammenwirken unter Achtung der beiderseitigen Amtssphären. Bezüglich der Stellungnahme des Staates gegen Polygamie, Islam und die heidnischen Religionen sowie in den

Schulfragen fordert Schm. eine im einzelnen genauer bezeichnete maßvolle Förderung der Missionen, durch die die sonstigen Interessen der Kolonien nicht geschädigt werden. Man kann nur wünschen, daß gerade diese Partien in den Kolonien weiteſtgehende Beachtung finden. (Der Satz S. 267, daß die Steyler auf Neu-Guinea immer noch 40000 Mark für Zölle zahlen, beruht auf der Verwechslung mit einer Nachbarmission.) Den Schluß des Buches bildet ein zehn Seiten umfassendes Literaturverzeichnis, ein beredtes Zeugnis für den hingebenden Fleiß, mit dem Prof. Schmidlin sich seiner Aufgabe gewidmet hat. Er hat durch seine Arbeit nicht nur den kirchlichen, sondern auch den nationalen Interessen höchst schätzenswerte Dienste geleistet. Der Gesamteindruck des Werkes ist ein ausgezeichneter. Man fühlt auf jeder Seite, daß der Verfasser bemüht war, seinen Stoff geistig zu verarbeiten und zu durchdringen. In erster Linie sind darum die Missionskreise dem Verfasser dankbar für seine hervorragende Arbeit, und es bedarf kaum einer Versicherung, daß „Die katholischen Missionen in den deutschen Schutzgebieten" in den deutschen Missionsanstalten nicht nur gelesen, sondern studiert werden. Den eigentlichen Leserkreis aber sucht und verdient die Schrift im gebildeten katholischen Publikum. Es handelt sich um eines jener Standardwerke der katholischen Literatur, denen ein Platz in der Bibliothek jedes Gebildeten und vor allem jedes Geistlichen gebührt.

Steyl. F. Schwager S. V. D.





Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Mit der hübschen, Joh. Nikel gewidmeten Erstlingsschrift **Die peinlichen Strafen im Kriegs- und Rechtswesen der Babylonier und Assyrer** (Breslau 1913. 70 S.) führt sich Jos. Jelitto-Breslau als Assyriologe ein. Die Schrift ist auch für den Theologen nützlich, da die biblischen Parallelen sorgfältig beigezogen sind.

Wer sich kurz und gut über das Problem **Sumerisches im Alten Testament** (Trier 1912, Paulinus-Druckerei; ℳ 1,50) unterrichten will, greife zu der frisch geschriebenen Broschüre von Joh. Theis-Berlin. Verf. beschränkt sich zunächst auf das Sprachliche; kann aber schon so viel geographischen, kulturellen und religiösen Stoff vorlegen, kann so evident an zwei hochkonservativen Kommentaren zur Genesis zeigen, wie bitter die Vernachlässigung der sumerischen Forschung sich rächt, daß die überaus große Wichtigkeit der Frage auch dem Laien in diesen Dingen einleuchten muß: „Inwieweit haben religiöse Anschauungen und Göttervorstellungen der Sumerer, sumerisches Denken und sumerisches Kulturleben die Gedanken- und Kulturwelt des A. T. beeinflußt?" Die Erklärung von Gen. c. 2 erfährt beträchtliche Förderung.

Das **Florilegium Hebraicum** H. Lindemanns-Köln (Freiburg 1912, Herder; ℳ 2,70) enthält eine gute Auswahl protokanonischer Stücke, im Anhang auch einige unvokalisierte Seiten, 32 Verse des Jesus Sirach nach meiner Ausgabe, die Siloainschrift in Faksimile, ein Spezimen nach der babylonischen Punktation und ein Stück in jüdisch-deutscher Kursivschrift. Das Buch wird im Gymnasialunterricht für den brauchbar sein, der nicht lieber auch da seinen Schülern sofort die ganze hebräische Bibel in die Hand geben will. Zugrunde gelegt ist der massorethische Text in Anlehnung an Hahn, Letteris und Kittel. Fehler dieses Textes wie Gen. 4, 8 (נֵצְאָה הַשָּׂדֶה om. MT) oder Ps. 8, 2 (תְּנָה MT) oder Dan. 9, 26 (וְאֵין לוֹ MT) sollten aber auch in einer Schulausgabe wenigstens auf dem Rande verbessert sein.

Der große französische Oratorianer Richard Simon hat eine würdige Monographie noch nicht gefunden. Sie wenigstens nach einer Seite zu seinem 200jährigen Todestage geliefert zu haben, ist das Verdienst des Würzburger Kaplans F. Stummer, **Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateuchkritik** (Münster i. W. 1912, Aschendorff; ℳ 4,–. Alttest. Abh. III, 4). Verf. behandelt im 1. Teile die pentateuchkritischen Versuche vor Richard Simon, im 2. die Aufstellungen dieses Gelehrten selber und seine Kämpfe um dieselben, im 3. das Nachwirken R. Simons in der Geschichte der Pentateuchkritik. So ist das Buch für die ganze Geschichte der Pentateuchforschung wertvoll geworden. Es verdient gerade heute vielleicht ganz besondere Beachtung bei denen, die es angeht. Die Spanheim und Frassen, die Vossius und

Bossuet sind auch heute noch τὸ κατέχον für die so notwendige Weiterführung der kritischen Forschung auf unserer Seite, wenn auch keine Gefahr mehr besteht, daß ein Buch unterdrückt wird wegen des Satzes: „Moïse ne peut être l'auteur de tout ce qui est dans les livres qui lui sont attribués." Die Forderung R. Simons: „Erforschung der Quellen der Theologie, der Hl. Schrift wie der Väter im Lichte der Sprach- und Geschichtswissenschaft" ist noch mehr die Forderung, die berechtigte Forderung, unserer Zeit für die katholische Theologie.

A. Deimel, Professor der Assyriologie in Rom, veröffentlichte im vorigen Jahre die zwei Schriften: 1. **Veteris Testamenti Chronologia monumentis babylonico-assyriis illustrata** (Rom, M. Bretschneider; ℳ 4,50), 2. **„Enuma eliš" sive Epos babylonicum de creatione mundi** (Rom, Bibelinstitut). In dem ersten, sehr verdienstlichen Werke legt er im 1. Teile die aus zahlreichen Büchern und Zeitschriften gesammelten einschlägigen Dokumente geordnet vor und schließt knappe Erläuterungen an. Im 2. Teile hat er die alttestamentlichen Daten bis zur Zerstörung Jerusalems zusammengetragen, vergleicht sie mit den babylonischen und bespricht kritisch neuere Auffassungen. Die symbolischen Theorien werden abgelehnt, ebenso die Berufung auf die citatio tacita. Bis auf Abraham glaubt er für die Lösung der Schwierigkeiten auch heute noch mit der Annahme ausgefallener Zwischenglieder auszukommen, für die spätere Zeit mit der Verweisung auf das Wort des hl. Hieronymus: „Huiusmodi haerere quaestionibus non tam studiosi quam otiosi hominis esse videatur." Ref. war derselben Meinung, als er vor 21 Jahren diese spinosen Dinge zum erstenmal behandelte, und hat sie lange vertreten. — Die zweite Schrift bringt für Unterrichtszwecke Text, Variantenliste und Vokabularium des genannten babylonischen Epos.

Norbert Peters-Paderborn, **Die Religion des Alten Testamentes in ihrer Einzigartigkeit unter den Religionen des alten Orients** (Kempten 1913, Kösel; ℳ 1,50, kartoniert ℳ 1,80) ist die Separatausgabe des vom Verf. herrührenden Teiles von Essers und Mausbachs apologetischem Sammelwerk Religion — Christentum — Kirche. Vgl. Jahrg. 1912, S. 421 f. und 1913, S. 326 f. dieser Zeitschr.

Von P. Szczygiel-Oeventrop-Arnsberg wird **Der Parallelismus stropharum** (Ein Beitrag zur hebräischen Strophik. Bibl. Zeitschr. S. 10—17, 129—142) als eine weitere Ausprägung des Versparallelismus erwiesen. Mit Recht legt Verf. den Finger auf die Bedeutung dieser Erkenntnis für Erklärung und Literarkritik. „Eine ‚innere Einheitlichkeit' ist auch dann möglich, wenn sie auf Wegen, die unsere logische und psychologische Auffassung nicht wandelt, erreicht wird."

F. Zorell-Valkenburg sieht **Die Hauptkunstform der hebräischen Psalmendichtung** (ebendas. S. 143—150) in stetem freien Wechsel in Verspaaren, d. i. in je zwei Versen gleichen Metrums, verschiedener Hebungszahl.

E. Bayer, **Der Wert des Buches Esdras vom literarischen und kanongeschichtlichen Standpunkte aus** (Mag. f. volkstüml. Apol. XI [1912], S. 248—52) kommt zu dem Ergebnisse, daß sowohl vom literarischen wie vom kanongeschichtlichen Standpunkt aus jener Form des Buches Esdras die Krone zuzuerkennen sei, die von der Kirche in den Kanon aufgenommen wurde; für die Exegese sei das 3. Buch Esdras aber „außerordentlich wertvoll", insbesondere in textkritischer Hinsicht.

Für die Geschichte der Ausdeutung dieses Buches ist von Wert das behaglich breit geratene und mit zahlreichen Zitaten ausgestattete Werk von R. Munz-Beuron **Die Allegorie des Hohen Liedes** (Freiburg i. B. 1912, Herder; ℳ 5,60). Es will den Nachweis liefern, daß im Rahmen der allegorischen Auslegung „alle Teile und Einzelheiten mit den wenigen Grundgedanken des Liedes notwendig zusammenhängen".

M. bietet nach dem Abdruck des MT mit etwa zwei Dutzend Emendationen und nach seiner Übersetzung bei den einzelnen Partien die grammatisch-kritische und die allegorische Erklärung getrennt; als Anhang ist der Text der Vulg. abgedruckt. Nach M. schildern 1, 1–5, 1 „das Werben des Bräutigams um die Braut (die Menschheit, die Kirche)", den Verkehr Gottes mit der Menschheit in Israel speziell 2, 8–3, 5, während 5, 2–8, 14 von dem Leben der Menschheit in der neutestamentlichen Kirche handeln. Als Probe der allegorischen Ausdeutungskunst mögen einige Details dienen. Die Augen der Braut bezeichnen die geistige Erkenntnis der Kirche, die Taubenaugen ihre Unfehlbarkeit, die Haare die vielen Völker in der Kirche (4, 1), die Zähne die Prediger und Verkündiger des Gotteswortes (4, 2), ebenso die roten Lippen (4, 3), die Wangen die „Virgines, Monachi et Eremitae" (4, 3); „der schlanke, kräftige, schöngeschmückte Hals der Braut ist Bild der Stärke (fortitudo), des Mutes und der zuversichtlichen Standhaftigkeit" der Helden der Kirche (4, 4); die Brüste sind Bilder der nährenden und hegenden mütterlichen Liebe, die zwei Brüste der zwei Testamente (4, 5). Bei 6, 5a–b möchte M. „an die Verheißungen denken, die der göttliche Heiland bezüglich seines Herzens der seligen Maria Margareta Alacoque gegeben hat". Solche Ausdeutungen wirken heute u. E. nicht einmal mehr erbaulich. Ref. erklärt freilich ebenfalls das Hohelied als Allegorie, ist aber wie K. Holzhey (S. 126) u. a. der Meinung, daß, der literarischen „Gattung der durchgeführten Allegorie entsprechend, nicht jeder einzelne und kleine Zug des Wortsinnes einem einzelnen allegorischen Zuge entsprechen muß".

M. Haller-Bern, **Der Ausgang der Prophetie** (Tübingen 1912; ℳ 0,50) schildert in anschaulicher Weise für weitere Kreise: 1. die Prophetie im Exil, 2. in der Restaurationszeit, 3. unter dem Gesetze. Im 1. Kapitel behandelt er in aller Kürze Ez., Is. 13–14. 40–50, im 2. Is. 56–66, Agg., Zach. und im 3. Is. 19. 23. 24–27. 34, Jo., Jon., Abd., Nah., Hab., Zach. 9–11. 12–14. Verf. vertritt auch heute noch die aprioristische These, daß die Verheißung der schönen Zukunft „nachträglich in allen Prophetenbüchern, namentlich gegen den Schluß hin nachgeholt worden" sei.

J. M. Heer-Freiburg i. Br., **Zur Kontroverse über die Sixto-Clementinische Vulgata** (Kath. 1912, H. 6, S. 418–26) will über die zwei Bücher von Baumgarten und Le Bachelet orientieren (vgl. Th. u. Gl. 1912, S. 50 u. 401). H. spricht die Vermutung aus, daß Sixtus V. ganz zuletzt, „so spät, daß die letzten historischen Dokumente von (sic!) 22. und 25. August nicht hinreichen können", doch noch die Absicht geäußert habe, „totum opus sub inc.dem revocandum". Diese Äußerung müßte dann am 26. August gefallen sein, da der Papst am 27. starb.

N. Peters.

Neues Testament.

Einleitung in das Neue Testamen von Bischof Dr. A. Schaefer, **Zweite Auflage** bearbeitet von Prof. Dr. Meinertz-Münster (Paderborn, F. Schöningh; ℳ 8,–). Die erste Auflage der Schaeferschen Einleitung erschien 1898. Da dem Verf. wegen seiner bischöflichen Berufspflichten die notwendig gewordene Bearbeitung einer zweiten Auflage nicht möglich war, so unterzog sich M. auf sein Ersuchen dieser Aufgabe, die keine leichte war, da ihm daran lag, den großen Fortschritten der Wissenschaft seit 15 Jahren Rechnung zu tragen unter pietätvoller Rücksicht auf Sch.s Arbeit. M. hat diese Aufgabe mit großem Geschick gelöst. Er hat sich, unter Beibehaltung dessen, was sich als gut bewährt hatte, nicht darauf beschränkt, einige neuere Literatur nachzutragen, sondern sehr viel verändert, manches ganz neu geschrieben, so daß man mit dem hochw. Bischof in seiner Vorrede seine Arbeit bezeichnen

kann als ein „novum opus facere ex veteri“. Das zeigt ein Vergleich beider Auflagen miteinander.

In erster Linie ist lobend hervorzuheben die umfassende Vermehrung der Literaturangaben, deren Reichhaltigkeit jeden in den Stand setzt, sich hinreichend über weitere Belehrungsmöglichkeit zu orientieren. In die ausführlichen Inhaltsangaben zu den einzelnen Büchern in der ersten Auflage sind die Grundlinien der Disposition von P. Rösch O. Cap. hineingearbeitet worden, was die Übersichtlichkeit bedeutend verbessert. Bei jedem einzelnen Buche sind die neuesten, hauptsächlichsten Kommentare, sowohl katholische wie akatholische angeführt. (Beim Markusevangelium vermisse ich den ausgezeichneten Kommentar von Swete, dem der dort angeführte Lagrange sehr viel verdankt; sowie zu Johannes-Ev. und -Briefen die beiden Kommentare von Westcott, dessen Kommentar zum Hebräerbrief S. 199 angeführt wird). Die Spuren der bessernden und ergänzenden Hand M.s zeigen sich in allen drei Teilen, der Geschichte des Textes, der besonderen Einleitung und der Geschichte des Kanons in reichem Maße, ist ja auch der Umfang um mehr als 150 S. vermehrt (536 gegen 383). Einzelne Teile sind ganz von M.s Hand, viele Verbesserungen und Ergänzungen finden sich innerhalb des Sch.schen Textes, besonders vermehrt sind die gehaltvollen Fußnoten. In der apologetischen Behandlung werden die Ansichten, die von Bedeutung sind, berücksichtigt. Die Darstellungsweise zielt darauf hin, den Leser nicht nur mit den Resultaten der Forschung bekannt zu machen, sondern ihn auch in die Methode wissenschaftlicher Forschung einen Einblick tun zu lassen. In Anhang I sind die neutestamentlichen Apokryphen kurz behandelt, Anhang II bringt den Text des Muratorischen Fragments, vier Anschauungstafeln sind beigegeben (Papyrusfragment aus dem 3. Säk., drei Faksimiles aus Codd. Vat., Cant., Syrsin). Zwei genaue Register — Schriftstellenverzeichnis und Sach- und Namenregister — bilden den Schluß. Das Werk kann den Studiosen der Theologie und dem Klerus aufs wärmste empfohlen werden.

Commentarii in S. Pauli Epistolas ad Ephesios, Philippenses et Colossenses auctore J. Knabenbauer S. I. (Paris, Lethielleux; 368 S.). Es ist dies das letzte Werk, das der um die Exegese so hoch verdiente P. K. kurz vor seinem Tode (1911) veröffentlichte, der 17. Band seiner Beiträge zum Cursus Script. Sacr., wie P. Zorell in seinem vorangeschickten Nekrologe hervorhebt. Auch diese Arbeit besitzt die von der Kritik so oft hervorgehobenen Vorzüge der Methode K.s in seinen allbekannten übrigen Kommentaren, insbesondere zeichnet er sich aus durch reichhaltige Verwertung der Väter und älteren Exegeten. Die der Erklärung vorangehenden kurzen Prolegomena zu allen drei Briefen (31 S.) beschäftigen sich hauptsächlich mit der Verteidigung der paulinischen Autorschaft gegen die negative Kritik. Hier wäre zu erwähnen, daß K. in der Adressatenfrage des Ephes. von der gewöhnlich von den Exegeten vertretenen Hypothese, der Ephes. sei ein Zirkularschreiben, wodurch sich der Mangel der Ortsbestimmung wohl erklären würde, abweicht und die von Harnack und Deißmann vertretene Ansicht verteidigt, er sei identisch mit dem Kol. 4, 7 erwähnten Laodicenerbrief (S. 9 f.). Unter *στοιχεῖα τ. κ.* (Kol. 2, 8) versteht er „Weltbeherrscher“, „Weltengel“.

Die Inspiration des Neuen Testaments von Prof. Dausch-Dillingen (Bibl. Zeitfragen. Münster, Aschendorff; ℳ 0,50). D. untersucht in diesem Schriftchen im Rahmen des allgemeinen Bibeldogmas, unter Berücksichtigung sowohl der Gegner der Inspiration, als auch der lebhaften Kontroverse auf katholischem Boden über die Ausdehnung der Inspiration, über die absolute oder relative Wahrheit der Heil. Schrift usw., die Wirklichkeit, das Wesen und die Wirkung der Inspiration des N. T.

In der Bestimmung des Inspirationsbegriffes ist er ein Gegner jeder einseitigen aprioristischen Methode. Nach kritischer Besprechung der verschiedenen Theorien über den göttlichen und den menschlichen Faktor geht der Verf. auf die Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift ein, speziell auf die brennende Frage: In welchem Sinne ist die Hl. Schrift inspiriert und irrtumslos, wenn neutestamentliche Daten in Widerspruch mit den Ergebnissen der Natur- und Geschichtswissenschaft stehen? Die modernen Hypothesen der Vertreter einer freieren Auffassung unter den Katholiken vermag er mit der Enzyklika Leos XIII. nicht in Einklang zu bringen; sie enthalten aber Wahrheitskerne, die fruchtbar gemacht werden können.

Griechentum und Christentum von Prof. Rohr-Straßburg (Bibl. Zeitfragen. Münster, Aschendorff; ℳ 0,50). In weiten Kreisen der liberalen Theologie herrscht die Ansicht, die Entstehung des Christentums lasse sich mit Ausschaltung eines übernatürlichen Faktors erklären, da es ja nichts wesentlich Neues gebracht habe, sondern in seinen Anschauungen und Forderungen das traf, was die Edelsten und Besten jener Zeit geahnt und angestrebt hatten, speziell sei es der Erbe der damals im Geistesleben herrschenden Macht des Griechentums gewesen. Deshalb habe bei dem zu jener Zeit vorhandenen, von den Römern tolerierten Religionsgemengsel, das aus den verschiedensten religiösen Strömungen aus Orient und Occident sich zusammensetzte, das Christentum sich ohne Schwierigkeit durchsetzen können, zumal sein Stifter ein so idealer Mensch war, dessen Person später durch den christlichen Gemeindeglauben vergöttlicht worden sei. – Tatsächlich ergeben Stichproben aus der zeitgenössischen Philosophie und dem N. T. – (speziell zeigt dies R. an Seneca und Paulus) – eine überraschende Übereinstimmung in Welt- und Lebensanschauung. Indessen schlägt, wie Rohr nachweist, die scheinbare Harmonie in den schärfsten Gegensatz um, wenn man Senecas Worte auf ihre Tendenz und Grundstimmung untersucht. Dasselbe ist der Fall, wenn man beiderseitige Ansichten über Reinheit und Sittlichkeit vergleicht; wesentlich ist auch der Unterschied zwischen heidnischer Mystik, Mantik und Orgiastik und den von Paulus so genannten „Geistesgaben", obwohl gerade hier ganz auffallend enge Berührungen der christlichen Anschauung mit den Mysterien des zeitgenössischen Griechentums zutage treten. Hier sowohl, wie bei der sozialen Frage (Frauen- und Sklavenfrage) finden sich die Vorlagen schon im A. T. Ebensowenig braucht man bei der Gemeindeorganisation auf griechische Muster zurückzugehen. Eine Beeinflussung des Christentums durch den beliebten Mithraskult hat nicht stattgefunden. Das sind im wesentlichen die Gedanken, die der Verfasser dieser gehaltvollen Schrift in fesselnder Darstellung entwickelt.

Über die Christophanie der Mutter Jesu von Lic. M. Albertz in Stampen in Studien und Kritiken 483–517. Es gilt im allgemeinen als ausgemacht, daß die Joh. 20, 1–18 erzählte Erscheinung des Auferstandenen nach der Meinung des Evangelisten der Maria Magdalena zuteil geworden ist, diese Auffassung beruht auf den Textausgaben, die alle V. 1 u. V. 18 den Zusatz *ἡ Μαγδ.* haben. Syrsin indessen und die Paraphrase des Nonnos lassen diesen Zusatz V. 18 fort und auch Blaß streicht ihn dort. Ist er nicht vielleicht auch V. 1 zu streichen? Ephrem, der Kommentator des Diatessaron, bezieht die Erzählung 20, 1–18 auf Maria, die Mutter Jesu, also hat auch Tatian in der Hdschr. so gelesen, jedenfalls nicht: *ἡ Μαγδ.* Ebenso der Verf. der Questiones etc. ad orthodoxos (2. Saec. Pseudo-Justin) und ebenso ein Vertreter der antiochenischen Schule (4. Saec.), nach Harnack: Diodor v. Tarsus und natürlich dessen Schulen. Die Masse freilich der Hdschr. ist für den Zusatz, aber ihre ältesten Vorlagen gehen doch auch höchstens bis auf Tatian zurück. Also bleibt Dilemma zwischen 2. LA. des 2. Saec. Albertz untersucht dann die Fragen: 1. ob

Μαγδ. zum ursprünglichen Text gehört und 2. ob die rezipierte LA. oder die des Pseudo-Justin usw. die Meinung des 4. Ev. richtig wiedergebe. Die Entstehung der rezipierten LA. aus Tatian ist verständlich (Harmonisierung mit Synopt.), die Ableitung der Tatian. LA. aus der gewöhnlichen – (durch Nachlässigkeit der Schreiber usw.) – nicht. Auch ist die Tatian. LA. nicht etwa eine Korrektur des rezipierten Textes aus dogmatischen Tendenzen. Also hat wahrscheinlich *ἡ Μαγδ.* in den ältesten Texten gefehlt. – Welche Maria hat nun der Evangelist gemeint? A. weist in gründlicher Untersuchung nach, daß jeder nicht voreingenommene Leser die c. 20 genannte Maria für die Mutter Jesu halten muß und weiter, daß aus der Erzählung c. 20 sich ein ältester Bericht herausschälen läßt, der glaubwürdig ist und sich auf die Mutter Jesu beziehen läßt. (In einzelnen Teilresultaten stimmen wir ihm nicht zu.) – Aber der Widerspruch mit Markus? Antwort: Die beiden Christophanien sind nicht identisch. Markus erzählt von den Erlebnissen der Magdalene und ihrer Genossen; Johannes von den Erlebnissen der Mutter Jesu (vgl. hierzu den Aufsatz von Dr. Heim in dieser Ztschr. S. 543 ff.). H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Der „Dahlmann-Waitz" liegt in 8. Auflage vor. Daß nach der 1905–06 von Erich Brandenburg bearbeiteten 7. Auflage in so verhältnismäßig kurzer Zeit eine Neuauflage nötig wurde, beweist die Unentbehrlichkeit und Beliebtheit des Werkes. Sie ist von Paul Herre besorgt worden: **Dahlmann-Weitz, Quellenkunde der deutschen Geschichte.** Achte Auflage unter Mitwirkung von zahlreichen (auf dem Titelblatt genannten) Gelehrten herausgegeben von Paul Herre (Leipzig 1912, Koehler; ℳ 28,–). Durch seine kleinere „Quellenkunde der deutschen Geschichte" (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 1911, S. 153 f) war Herre in besonderem Maße zur Neuausgabe befähigt. Während Brandenburg nur eine kleine Zahl Mitarbeiter zur Seite hatte, haben an der neuen Auflage 42 Gelehrte gearbeitet. Aus ihrer Zahl seien genannt der Kirchenhistoriker Hauck, die Historiker Bernheim, Breßlau, Redlich, Seeliger und der Herausgeber selbst. Indem die einzelnen Partien Spezialforschern zugewiesen wurden, konnten sie um so sachgemäßer und zugleich konziser bearbeitet werden. Der allgemeine Teil hat eine derartige Umgestaltung erfahren, daß man von einem völlig neuen Aufbau sprechen kann. Der hilfswissenschaftliche Teil ist um die beiden neuen Abschnitte „Methodologie" und „Bibliothekskunde" vermehrt worden; einige andere sind erheblich erweitert worden. Eine entschieden größere Übersichtlichkeit und Vollständigkeit ist dadurch erreicht worden, daß dem Begriff der „Quellen" und „Darstellungen", nach dem bisher die Anordnung durchgeführt war, der Begriff „Allgemeine und politische, Kultur-, Rechts- usw. Geschichte" übergeordnet wurde. Den Gruppen „Quellen" und „Darstellungen" ist jedesmal eine Gruppe „Nachweise und Hilfsmittel" hinzugefügt. Auch die Zeitschriften wurden stärker berücksichtigt. Weniger verändert wurde der zweite in zeitliche Abschnitte zerlegte Teil. Das Werk umfaßt jetzt 13380 Nummern, 3000 mehr als in der 7. Auflage, das Register allein 310 Seiten. Durch die wesentliche Vermehrung der Kolumnentitel ist die Übersichtlichkeit gesteigert worden, wie überhaupt nichts unterlassen ist, was eine schnelle Orientierung ermöglicht. Indem die Drucklegung des ganzen Werkes (gedruckt von Brandstetter in Leipzig) in acht Monaten erledigt wurde, konnte die Quellenkunde in den wichtigen selbständigen Werken bis nahe an den Zeitpunkt des Erscheinens, Frühjahr 1912, geführt werden. Das Werk ist ein neues Ruhmesblatt der deutschen Geschichtswissenschaft.

Der erste Band der Fontes rerum Transylvanicarum enthält den ersten von 1571–1583 reichenden Teil der **Epistolae et Acta Iesuitarum Transylvaniae temporibus principum Báthory** (1571–1613), von der Hand von Andreas Vereß (Klausenburg 1911. [Kolozsvár]. In Kommission bei A. Hölder, Wien und Leipzig; ℳ 8,50. Die Kosten der Veröffentlichung hat der Klausenburger Pfarrer Joseph Hirschler getragen). Der Zweck des Unternehmens ist die Herausgabe aller auf die Geschichte des Landes Siebenbürgen bezüglichen Quellen, öffentlicher und privater, namentlich jener, welche Vereß in zwanzigjähriger Arbeit mit Unterstützung der Ungarischen Akademie der Wissenschaften in ungarischen und auswärtigen Archiven selbst gesammelt, oder von denen er sich, wenn er die fremden Archive nicht selbst besuchen konnte, Abschriften verschafft hat. Der erste Teil der geplanten Ausgabe der Briefe und Akten der siebenbürgischen Jesuiten aus der Zeit der Bathory enthält 100 Nummern (Briefe von Jesuiten geschrieben oder an Jesuiten gerichtet und Akten). Die Edition ist sorgfältig, der Druck gut. Im Interesse nichtungarischer Benutzer wäre zu wünschen gewesen, daß die Einleituug sowie die Überschriften der einzelnen Nummern und die Bemerkungen über den Fundort usw. neben der ungarischen auch in lateinischer Sprache gegeben wären.

Gegenstand des 8. Bds. der Vorreformationsgeschichtlichen Forschungen, hrsg. von Heinrich Finke, ist die Schrift Joseph Grevens: **Die Anfänge der Beginen.** Ein Beitrag zur Geschichte der Volksfrömmigkeit und des Ordenswesens im Hochmittelalter (Münster 1912, Aschendorf; ℳ 5,50). Die wichtigsten Resultate der sehr sorgfältigen Untersuchung sind folgende: Die Vorrede zu der im Jahre 1215 von Jakob von Vitry verfaßten Vita Mariae Oigniacensis enthält zwar nicht den Namen Beginen, berichtet aber über das religiöse Leben solcher Frauen, die als Beginen betrachtet werden müssen. Wahrscheinlich haben sich die ersten besonderen Gemeinschaften der Beginen in Nivelles im wallonischen Brabant im Jahre 1207 oder um dieses Jahr gebildet; allerdings galten diese Niederlassungen damals noch nicht als Häuser einer neuen religiösen Genossenschaft. Der Name und überhaupt die Genossenschaft haben mit dem Lüttticher Priester Lambert le Bègue († 1177) nichts zu tun. Der Name Beginen ist vielmehr zunächst ein Schimpfwort, durch welches die Gegner jene Frauen häretischer Gesinnung verdächtigen wollten, und welches auch sonst in dieser Bedeutung sich findet. Der Beginenwesen ist allmählich, ohne Gründer oder Gründerin entstanden. Es bildete sich aus durch Loslösung von den Orden (Regulierte Chorherren, namentlich Prämonstratenser, und Zisterzienser), welche die religiöse Bewegung in die Scharen der Frauen hineingetragen und organisiert hatten, später aber sich zurückzogen, als ihre eigenen Aufgaben sie völlig in Anspruch nahmen. Aus diesem Ursprung des Beginenwesens ergab sich seine Eigenart inmitten des kirchlichen Ordenslebens. Das Beginentum war im Grunde nichts anderes, als der nach Art einer Ordensgemeinschaft von religiösem Gesichtspunkte aus zusammengehaltene Stand solcher weiblichen Personen, die als Jungfrauen, Ehefrauen und Witwen sich zu einem enthaltsamen Leben entschlossen hatten. Die umfangreiche Schrift ist ein sehr beachtenswerter Beitrag zur Kirchengeschichte des Mittelalters.

Johann Pierron rückt in der Schrift: **Die katholischen Armen.** Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Bettelorden mit Berücksichtigung der Humiliaten und der wiedervereinigten Lombarden (Freiburg 1911, Herder; ℳ 4,–), die Anfänge der beiden Orden der Predigerbrüder und Minderbrüder in eine neue Beleuchtung. Das Endergebnis seiner Untersuchung ist: Da die kirchlichen Glaubensprediger gegenüber der Häresie der Albigenser bis zum Auftreten des heil. Dominikus und Diegos von Osma im Jahre 1205 versagten, suchte Innozenz III. die

Waldenser wieder mit der Kirche auszusöhnen, um sie dann als Glaubensprediger gegen die Albigenser zu verwenden. Nachdem im Jahre 1201 ein Teil der italienischen Waldenser, der von jetzt an ausschließlich den Namen Humiliaten führt, sich mit der Kirche ausgesöhnt hatte, gelang es Innozenz III. im Jahre 1208 einen Teil der französischen Waldenser unter dem Namen „Katholische Arme", und im Jahre 1210 einen andern Teil der italienischen Waldenser unter dem Namen „Wiedervereinigte Lombarden" wieder mit der Kirche zu vereinigen. Indem er ihnen in der neuen Organisation ihre bisherige Lebensweise beließ, nahm er dieselbe in das kirchliche Leben auf. Der absolute Verzicht auf zeitliche Güter irgendwelcher Art wurde für die beiden Gruppen kirchliche Vorschrift. Die Handarbeit wurde, entsprechend der Übung der französischen Waldenser, bei den katholischen Armen beiseite gelassen, blieb aber bei den wiedervereinigten Lombarden nach der Gepflogenheit der italienischen Waldenser bestehen. Wanderpredigt und Studium der Hl. Schrift und der Väter blieb die Hauptbeschäftigung beider. Doch rechtfertigte der Versuch nicht die gehegten Hoffnungen. Die neue Lebensweise aber schlug in der kirchlichen Praxis Wurzel, und auf dem durch jene Neugründungen gelegten Fundament errichteten die beiden Mendikantenorden ihr großes Reformwerk, dessen leitende Hand der päpstliche Stuhl war und blieb.

Der zweite Band der **Geschichte des deutschen Ritterordens** von Oberleutnant M. Oehler (Elbing 1912, Wernich; ℳ 3,–. Siehe die Besprechung des ersten Bds. in dieser Zeitschrift 1909, S. 398) behandelt die Errichtung des Ordensstaates an der Ostsee, die Zeit von 1230–1309. Der Verf. will, wie er selbst bemerkt, nicht in erster Linie Geschichte schreiben, sondern den Versuch machen, „den Pulsschlag einer staunenswerten Epoche der deutschen Kolonisationsgeschichte wieder fühlbar werden zu lassen". So bringt er neben der politischen Geschichte viel Kulturgeschichtliches und läßt in umfassendem Maße die Quellen selbst zu Worte kommen. Zur Erleichterung der Lektüre wäre allerdings zu wünschen gewesen, daß die Texte sämtlich verhochdeutscht worden wären. Das Buch bietet viel Interessantes und Belehrendes gerade über Verhältnisse, Gebiete und Völker, welche der Betrachtung ferner liegen. Das Verständnis wird erleichert durch Tabellen, Stammtafeln und vier übersichtliche Karten, welche von A. Oehler gezeichnet sind. Ausdrücklich bemerkt sei, daß der Verf. die Bedeutung der religiös-sittlichen Ideale in der Geschichte des Deutschordens, in der Geschichte der Kreuzzüge, im Leben des einzelnen wie in dem des Staates doch gar zu sehr herabdrückt.

Sigismund Anton Graf Hohenwart, Fürsterzbischof von Wien, hat in P. Cölestin Wolfsgruber O. S. B. einen Biographen gefunden (Graz und Wien 1912, Styria; ℳ 8,50). Sigismund Anton entstammte der krainischen Linie der Hohenwart und wurde am 2. Mai 1730 geboren. Mit sechzehn Jahren trat er in die Gesellschaft Jesu ein. Bald nach der Auflösung des Ordens wurde er Lehrer der Erzherzöge Franz, des späteren Kaisers Franz II. (I.), und Karl, der Söhne des Großherzogs Leopold, in Florenz. Im Jahre 1791 wurde er Bischof von Triest, 1794 von St. Pölten und 1803 Fürsterzbischof von Wien. Er war ein frommer Mann, besaß ein gutes Wissen und suchte die namentlich in jener Zeit der Aufklärung, des Staatsabsolutismus und der politischen Wirren schweren Pflichten seines Amtes gewissenhaft zu erfüllen. Daß er auch ein aufrechter Mann sei, zeigte er sowohl der Regierung als auch Napoleon gegenüber. Als er glaubte von der Ungültigkeit der ersten Ehe Napoleons überzeugt sein zu dürfen, segnete er dessen Ehe mit der Kaisertochter Maria Luise ein. Doch bereitete ihm der Akt Unruhe bis zu seinem am 30. Juni 1820 erfolgten Tode. P. Wolfsgruber läßt uns an der Hand der zeitgenössischen Dokumente, namentlich der Archivalien, einen unmittelbaren Einblick in das Leben

und die umfassende Tätigkeit des Kirchenfürsten und in die damaligen eigentümlichen kirchlichen und politischen Verhältnisse tun. F. Tenckhoff.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Wie man die Entwicklungstheorie mißbraucht. Von Erich Wasmann S. I. (Sammlung Natur und Kultur Nr. 5. Verlag Natur und Kultur, München; ℳ 1,–). Verf. beschäftigt sich mit der Schrift des Züricher Privatdozenten Dr. S. Tschulok „Entwicklungstheorie", welche eine auf wissenschaftlicher Grundlage beruhende gemeinverständliche Aufklärung über die Deszendenzlehre bieten will. Er zeigt an diesem Beispiel schlagend, was man heute vielfach in populären Schriften dem Publikum als Wissenschaft zu bieten wagt. Wasmann faßt sein Urteil dahin zusammen, daß es sich um eine höchst oberflächliche Kompilation wissenschaftlicher Tatsachen und eine tendenziöse Vergewaltigung der historischen Wahrheit in der Geschichte der Entwicklungstheorie handelt, die für gewisse Kreise schmackhaft gemacht wurde durch fortwährende Verunglimpfung anderer Forscher und durch frivole Beschimpfung des Christentums und der katholischen Kirche. Leider gehen populär-wissenschaftliche Darstellungen, die auf demselben Niveau stehen, in kaum übersehbarer Zahl ins Volk, ohne daß ihnen widersprochen wird. Da ist es in der Tat sehr zu begrüßen, wenn einmal dem Verfasser einer solchen „wissenschaftlichen" Leistung so gründlich heimgeleuchtet wird, wie es hier geschehen.

Naturwissenschaft und Religion. Von Geh. Reg. Rat Dr. J. Reinke, Universitätsprofessor in Kiel. 2. Aufl. (Natur und Kultur Nr. 4. Verlag Natur und Kultur, München; ℳ 0,50). Verf., als gottesgläubiger Vorkämpfer gegen den Monismus unserer Tage rühmlichst bekannt, zeigt in gemeinverständlichen Ausführungen, daß die Naturwissenschaft keineswegs zum Atheismus führt, wie so oft behauptet wird, daß vielmehr einer vorurteilslosen Naturphilosophie ein göttlicher Urgrund der Natur viel wahrscheinlicher dünkt, als die Entstehung des Kosmos und insbesondere der Lebewesen vom Bazillus bis zum Menschen hinauf durch bloßen Zufall. Im Kampfe gegen den modernen Unglauben haben solche Ausführungen eines hervorragenden Naturforschers natürlich hohen Wert. Der katholische Lehrer muß allerdings im Auge behalten, daß Verf. seinen Ausführungen nur die Bedeutung eines Wahrscheinlichkeitsbeweises beilegt, während die Kirche hier stets an dem „certo cognosci posse" festgehalten hat.

Die Heiligkeit der Kirche im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Apologie der Kirche. Von Konstantin Kempf S. I. 2. Aufl. (Benziger u. Co.; ℳ 3,–; geb. ℳ 3,60). Die Heiligkeit ist ein Kennzeichen der wahren Kirche Christi, und dieses Merkmal schließt ein, daß die Kirche nicht nur eine heilige Lehre und Mittel zur Heiligkeit bietet, sondern auch, daß sie tatsächlich jederzeit Heilige hervorbringt. So wird der Nachweis, daß die Kirche heute wie früher zahlreiche Heilige hervorbringt, zu einer überzeugenden Apologie. Gegenüber dem vielfach auch in gläubigen Kreisen verbreiteten Vorurteil, daß die Kirche zum mindesten heute viel weniger Heilige hervorbringe als in früheren Zeiten, ist der Nachweis des Gegenteils, den Verf. unternimmt, von hoher Bedeutung. Da allerdings der Kanonisationsprozeß sehr langwierig ist und selbst die Seligsprechung erst 50 Jahre nach dem Tode erfolgen kann, so liegt es auf der Hand, daß die Zahl der kanonisierten Heiligen des 19. Jahrhunderts noch nicht sehr groß sein kann. Verf. zieht deshalb mit Recht alle Personen des 19. Jahrhunderts heran, für deren Heiligkeit die offizielle Anerkennung der Kirche zur Zeit nachgesucht wird. Die Zahl der Bekenner des 19. Jahrhunderts

beträgt hiernach 147, von denen bereits 11 selig und einer (der hl. Klemens Hofbauer) heilig gesprochen ist. Die Zahl der aus Glaubenshaß getöteten Blutzeugen beträgt viele Tausende, von denen 114 bereits selig gesprochen sind. Als Hauptquelle seiner Ausführungen benutzte Verf. das von der Ritenkongregation im Jahre 1901 veröffentlichte Verzeichnis sämtlicher Selig- und Heiligsprechungsprozesse, die in jenem Jahre im Gange waren. Das treffliche Buch sollte namentlich in keiner Volks- und Jugendbibliothek fehlen.

Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique. 4., vollständig umgearbeitete Aufl. Herausgegeben von A. D'Alès, Prof. am Institut catholique zu Paris. Lieferung 9 (Paris, Gabriel Beauchesne; 5,– Fr.). Das von uns wiederholt wärmstens empfohlene Werk dürfte mit der vorliegenden Lieferung die Hälfte seines Umfanges erreicht haben. Unter alphabetisch geordneten Stichworten behandelt es alle aktuellen apologetischen Fragen mit größter wissenschaftlicher Gründlichkeit. Die wichtigeren Fragen werden in Artikeln behandelt, die den Umfang einer Broschüre haben. Die vorliegende Lieferung beginnt mit dem Stichwort Incinération und endigt mit Instruction de la Jeunesse. Hervorgehoben seien u. a. die Abhandlungen Index, Indulgence, Inerrance biblique, Inquisition, Inspiration de l'Écriture. Hin und wieder sind die Grenzen für das Aufzunehmende etwas weit gezogen. So wird unter dem Stichwort Insoumis die in Frankreich immer häufiger werdende Tatsache behandelt, daß sich Militärpflichtige dem Dienste entziehen. In einem apologetischen Nachschlagewerk würde man die Behandlung dieser Frage nur dann erwarten, wenn der Kirche die Schuld an dieser Erscheinung aufgebürdet wurde, was jedoch keineswegs der Fall ist.

Agni-Christus der Feuergott! Eine philosophische Betrachtung. Von Karl Mühlenhardt (Theismusverlag, Berlin 1912, Wilmersdorf; ℳ 0,50). In anderen Schriften hat Verf. schon seinen sog. natürlichen Theismus, den er im Gegensatz zum christlich-kirchlichen stellt, vorgetragen. Hiernach erscheint alles Weltgeschehen und Leben als die Tätigkeit eines schöpferischen selbstbewußten Ich. Die Seelen der Pflanzen, Tiere und Menschen sind Teile der geistigen Kraft, die der Schöpfer im Anfang der Zeit aus seinem Wesen abgezweigt hat zum Zweck der Vollendung der Schöpfung. In der vorliegenden Schrift will Verf. die Identität Christi mit dem indischen Feuergott Agni nachweisen. Der Trinitätsglaube ist ein Mythus. Der Vater ist nichts anderes als die Sonne, Gott Sohn die in den Sonnenstrahlen herabgesandte Kraft (ignis-agni), der Hl. Geist ist der Windhauch (spiritus), der vom Vater und vom Sohne ausgeht, sofern die Sonne (Gott Vater) fast alle Luftbewegung hervorbringt und das Feuer (der Sohn) beständig einen Luftstrom nach oben sendet. Doch genug. Das Ganze ist eine unglaublich seichte und willkürliche Verarbeitung von allerlei religionsgeschichtlichem Material.

Vogelleben auf Alp und Bergeshöhen, im Hoch- und Niederwald, auf Steppen und Heiden, auf Seen und Meeren. Von B. Tümler. II. Teil (Münster, Regensbergsche Buchhandlung; ℳ 2,50). Den ersten Teil dieses frisch, fesselnd und mit großer Sachkenntnis geschriebenen Buches über das Vogelleben haben wir bereits warm empfohlen und zwar an dieser Stelle mit Rücksicht auf den überall hervortretenden apologetischen Einschlag der Schrift. Dem vorliegenden 2. Teil, der wiederum reich illustriert ist, können wir eine gleiche Empfehlung mitgeben. Immer wieder wird der Leser auf das Dasein und die Weisheit des Schöpfers hingewiesen, die im Vogelleben, wie in der Natur überhaupt, sich tausendfältig bekundet. Das Buch eignet sich ganz besonders für Jugendbibliotheken.

Der „Sprung" in den „Supernaturalismus". Von H. Muckermann S. I.

(Stimmen aus Maria-Laach 1913, Bd. 85 S. 58–66). Verf. zeigt, daß die Annahme eines Schöpfers diese Bezeichnung nicht verdient, da ein eng verknüpftes logisches Schließen von der Wirkung auf eine entsprechende Ursache kein Sprung sei und auch vom Supernaturalismus hier nicht geredet werden dürfe, da die Annahme des Schöpfers ganz und gar im Rahmen des natürlichen Denkens und Erkennens geschehe.

A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Modernistische Grundprobleme in den dogmengeschichtlichen Untersuchungen von Dr. Schnitzer und Dr. Koch, kritisch beleuchtet von Prof. A. Seitz (Köln, Bachem; ℳ 1,60). Seitz wirkt in nächster Nähe von Schnitzer und H. Koch, und es begreift sich leicht, daß er wiederholt mutig zur Waffe greift, um deren haltlosen Standpunkt zu bekämpfen. Bei Schnitzer liegt die Haltlosigkeit in der irrigen Auffassung, womit er das Himmelreich Christi als rein eschatologisches dahinstellt. Selbst die neueren Protestanten lehnen diese Auffassung fast einstimmig ab. Wenn daher in der vorigen Nummer bei Beurteilung der Schnitzerschen Studie am Ende (S. 507) gesagt wurde, sie verdiene Berücksichtigung, so war das natürlich nur zu verstehen von der ziemlich reichhaltig in den Fußnoten angezeigten Literatur, die man bei der Abfassung einer Entwicklungsgeschichte des Modernismus einsehen müsse, selbstverständlich nicht als Zustimmung zu seinen Ausführungen! Den Kernpunkt seines Irrtums glaube ich in meiner gleich unten angezeigten Schrift vom „Reiche Gottes" hinreichend widerlegt zu haben. Ähnlich verhält es sich mit den Irrtümern H. Kochs in der Cyprianfrage. Seitz leugnet keineswegs, daß „die Dogmen sich erst allmählich organisch entfalteten", lehnt aber die übertriebenen Folgerungen aus dieser Tatsache mit Recht energisch ab und kann sich auch dafür vielfach sogar auf protestantische Forscher berufen. Seine ruhig gehaltene Schrift sei bestens empfohlen.

L'Eucaristia nella Rivelazione cristiana. Conferenze. Vincenzo Savarese S. I. Edit. 2 Napoli, M. D'Auria; Lir. 1,50). Vorträge vor einem weiteren Kreise mit Ausschluß aller Kontroversen und streng gelehrten Fragen.

Die **Dogmengeschichte** von J. Tixeront (Histoire des Dogmes de l'Antiquité chrétienne. Paris, J. Gabalda; Fr. 3,50) liegt nun mit dem 3. Bande abgeschlossen vor. Behandelt ist der Zeitraum von Augustins Tode (430) bis auf Karl d. G. (800). Da das für seine Zeit sehr wertvolle Werk von Schwane nur mehr als Stoffsammlung in Betracht kommen kann, und uns in Deutschland wie es scheint, noch längere Zeit eine kritisch gearbeitete Dogmengeschichte mangelt, so wird diese französische, deren erste Bände bereits in mehreren neuen Auflagen erschienen, auch bei uns weitere Verbreitung finden. Harnack urteilt: „Tixeront folgt den modernen Dogmenhistorikern, soweit der katholische Standpunkt das zuläßt."

Der christliche Schöpfungsglaube. Grundzüge der christlichen Weltanschauung, im Verhältnis zur Philosophie und Naturwissenschaft dargestellt von R. Eckardt, Kirchenrat (Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1912; ℳ 3,–). Verf. will den christlichen Schöpfungsbegriff untersuchen mit Rücksicht auf Philosophie und Naturwissenschaft, sagt aber schon eingangs (S. 4) die Erwartungen etwas stauend: „Eine Formulierung des christlichen Schöpfungsbegriffs zu liefern, dürfte nicht angezeigt sein, da die Schlußergebnisse erkennen lassen werden, daß mehrere im einzeln stark differierende Formulierungen, die alle auf das Prädikat „christlicher Schöpfungsbegriff" Anspruch erheben können, möglich sind" (!) „Grundlegend für den christlichen Schöpfungsbegriff bleibt allein die Weltauffassung Jesu" (29), und diese ist „Der Ausdruck

seines Gotterlebens". Der Gläubige erlebt nun dieses Jesuserlebnis nach und gewinnt darin die gleiche Wirklichkeit und Gewißheit wie er. Aber, da die Schrift zeigt, wie man diese Weltauffassung Jesu anfangs nacherlebte, so sind ihre Zeugnisse darüber immerhin instruktiv. Deshalb werden sie durchmustert. Kritisch ist das Buch geschrieben, aber in unverkennbar positiver Absicht, nur hätte bisweilen der Versuch gemacht werden können, das Neue mit dem Alten auszugleichen z. B. die Theorie der Elektronen, Dynamiden, Atome mit dem alten Substanzbegriff, die creatio continua, die doch auch den Alten geläufig war, mit dem concursus generalis. Für den katholischen Leser liegt der Hauptwert des Buches wohl in der darin gebotenen Vollständigkeit der Übersicht über die moderne Naturphilosophie und Welterklärung. Es sei hervorgehoben, daß die Schrift, wo sie den christlichen Besitzstand gegen Moderne verteidigt, recht eindringend ist. Verf. ist mit anderen der Meinung, daß nur physische Zielstrebigkeit in der Welt zu entdecken sei, keine ethische; wie urteilt er dann über Entstehung und Wirkung des Gewissens?

Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum. Von F. Ulrich (Gütersloh, Bertelsmann; ℳ 3,–). Zuerst wird der türkische Prädeterminismus dargelegt an Hand der Quellen (Katechismen und dogmatischen Werke, Koran, Tradition). Es zeigt sich, daß das Fatum eine grundlegende theoretische und praktische Bedeutung bei den Arabern hat. Die nun folgende Vorherbestimmungslehre des Christentums ist natürlich hauptsächlich im Sinne der Reformatoren dargestellt. Es gibt kein menschliches Verdienst, aber eine auf Gott allein sich stützende certitudo salutis.

Die urchristlichen Gemeinden im apostol. Zeitalter von D. B. Weiß (Hamburg, Rauhes Haus; ℳ 0,50). In dieser kleinen Schrift will Verf. seine „Anschauungen von der Entwicklung des Urchristentums einmal allseitig darlegen! Die Themen lauten: juden- und heidenchristl. Gemeinden, Verfolgungen, Kampf und Gesetz, Libertinismus und Quietismus, Irrlehre, Parusiehoffnung." Warum kein § über die Organisation?

Uber den privaten Gebrauch der Hl. Schriften in der alten Kirche von A. Harnack (Leipzig, J. C. Hinrichs; ℳ 3,–). Die Hauptabsicht der Schrift geht dahin, zu zeigen, daß die Bibel in der alten katholischen Kirche nicht wie die Bücher der Mysterienreligionen den Priestern allein vorbehalten und den Laien verschlossen gewesen, sondern ganz uneingeschränkt dem allgemeinen öffentlichen Gebrauche zugänglich war, und daß die Reformation, „indem sie die Bibel in die Hand jedes christlichen Laien legte, die Zuversicht und Unbefangenheit der alten Kirche wiederhergestellt hat" (Vorw.). Einige schiefe und übertriebene Urteile muß man bei Harnack stets in den Kauf nehmen: so, daß die Bibellektüre zur Zeit der Apologeten „der regelmäßige Weg, ein überzeugter Christ zu werden" gewesen sei (S. 29), daß die Bibel den besten Missionar abgegeben. Sagt doch Harnack selbst mit Lessing, daß Glaube und Kirche schon vor dem Neuen Testamente existierten (vgl. Iren. a. h. I, 10 u. III. 4), daß noch Augustin über Mangel an Schriftexemplaren klage (Conf. b. 11. 18), daß die großen Kirchenväter wie Origenes, Hieronymus, Augustin, Gregor von Nazianz vor den Nachteilen des wahllosen, unkontrollierten Bibellesens energisch warnen, daß schon Irenäus und Tertullian fordern, die Bibel zu lesen, aber „natürlich stets unter der Führung der Glaubensregel" (S. 35, vgl. 38). Wie reimten sich mit letzterer Forderung die Sätze: „Hl. Schrift und Kirche standen unabhängig nebeneinander. Die Bibel gehört in demselben Sinne jedem einzelnen, wie sie der Kirche gehört" (S. 100)?

Maria, die Mutter Jesu von Dr. Karl von Hase, Oberkonsistorialrat u. Prof. in Breslau (Biblische Zeit- und Streitfragen. Berlin-Lichterfelde, Ed. Runge; ℳ 0,50). Es muß einem protestantischen Theologen doch unendlich schwer fallen, sich

die kath. Marienverehrung auch nur in etwa objektiv klarzumachen. Auf den ersten Seiten werden kurz die Texte der Schrift abgefertigt. Mit Behagen werden dann die Legenden ausgenutzt und die Übertreibungen der Prediger („Erlöserin", „Fundament unseres Glaubens") zitiert. Wiederholt wird den Katholiken nicht nur der Vorwurf des „Aberglaubens" (S. 3, 4, 26 usw.), sondern auch der „der Anbetung" (!) Marias gemacht (S. 32). Sollte der Herr Oberkonsistorialrat wirklich nicht wissen, was das letzte katholische Dorfschulkind aus seinem Katechismus lernt?

Briefe über das christliche Dogma von Dr. A. Schlatter, Prof. in Tübingen (Gütersloh, Bertelsmann; ℳ 1,50). Diese Briefe sind geschrieben zur Rechtfertigung einer Dogmatik desselben Verfassers, sind deshalb und auch wegen ihrer Kürze nur für den verständlich und wertvoll, welcher das dogmatische Werk besitzt.

Die Heilsgewißheit von D. M. Kähler, Prof. in Halle („Bibl. Zeit- und Streitfragen". Gr. Lichterfelde-Berlin, E. Runge; ℳ 0,80). Es behandelt den protestantischen Hauptartikel von der „Certitudo salutis" im Sinne der Altreformatoren.

Das Wesen der Inspiration auf Grund des alttestamentlichen Schrifttums von G. Stosch, Oberpfarrer (Gütersloh, Bertelsmann; ℳ 4,50). Es soll das innere Zeugnis des Spiritus privatus aufgezeigt und nachempfunden, das Selbstzeugnis der Schrift für ihren göttlichen Ursprung angerufen werden. Und zwar zunächst nur für den alttestamentlichen Teil. Zu diesem Zwecke werden die göttlichen Gedanken der Schöpfungsurkunde, „Das göttliche Licht in den ältesten Tagen der Menschheit", „Das Gottesbewußtsein in der Patriarchenzeit", „Mose und das Gesetz", „Inspiration des handelnden Mutes und des erkennenden Geistes" (Moses bis Salomon), „Urkundlichkeit und Inspiration" (Biblische Schriftstellerei), „Psalmendichtung und Inspiration", Chokma und Inspiration", „Erkenntnisquellen der Propheten" behandelt und in positivem Sinne erörtert. Überall wird energisch auf den übernatürlichen Einfluß Gottes hingewiesen und in mehr schwungvoller als gelehrter Sprache die Inspiration der hl. Berichte verteidigt. Dabei liegt der Ton auf dem „Wie" der Inspiration. Dies wird als ein Erleben Gottes gefaßt, dem der Mensch dann adäquaten Ausdruck gibt. Die Inspiration wirkt auf Denken und Wollen, auf Wort und Tat. Sie ist nicht mechanisch gleichmäßig, sondern anders in der Urgeschichte, anders in der mosaischen Gesetzgebung, anders in der geschichtlichen Literatur, anders in der Chokmaliteratur, anders im Prophetismus, wo sie den Höhepunkt erreicht. Der Standpunkt des Verf. ist streng konservativ. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Eine längere Untersuchung über den **Begriff des Guten und Bösen nach Thomas von Aquin und Bonaventura** führt Dr. Friedrich Wagner im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie (Band 27, Heft 3/4) zu Ende. Resultat: „Ihre Lehre über die Elemente einer guten Handlung" ist „ganz die gleiche. Als Norm des Guten und Bösen betrachten beide das Verhältnis der Handlung zum letzten Ziel des Menschen, und zwar als Kennzeichen des natürlich Guten die Beziehbarkeit (referibilitas sive ordinabilitas) auf das letzte Ziel, als Norm des übernatürlich Guten die wirkliche Beziehung oder Hinordnung der Handlungen auf dasselbe, jedoch mit dem Unterschiede, daß Thomas zugleich in der menschlichen Vernunft als Abbild der göttlichen die Norm des natürlich Guten erblickt, und daß für Bonaventura die natürlich guten Handlungen so gut wie moralisch indifferent sind. Das Wesen der vollkommenen sittlichen Güte, also des übernatürlich Guten erblicken beide Denker in der Caritas, d. h. in der Liebe zu Gott; doch hat die Caritas bei Bonaventura noch eine

größere Bedeutung als bei Thomas, weil alles Handeln, das nicht aus der Caritas stammt, nach ihm so gut wie wertlos ist. Das letzte Ziel selbst ist für beide sachlich dasselbe, nämlich Gott, das höchste Gut, doch ist der Besitz desselben verschieden gedacht, nämlich bei Thomas als intellektueller Akt, bei Bonaventura als Liebes- also Willensakt. Das Böse besteht nach beiden in der Abwendung von Gott als dem höchsten Gut und letzten Ziel, sowie in der Verachtung seines Gesetzes, zugleich aber in der ungeordneten Hinwendung zur Kreatur, indem man dieselbe Gott vorzieht."

Die Studie des Referenten **Zum Eidesverbot der Bergpredigt** (Paderborn, Bonifatiusdruckerei) sucht das *οὐκ ἐπιορκήσεις* (Mt. 5, 33) in dem Sinne zu erklären, daß der Eidbruch (also die Verletzung des promissorischen Eides) dadurch verboten wird. Für die Eideslehre Christi wird die Linsenmannsche Erklärung bevorzugt, wonach Christus sich gegen den falschen Schein, „als könne man einen Eid schwören ohne innere Verbindlichkeit", „gegen die hinterhältige und unaufrichtige Art des gesellschaftlichen Verkehrs" wendet. Es werden vielfach die Resultate der modernen Papyrusforschung herangezogen.

Ein von Heinrich Lesaar in den Hist.-polit. Blättern Bd. 152 H. 3 S. 197–206 veröffentlichter Aufsatz behandelt **Die patriotische Gesinnung des hl. Augustinus.** „Mit dem sehnsüchtigen Verlangen nach dem himmlischen Gottesreiche und mit der Liebe zu dem jenseitigen Vaterlande hat er (sc. Augustinus) eine aufrichtige Anhänglichkeit an seine Heimat und sein zeitliches Vaterland wohl zu verbinden gewußt. . . . Seine patriotische Gesinnung beruht auf religiöser Grundlage; sie ist ihm eine Tugend, die geübt und gepflegt werden muß propter Dominum aeternum. Darum kennt er auch eine Grenze des Gehorsams gegen den Staat, ein Ziel, das der echte, christliche Patriot nicht überschreitet: es ist der Wille Gottes, das Gesetz des Himmelsherrn."

Die katholischen Moralsätze bezüglich der Rationalisierung der Geburten legt der Breslauer Moralprofessor F. Renz in einer kleinen Schrift dar, die hohen sittlichen Ernst und tiefe katholische Auffassung des Sittlichen mit einer edlen Sprache verbindet (Breslau, Aderholz; ℳ 0,50). Über den antikonzeptionellen Verkehr, über das Einleiten einer künstlichen Fehlgeburt, über die eheliche Pflicht und verwandte Fragen spricht er mit dem Verantwortungsgefühl des Fachgelehrten und des um die Gesundung der Volksseele besorgten Priesters.

Das Buch **Geburtenrückgang und praktische Seelsorge** von Dr. Aug. Knoch, Domkapitular und Moralprofessor in Lüttich, ist aus der vierten französischen Auflage von Pfarrer Ad. Knoch ins Deutsche übertragen worden (Mainz, Kirchheim; ℳ 1,60). Sein Untertitel lautet: Eine ernste Zeit- und Gewissensfrage mit spezieller Bezugnahme auf die Verwaltung des Bußsakramentes. Es behandelt zunächst den Geburtenrückgang durch gewollte Unfruchtbarkeit („Der große Tod des 20. Jahrhunderts" in Frankreich, Belgien, Deutschland; „Die Ursachen des Geburtenrückganges" – zu Unrecht verweist man auf die christlichen Anschauungen über Enthaltsamkeit und Zölibat, auf größere materielle Sorgen, auf die Entkräftung der Volksrasse; die wahren Ursachen sind teils wirtschaftlicher, teils moralischer, teils sozialer Art; „Die Mittel zur Geburtenverhütung"). Der zweite Teil erörtert „Geburtenbeschränkung und Bußsakrament" (die Frage der bona fides: muß man aufklären? fragen? die Behandlung onanistischer Pönitenten; erlaubte und unerlaubte Mitwirkung). Ein Schlußabschnitt bringt die „Instructiones contra vitium onanismi ab Episcopis Belgii parochis et confessariis propositae". Das Buch ist für den Seelsorger geschrieben und verfolgt rein praktisch-pastorale Zwecke. Es beantwortet die Frage: Wie muß sich der Beichtvater dieser schwierigen und heiklen Materie gegenüber verhalten?

Und es beantwortet diese Frage in klaren, ernsten, korrekten Ausführungen. Der Seelsorger hat in diesem Buche einen zuverlässigen Wegweiser und Ratgeber auf diesem so schweren und heiklen Gebiete. Der Beichtvater muß alle seine Kraft hier anspannen. Es handelt sich um eine wahre Volkspest, die mit furchtbar epidemischer Kraft durch Stadt und Land zieht.

Auf den Aufsatz von P. Saedler S. I. über **Die interkonfessionelle Jugendarbeit** (Stimmen aus Maria-Laach 1913 H. 9 S. 393–413) mache ich zumal den Seelsorgsklerus mit besonderem Akzente aufmerksam. Auch abgesehen davon, daß die religiöse Pflege und Förderung bei diesem Interkonfessionalismus zum Schaden der Jugend ausgeschlossen ist: die antikonfessionelle Jugendarbeit ist „kurz gesagt, alles, nur nicht der Weg, der eine Nation an der Wende ihrer Kraft wieder auf die Höhe zu bringen vermöchte". „Unsere interkonfessionelle Jugendbewegung als Damm gegen die Sozialdemokratie ist . . . eine der trügerischsten Utopien, die jemals denkende Menschen verlockt hat. Die Ausscheidung des konfessionellen Elementes aus der Jugendpflege wird uns teuer zu stehen kommen. Hier steht alles auf dem Spiele, und daher muß sich jeder bürgerlich Gesinnte gegen diese Richtung wenden, nicht im Interesse der Konfessionen, die ihm vielleicht gleichgültig sind, sondern im Interesse des Staates und der Gesellschaft. Kein reichstreuer Mann kann überlegterweise eine Jugendpflege unterstützen, die in der Hauptsache, im dauernden Schutz der Schulentlassenen vor der Sozialdemokratie, versagt, und noch weniger Organisationen bekämpfen, die hier den Beweis erfolgreicher Arbeit geliefert haben."

„Die Hausseelsorge und ihre moderne Hilfsmittel" ist der Titel eines Buches, das Adolf Chwala Obl. M. I. vor kurzem bei A. Laumann in Dülmen i. W. erscheinen ließ (ℳ 2,20; geb. ℳ 3,20). Um es gleich zu sagen: Das Buch gehört in die Hand eines jeden Seelsorgers. Der Verfasser erörtert im ersten Teil die Hausseelsorge mehr im allgemeinen, ihre Notwendigkeit in der Stadt (zumal in der Großstadt) und auf dem Lande, ihre Einführung in der Gemeinde, die Art und Weise des seelsorglichen Hausbesuches, die Eigenschaften des Hausseelsorgers (Seeleneifer, Geduld). Der zweite Teil beschäftigt sich mit der Laienhilfe, mit ihrem Begriff und ihrer Notwendigkeit und mit den verschiedenen Arten der Laienhilfe und gibt praktische Winke. Der folgende Teil behandelt „das gedruckte Wort" und seine Bedeutung für die praktische Seelsorge; hier kommen geeignete Flugblätter, Kalender, Pfarrführer, Kirchenblätter, Plakate zur Sprache. Im Schlußteil wird die wichtige Pfarrkartothek erörtert, so die Anlage des status animarum („Seelenstandsbuch") und der Einzelpfarrkartothek, das Zensusbuch (Kartothek in Buchform), die Zentralkartothek (kirchliches Zentralbüro). – Aus diesen knappen Angaben mag man den reichen Inhalt des Buches ermessen. Wir heben eigens hervor, daß auch die ganze Form unmittelbar das Interesse der seelsorglichen Praxis berücksichtigt. Das Buch kann großen Segen stiften.

Im Zusammenhang damit notiere ich den Aufsatz **Zur Einführung der Pfarrkirchenblätter** von X. X. (Straßburger Diözesanblatt 1913, S. 113–119).

H. Müller.

Kirchenrecht.

Franciscus Heiner, **De processu criminali** ecclesiastico usui scholarum et iudicum in curiis ecclesiasticis accomodavit. Latine vertit ac denuo edidit Arthurus Wynen. Romae 1912. Frid. Pustet. 8°. VII. 227 p. . Die von uns bereits angezeigte Schrift Heiners: „Der kirchliche Strafprozeß" (s. diese Zeitschr. IV [1912],

S. 520) ist in der vorliegenden Ausgabe durch eine treffliche Übersetzung und entsprechende passende Abänderung einiger Ausführungen auch für außerdeutsche Länder zugänglich gemacht. Dem Wunsche des Übersetzers, daß durch die Ausgabe die gerechte Rechtsprechung auf dem Erdkreise gefördert werden möge, kann man sich gerne anschließen.

In der kirchengeschichtlichen Festgabe: Anton de Waal zum goldenen Priesterjubiläum dargebracht (Rom 1913, S. 20 ff.) behandelt Franz Egon Schneider die **Entstehungsgeschichte der römischen Rota als Kollegialgericht.** Er stellt fest, daß schon am Ende des 13. Jahrh. die Entscheidung eines Auditors an die consilia der Mitauditoren gebunden war, also tatsächlich damals die Kollegialität bestand und zwar als Anpassung an den schon bestehenden Gerichtsgebrauch.

W. Ch. Francke, **Barbarossas Angaben über das Gerichtsverfahren gegen Heinrich den Löwen** (Hannover 1913, Helwing; M 1,50). Fr. vertritt mit beachtenswerten Gründen die Auffassung, daß Heinrich d. L. nicht im lehensrechtlichen Verfahren verurteilt sei; er sei vielmehr wegen „Ungerichte" verklagt, aber unentschuldigt nicht vor Gericht erschienen und darum als Rechtsverweigerer geächtet. 1180 wurde das Achturteil auf die Verhältnisse im Reiche angewandt.

Woldemar Engelmann, **Der geistige Urheber des Verbrechens** nach dem italienischen Recht des Mittelalters (S.-A. aus der Festschrift für Karl Binding. Leipzig 1911, Wilhelm Engelmann; M 5,–). Der Verf. hat die italienischen Juristen vom 14. bis 16. Jahrh. über sein Thema eingehend durchforscht und ihre Lehre über die Verantwortlichkeit der geistig Mitwirkenden für den vom Täter verwirklichten Verbrechenstatbestand nach Maßgabe der verschiedenen Bedeutung ihrer Teilnahme am Zusammenwirken zu Handlung und Erfolg systematisch dargestellt. Namentlich die Begriffe des mandatum, consilium und der ratihabitio werden in ihrer Anwendung auf das Strafrecht geklärt. Das kirchliche Strafrecht wendet die Begriffe gleichmäßig an und darum verdient die Schrift auch hier Beachtung.

Auf Grund der Wundtschen Psychologie behandelt eine Reihe dieser Begriffe in neuzeitlichem Gewande Max Rudolf Senf, in der Schrift: **Das Verbrechen als strafrechtlich psychologisches Problem** (Hannover 1912, Helwing; M 4,50). Als Resultat seiner Schrift hebt er die Behauptung hervor: „Die Einwirkung auf den verbrecherischen Willen, die immer vollkommenere Ausgestaltung des Strafrechts und die immer sachgemäßere Erziehung des Richters zur Beweisführung sind die Mittel im Kampfe wider das Verbrechen" (S. 179). In dieser allgemeinen Formulierung wird jedermann dem Satze zustimmen. Die Einzelausführungen und die ethischen Voraussetzungen fordern aber oft den Widerspruch heraus.

„Das Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg", herausg. von den Mitgliedern des Chorherrnstiftes, welches jetzt in vier Bdn. vorliegt (I [1908], 252 S., II [1909], 395 S., III [1910], 358 S., IV [1912], 345 S. Wien, Heinrich Kirsch), entspricht in seiner prächtigen Ausstattung ganz dem Glanze des berühmten Stiftes und legt das beste Zeugnis ab für den wissenschaftlichen Eifer der Herausgeber. Der Inhalt ist ein sehr verschiedenartiger; selbstredend steht die Geschichte des eigenen Heims im Vordergrunde. Hier können nur die rechtlichen Artikel kurz hervorgehoben werden. In Bd. II edierte Ferdinand Schönsteiner eine von ihm **Collectio Claustroneuburgensis** benannte **Kanonensammlung**; sie umfaßt vorwiegend Dekretalen Alexanders III. und ist um 1181 verfaßt. – Vincenz Oskar Ludwig bringt (in Bd. III) den überzeugenden Nachweis, daß der bekannte Kardinal **Franz Zabarella** einen Traktat: **De horis canonicis** verfaßt hat; der Traktat wird veröffentlicht. Über **„Religion und Kirche im josephinischen Staatswesen"** beginnt

F. Schönsteiner auf Grund des überaus umfangreichen Gesetzgebungsmaterials die staatskirchlichen Anschauungen in Österreich von ca. 1740–1848 systematisch darzustellen (in Bd. IV, 107 ff.). Wegen der beigegebenen Reproduktionen ist sehr instruktiv der Beitrag von Berthold Černik über **„das Supplikarwesen an der römischen Kurie und Suppliken im Archive des Stiftes Klosterneuburg"** (Ebenda. S. 525 ff.).

Aus der handlichen und praktischen Sammlung, welche Hans Lietzmann unter dem Titel herausgibt: Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen seien hier hervorgehoben: Friedrich Giese, **Die geltenden Papstwahlgesetze** (Bonn 1912, Marcus u. Weber; *M* 1,20). Die knappe Einleitung gibt eine Zusammenstellung der früheren kirchenrechtlichen Bestimmungen zur Papstwahl. – Der Herausgeber selbst, Hans Lietzmann, edierte: den **Unterricht der Visitatoren** 1528 (an die Pfarrer im Kurfürstentum Sachsen. *M* 1,–) und **Johannes Bugenhagens Braunschweiger Kirchenordnung 1528** (*M* 2,40). – In das geltende evangelische Kirchenrecht führen ein die Ausgaben von Alfred Uckeley: **Die Generalsynodal-Ordnung** (*M* 0,50) und die **Kirchengemeinde- und Synodalordnung** für die Provinzen Preußen, Brandenburg, Pommern, Posen, Schlesien und Sachsen (*M* 0,90) und die **Rheinisch-westfälische Kirchenordnung** (*M* 1,50).

Gleichfalls von praktischen Gesichtspunkten geleitet, hat Nikolaus Hilling **Die Reformen des Papstes Pius' X.** auf dem Gebiete der kirchenrechtlichen Gesetzgebung zusammengestellt (Bonn, Peter Hanstein, I 1909, 8°. X, 188 S.; II 1912, VI, 301 S.). Der I. Bd. umfaßt die Zeit 1903–1908. Die kurze Übersicht über die einzelnen Gesetze wird hier eingeleitet mit einer Abhandlung: Die theoretische Auffassung Pius' X. über die Bedeutung und den gegenwärtigen Stand des Kirchenrechts. In ähnlicher Weise wird auch der II. Bd., der hauptsächlich den päpstlichen Gesetzen aus den Jahren 1909–1911 gewidmet ist, durch eine Erörterung über den „Inhalt und Charakter der Gesetzgebung Pius' X. im allgemeinen" begonnen. H. trägt kein Bedenken, Pius X. als Gesetzgeber mit Gregor IX. in Parallele zu stellen und dem Gesetzgebungswerke selbst Anerkennung und Bewunderung darzubringen. Die ruhig wissenschaftliche Art, in welcher die gesamte Arbeit wie die einzelnen Gesetze besprochen werden, empfiehlt die Schrift nicht nur den Studierenden, sondern kann in weiten Kreisen aufklärend wirken.

Eduard Eichmann, **Kirche und Staat I.** Von 750–1122 (Quellensammlung zur kirchlichen Rechtsgeschichte. Paderborn 1912, F. Schöningh; *M* 3,–). Der Her. eröffnet mit diesem Hefte eine neue Quellensammlung zur kirchlichen Rechtsgeschichte, um geeignetes Material für seminaristische Übungen, zunächst für das Kirchenrecht darzubieten; sie wird nach dem Gesamtplane aber auch mit Nutzen für die Kirchengeschichte Verwendung finden können und infolge der sorgfältigen Edition der hier nach den besten Ausgaben gebotenen Texte auch für sich wertvolles Quellenmaterial vermitteln. Für die gerade vorliegende Frage ist das erste Heft der Sammlung unbestritten wertvoller als die bisherigen Werke (Hübler, Galante, Mirbt, Kirch u. a.). Auch die äußere Gewandung ist elegant.

Josef Schmitt, **Kirchenbaupflicht nach gemeinem und nach badischem Recht** mit besonderer Berücksichtigung der Pflichten des badischen Domänenfiskus und der badischen Standesherrschaften (Karlsruhe 1912, G. Braun; *M* 3,–). Der allgemeine Teil des für den praktischen Gebrauch bestimmten Schriftchens ist auch für außerbadische Staaten von einiger Bedeutung und verdient wegen der knappen, aber ausreichenden Darstellung besondere Beachtung. Es ist hier auch die Rechtsprechung des Reichsgerichts angezogen. Der zweite besondere Teil erläutert das

badische Gesetz von 1808 die Kirchen und Schulbaulichkeiten zutreffend. Hierbei sei noch aufmerksam gemacht auf desselben Verfassers **Simultankirchenrecht** im Großherzogtum Baden (einschließlich des Altkatholikenrechts) unter der Herrschaft des Bürgerlichen Gesetzbuches (Ebenda 1909; ℳ 7,–), welches für Baden auch historisch übersichtlich die Simultaneen behandelt.

Hermann Franz, **Alter und Bestand der Kirchenbücher insbesondere im Großherzogtum Baden** mit einer Übersicht über sämtliche Kirchenbücher in Baden (Ergänzungsh. 1 d. Zeitschr. f. Gesch. des Oberrheins. Heidelberg 1912, Karl Winter; Einzelpr. ℳ 3,50, für Abonnenten der Zeitschr. ℳ 2,50). Die allgemeine Untersuchung über die Kirchenbücher ist sehr sorgfältig und eine gute Zusammenfassung der bisherigen Literatur. Die Aufstellung über die Kirchenbücher in Baden umfaßt auch die der Altkatholiken, der Juden und die Militärkirchenbücher. In Paderborn setzen die Kirchenbücher bereits seit 1615 ein (nicht erst 1644, S. 39).

Otto Winckelmann, **Zur Frage der Kirchenbücherbestände in Elsaß-Lothringen** (Zeitschr. für die Gesch. des Oberrheins, N. F. XXVII [1912], S. 640 ff.), gibt einige Anregungen zur Vervollständigung der von Herbert Koch veröffentlichten Nachrichten über die Bücher der augsburgischen und reformierten Konfession jener Gegend. J. Linneborn.

Katechetik.

Als Abt. I. des dritten Teiles des **Lehrbuches der Pädagogik** für Oberlyzeen und verwandte Anstalten von H. Miehling erschien **Spezielle Methodik des katholischen elementaren Religionsunterrichtes** von Prof. Dr. theol. Adolf Struckmann (Hannover, Norddeutsche Verlagsanstalt O. Gödel; ℳ 1,40). St. will „zunächst nur die Schülerinnen des Oberlyzeums mit dem notwendigsten Rüstzeug versehen, das zur fruchtbringenden Erteilung des katholischen Religionsunterrichts vonnöten ist" (Vorwort). Er verzichtet daher auf eine tiefere Begründung wie auf die Besprechung mancher Spezialfragen. Vorzüge des Büchleins sind Klarheit, Kürze und Übersichtlichkeit. Anstalten, für deren Gebrauch es geschrieben ist, kann es bestens empfohlen werden.

Christenlehren. Von Dr. Hermann Siebert. Erster Teil: Glaubenslehren (Freiburg, Herder; ℳ 1,20). Die Christenlehren bieten in kurzer Form aus den Katechismuslehren das, was für die der Schule entlassenen Knaben und Mädchen besonders wichtig und interessant ist. Das apologetische Moment wird dabei besonders berücksichtigt. Katechesenform ist den Christenlehren nicht gegeben. Die „Christenlehren" sind ein guter Wegweiser für die Abhaltung der Christenlehren.

Katechesen. Entworfen für katechetische Predigten, Christenlehren, Zehnminuten-Predigten, höhere Schulkatechesen und zum Selbstunterricht. Von Anton Ender (F. Unterberger, Buchs, Feldkirch, Lindau. Zwei Bände; ℳ 6,50). Diese gut disponierten, klaren Entwürfe können dem Katecheten und Prediger gute Dienste leisten. Es scheint mir aber, als ob der Verfasser für zu viele Zwecke geschrieben habe; vor allem gibt man doch zum Selbstunterricht keine Entwürfe, sondern ausgeführte Abhandlungen. In katechetischen Predigten wird man nicht jede einzelne Katechismusantwort berücksichtigen; viele Entwürfe enthalten zu viel Stoff für eine Predigt, namentlich für eine Zehnminuten-Predigt; die Anwendungen hätten mehr aus dem Kern der Sache hervorwachsen sollen. Aber trotzdem sei das Werk empfohlen.

In der Herderschen Verlagshandlung erschien **Mittlerer Katechismus der katholischen Religion für das Erzbistum Freiburg** (Geb. in Halblwb. ℳ 0,50). Es ist

der mittlere Deharbesche Katechismus nach der neuen Bearbeitung von Jakob Linden in der siebenten Auflage. Der Katechismus ist mit guten Illustrationen versehen, die von dem Maler und Priester Joseph Georg Armheim herrühren. Man hat die Illustrationen vorher von einem Sachverständigen, dem Kunstmaler Momme Nissen, begutachten lassen. Das Gutachten lautet: „Die Zeichnungen für den neuen Katechismus scheinen zur Illustrierung eines religiösen Schulbuches vortrefflich geeignet. In reiner, klarer und feiner Form geben sie erhebende, heiligmäßig empfundene Bilder, die den Glaubensinhalt nachdrücklich einprägen. Die zarte, diskrete Behandlung entspricht seelisch dem Kindesgemüt und technisch der Art des heutigen Buchdrucks. Es wird schwerlich möglich sein, in heutiger Zeit – und in dem gegebenen kleinen Formate – Besseres und für den vorliegenden Zweck Passenderes an Buchschmuck zu finden, als es hier gegeben ist." Man muß sagen, daß dieser Katechismus nach Inhalt und Ausstattung eine sehr würdige Gabe für die Kinder ist. Da die Illustrationen weniger geschichtliche Begebenheiten darstellen, sondern vielmehr der Hauptsache nach symbolische, liturgische, hagiologische und topographische Darstellungen sind, so ist die Erklärung derselben nicht immer leicht. Daher hat Joseph Schwarz eine gute **Erklärung der Katechismusbilder** für die Diözese Freiburg und Rottenburg geschrieben (Freiburg, Herder; *M* 1,80). Auch ein **Kleiner Katechismus** der katholischen Religion für das Erzbistum Freiburg (Herder, *M* 0,25) ist herausgegeben, sowohl für sich allein als auch vereinigt mit der Kurzen biblischen Geschichte für die unteren Schuljahre von Knecht zu dem **Katholischen Religionsbüchlein** für die unteren Klassen der Volksschulen des Erzbistums Freiburg (Herder, *M* 0,45).

Von den sehr beliebten **Katholischen Elementarkatechesen** von Dr. Th. Dreher erschien der zweite Teil: die Sittenlehre, in fünfter erweiterter Auflage (Herder, *M* 1,50). Joseph Minnichthaler bietet jetzt ein zweites Heft katechetisch bearbeiteter **Heiligenlegenden** (Kempten, Kösel; *M* 1,00). Zum größten Teile sind es deutsche Landes- und Diözesanpatrone, die behandelt werden.

Katholische Religionslehre für die Oberstufe höherer Mädchenlehranstalten. Von Dr. Arthur König (Freiburg, Herder Bd. I.; *M* 1,80. Bd. II., *M* 1,90). Der erste Band enthält getrennt den Stoff, der in Klasse IV und Klasse III zu behandeln ist, der zweite Band den für Klasse II. und Klasse I. Verf. hat die Religionslehre unter Verwertung seiner anderen Religionsbücher ausgearbeitet und dabei die für das höhere Mädchenschulwesen geltenden Bestimmungen aufs genaueste beachtet.

Zweifacher Privat-Erstkommunionunterricht von Pfarrer Jakob Nist (Paderborn, Schöningh; *M* 1,–). Der hier gebotene erste Unterricht ist für die Allerkleinsten gedacht. Der zweite Unterricht ist ein „systematischer Privat(erst)kommunionunterricht für das dritte Schuljahr". Der Titel der Schrift ist sehr verzwickt; er scheint mir gar nicht zu passen. Der gebotene Unterricht ist kein Privat-, sondern Schulunterricht, und die erste hl. Kommunion, auf die er vorbereiten soll, nicht in erster Linie als private, sondern als gemeinschaftliche Kommunion beabsichtigt. Der erste Unterricht umfaßt fünf, der zweite Unterricht zwölf Lektionen. Das Büchlein kann als Hilfsmittel bei der Vorbereitung auf die erste hl. Kommunion nur bestens empfohlen werden; es wird mit ihm nicht schwer fallen, Kinder frühzeitig auf die hl. Kommunion vorzubereiten. Wer bisher noch geglaubt hat, man könne Kinder im dritten oder gar vierten Schuljahr noch nicht hinlänglich für die hl. Kommunion vorbereiten, der versuche es einmal mit gutem Willen unter Benutzung von Nists Kommunionunterricht. Der Unterricht für die Allerkleinsten wird auch die Eltern in den Stand setzen, selbst privatim ihre Kinder für die hl. Kommunion vorzubereiten.

In Einzelheiten wird man vielfach vom Verfasser abweichen. Für den Unterricht der zweiten Art wird man bei uns in Norddeutschland meist mehr Zeit auf den Unterricht verwenden können. Ich würde daher für unsere Verhältnisse vorschlagen, noch die eine oder andere bibl. Geschichte aus dem Leben Jesu zu behandeln, natürlich immer in Beziehung auf das hl. Sakrament; man soll Geschichten nehmen, die geeignet sind, mit einer recht innigen Liebe und mit großem Vertrauen zu Jesus die Kinder zu erfüllen. Dabei würde sich auch wohl Gelegenheit finden, häufiger auf die Standestugenden der Kinder hinzuweisen, als N. es tut. N. sollte auch die einzelnen Lektionen mehr mit Stoßgebetchen durchsetzen. S. 22 sagt N. in bezug auf die Beichte der allerkleinsten Kinder: „Hat das Kind eine objektiv schwere Sünde gebeichtet, dann fragt der Beichtvater: ‚Hast du gemeint, das ist eine schwere Sünde?‘ Sagt das Kind: Ja, dann fahre der Beichtvater fort: ‚Schau, eine große Sünde hast du begangen!‘“ Ich meine, eine solche Frage sollte man an solche Kinder nicht stellen, und noch weniger sollte man nach Bejahung der Frage das Kind einer subjektiv schweren Sünde beschuldigen. Man bedenke doch immer, daß das innerste Wesen der Todsünde die aversio a Deo ist. Warum sollen die Kinder am Kommuniontag nicht ein Kreuzchen als Schmuck tragen dürfen (S. 26)? Ausdrücke wie: „Der Leib Christi sah noch gerade so aus wie das Brot. Er schmeckte noch wie Brot. Er hatte noch ganz die Gestalt von Brot“ und ähnliche, die häufiger wiederkehren (s. S. 38), sind dogmatisch unzulässig; man sollte sie daher auch nicht bei Kindern gebrauchen, zumal man dogmatisch korrekt und doch für Kinder verständlich sprechen kann.

Methodik des katholischen Religionsunterrichtes auf elementaren und höheren Schulen. Für den Gebrauch in Oberlyzeen und Seminaren von Karl Massierer (Hannover-List, Meyer; ℳ 1,75). Der Verf. gibt eine kurze, gute Anleitung, wie man in den verschiedenen Zweigen des Religionsunterrichtes zu katechesieren hat. Auf eine tiefere Begründung läßt er sich dabei dem Zwecke der Schrift entsprechend nicht ein.

Moderne Exegese und Religionsunterricht in Fragen der biblischen Urgeschichte betitelt sich ein Aufsatz von Professor J. Schumacher in den Monatsblättern für den katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen (Cöln, Bachem. Jahrg. 1913, 2. H. S. 39 ff. Fortsetzung folgt nach). Sch. weist zunächst darauf hin, daß die Literarkritik des A. T. im allgemeinen grundsätzlich aus dem Unterricht auszuschließen ist, falls nicht unter besonderen Umständen die Behandlung literarischer Fragen notwendig ist; ebenso rät er zu großer Vorsicht gegenüber der historischen Kritik. Nach diesen allgemeinen Bemerkungen geht Sch. dazu über, auf Grund der dargelegten Gesichtspunkte die wichtigsten Fragen der bibl. Urgeschichte zu behandeln.

Die Katecheten seien hingewiesen auf die Abhandlung von Gymnasiallehrer J. Hauser **Der Ehrgeiz im Dienste der Erziehung** im Pharus (Donauwörth, Auer. Jahrg. 1913, 3. H. S. 221 ff.). In dem 2. Hefte derselben Zeitschrift (S. 148 ff.) berichtet Schulrat F. W. Bürgel über den **Stand der katechetischen Theorie und Praxis.**

P. Fortunat Ibscher O. S. B. gibt in der Theologisch-praktischen Monatsschrift (Passau, Kleiter. Jahrg. 1913, 23. Bd. S. 308 ff.) unter der Überschrift **Eine zeitsparende Christenlehrmethode** gute Winke, wie man trotz der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit gleichwohl das Ziel der Christenlehre erreichen kann.

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.

Liturgik.

Compendium Liturgiae sacrae iuxta Ritum Romanum in Missae celebratione et Officii recitatione auctore Jos. Aertnys C. Ss. R. Editio septima. (180 S. Tornaci 1912, Libraria Casterman: br. ℳ 1,80.) Dieses schon weit verbreitete Kompendium will dem Priester an rubrizistischen Kenntnissen nur das bieten, was er in der alltäglichen Praxis notwendig hat. Die kurze übersichtliche Darstellung macht es für diesen Zweck auch sehr geeignet. In einigen kleineren Partien wäre freilich eine etwas weitere Ausführung wünschenswert, damit dieselben an Klarheit und Zuverlässigkeit gewännen. Bezüglich der Commemoratio SS. Sacramenti ist nicht angeführt, daß diese zu erfolgen hat in den Ämtern, in denen eine Hostie für die nachfolgende Aussetzung konsekriert wird. In Kapitel VI wäre zu erwähnen, daß auch die Nebenfeste des Hauptpatrons Credo haben, wenn sie wenigstens sub ritu duplici gefeiert werden. Zu Seite 104 sei bemerkt, daß die Entscheidung der Ritenkongregation vom 24. 5. 1912 (A. A. S. 1912 S. 419) die dritte Oration als Comm. commun. in der Missa pro Sponsis et in aliis Missis votivis ex privilegio celebratis verbietet, wenn ein Duplex zu kommemorieren ist. Über die Benedictio nuptialis wäre zu bemerken gewesen, welchen Brautleuten sie nicht erteilt werden kann, weil daraus die Erlaubtheit zur Feier der Missa pro Sponsis teilweise zu folgern ist.

Der im vorigen Jahrgange dieser Zeitschr. S. 340 besprochene **Annus liturgicus** cum introductione in disciplinam liturgicam von P. M. Gatterer S. I. (424 S. Innsbruck, Rauch; ℳ 2,90, geb. ℳ 3,75) ist in dritter Auflage erschienen. Das durch übersichtliche Klarheit ausgezeichnete Buch ist in dieser Neuauflage vor allem dadurch vermehrt und verbessert, daß alle Bestimmungen der neuen Festordnung und der Brevierreform sorgfältig mit verarbeitet sind.

Les Manuscrits Latins du Ve au XIIIe siècle conservés à la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg. Description, textes inédits, reproductions autotypiques par Dom Antonio Staerk, O. S. B. Tom. I et II. 4°. (Pétersbourg 1910, Fr. Krois: ℳ 110,–). – Der Verfasser, Benediktinermönch der Abtei St. Maria zu Buckfast in England, legt in diesem Werke das Resultat einer siebenjährigen, mühsamen und fleißigen Forscherarbeit in der Kaiserlichen Bibliothek zu Petersburg vor. Es befinden sich dort eine große Anzahl wertvollster Handschriften längst verschwundener Klosterbibliotheken, so u. a. die bedeutende Sammlung Dubrovski, Handschriften, die dieser als russischer Gesandtschaftssekretär zu Paris i. J. 1791 aus der brennenden Abtei Saint-Germain-des-Prés gerettet hat. Alle diese Kodizes „teuere Reliquien seiner Ordensfamilie" hat Staerk durchforscht, deren Inhalt registriert und einzelne Seiten in Autotypien reproduziert. Im ganzen sind nicht weniger wie 142 Bildertafeln dem Werke beigegeben. Der Hauptwert dieser bedeutsamen Publikation liegt für uns darin, daß St. sich nicht mit kurzer Inhaltangabe aller Handschriften begnügt hat, sondern vielfach auch längere Auszüge daraus bringt, ja einige finden wir fast in ihrem Gesamttexte vor. Dieses Vorzuges erfreuen sich vor allem einige sehr bedeutsame liturgische Werke, wie z. B. ein Sacramentarium Gregorianum des 9. Jahrhunderts, ein Liber pontificalis ecclesiae Senonensis des 10. Jahrhunderts, ein Liber comitis S. Hieronymi, ein Ordo Corbeiensis de lectione catholicorum librorum aus dem 10. Jahrhundert. Für liturgiegeschichtliches Quellenstudium hat St. so diese Handschriften weiten Kreisen zugänglich gemacht.

Das katholische Kirchenjahr. Populär-wissenschaftlich dargestellt von Christian Kunz. 200 S. (Regensburg 1913, Pustet; br. ℳ 2,10, geb. ℳ 2,80).

„Popularisierung des katholischen Gottesdienstes“ ist der Leitstern gewesen, unter dem dieses Buch entstanden ist. Wenn die Seelsorger darauf bedacht sind, dasselbe möglichst vielen, vor allem gebildeten Laien in die Hände zu bringen oder wenn sie es wenigstens selbst als Hilfsmittel gebrauchen, die Gläubigen über den kunstvollen Aufbau des Kirchenjahres und dessen geschichtliche Entwicklung zu belehren, so wird es dieses Ziel auch sicher erreichen. Die Festkreise und die einzelnen Feste mit ihren Gebeten, Zeremonien und Weihungen werden sowohl in ihrer Geschichte wie auch in ihrer tiefen Bedeutung kurz aber völlig ausreichend erklärt. Die ganze Darstellung stützt sich auf alle bedeutenden Autoren unserer Zeit wie Cabrol, Duchesne, Ebner, Kellner, Kirsch, Thalhofer u. a.

Repertorium Rituum. Übersichtliche Zusammenstellung der wichtigsten Ritualvorschriften für die priesterlichen Funktionen von Ph. Hartmann. Zwölfte verbesserte Auflage. Neue Ausgabe. (Paderborn 1913, Schöningh; ℳ 12,–). – Als kurz nach Erscheinen der zwölften Auflage dieses so beliebten und weitverbreiteten Werkes die neue Festordnung und die Brevierreform kam, haben Verfasser und Verleger die Mühen und Kosten nicht gescheut, es durch Neubearbeitung und Neudruck der einschlägigen Partien auf der Höhe zu halten. Die Bogen 7–14 sind zu diesem Zwecke ganz neu eingefügt worden.

D. Robert Trilhe Ord. Cist., **La Constitution „Divino afflatu“ et les nouvelles rubriques du Bréviaire romain.** Etablissements Casterman. (Tournai, Paris 1912; Fr. 3,50). Der Vorzug dieses Werkes liegt darin, daß es zu den neuen Brevierrubriken den umfangreichsten und sorgfältigsten Kommentar bietet, der bisher erschienen ist. Als sehr vorteilhaft erweist sich auch, daß ein gutes Sachregister beigegeben ist und daß ein Anhang alle neuen, das Breviergebet betreffenden Entscheidungen der Ritenkongregation im Wortlaute enthält.

Über die Gründung, über den Werdegang und über die Gestaltung der Neuanordnung des Psalteriums handelt ein Artikel in der Linzer Theol.-prakt. Quartalschrift, Jahrg. 1912, Heft IV, S. 746 ff. von † P. Franz Widmann S. I. Er fügt drei interessante Tabellen bei: eine über die frühere Disposition des Psalteriums, eine über dessen neue Disposition und eine zur Übersicht der Psalmverse an den einzelnen Tagen.

Ein Kirchenkalender aus dem 9. Jahrhundert im Stift Kremsmünster wird von P. Dr. Bernh. Posinger O. S. B. in den Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige, II. Quart.-Heft 1912, Neue Folge, Jahrg. 2 S. 220–35 ausführlich beschrieben. Es handelt sich um ein Capitulare evangeliorum de circulo anni; das der Codex millenarius minor der Stiftsbibliothek von Kremsmünster enthält. Wir erhalten in dem Kalendarium Aufschluß über die damaligen Kirchenfeste, über die Stationen, an denen das hl. Meßopfer gefeiert worden ist, und vor allem auch über die Evangelienabschnitte, die beim Gottesdienste verlesen wurden.

A. Baumstark, **Übersetzungen aus dem Griechischen in den Responsorien der Metten des Triduum Sacrum** (Katholik, Bd. XI 3. Heft S. 209 ff.) weist für eine Reihe von Texten namentlich des älteren Bestandes dieser Responsorien des gregorianischen Antiphonars ein Zurückgehen auf griechische Vorlagen nach.

P. Jos. Stiglmayr S. I., **Das Offertorium in der Requiemsmesse und der Seelendurchgang** (ebendas. 4. Heft S. 248 ff.) fügt den beiden bisherigen Deutungsversuchen dieses Offertoriums einen neuen hinzu. Danach erklärt sich das Gebet aus der schon bei den Vätern herrschenden eschatologischen Vorstellung vom „Durchgang der Seelen“. Sobald die Seele aus dem Leibe geschieden ist, muß sie durch das Luftreich empordringen und dort zwischen den guten Engeln und den bösen Geistern

hindurchgehen, die um sie streiten; die Engel wollen sie in die Höhe zu Christus ziehen, die Teufel in den Abgrund der Hölle. Wie in so manchen anderen liturgischen Gebeten ist auch in dem Offertorium dieser Moment festgehalten.

Jos. Lippe, **Das Offertorium der Totenmesse** (Theol.-prakt. Monatsschrift, Passau, 23. Bd. 10. Heft S. 597–604) ergänzt und verstärkt Stiglmayrs Beweis für diese Auffassung durch Nachweise aus dem Bereiche der ägyptischen Kirche, vor allem aus dem „ägyptischen Totenbuche".

Fr. Asenstorfer-St. Florian gibt **Zur Entwicklung des Rosenkranzgebetes** (Katholik, 5. Heft S. 320 ff.) einen Beitrag aus einem Lübecker Drucke des Jahres 1492 (Meditaciones de vita et passione cristi). In der Aufzählung der Geheimnisse weist dieser Druck bisher noch nicht gekannte Eigentümlichkeiten auf.

Fritz Witte, **Die Sage vom hl. Gral und die Liturgie** (Zeitschrift für christliche Kunst 1913, Nr. 4 Sp. 103–115) zeigt in sehr interessanter Weise, wie an erster Stelle der Archäologe und Liturgiker mitberufen ist, das Gralrätsel zu lösen. Für W. ist der Gralsucher Parzival nichts anderes als „der die Aufnahme in die christliche Gemeinschaft nachsuchende Mensch, der in die Tafelrunde Christi aufgenommen zu werden sich bemüht". Aus dem 5. Buche des Wolframschen Parzival läßt sich unschwer der eucharistische Kern der Sache herausschälen. Setzt man an Stelle der Königin mit ihren Jungfrauen die Diakone und die übrigen Kleriker, so finden wir da nichts mehr und nichts weniger geschildert als eine frühchristliche Opferfeier nach mozarabisch-orientalischem Ritus. Dieser Nachweis ist W. wohl überzeugend gelungen.

J. Kreitmaier erörtert **Kirchenmusikalische Fragen der Gegenwart** (Stimmen aus Maria-Laach, Jahrg. 1913 Heft 6 (S. 1) und 7 (S. 136) in sehr lichtvoller und ansprechender Form. Was da gesagt wird über die Schönheit des gregorianischen Gesanges, aber auch über die großen Schwierigkeiten, die seiner guten Ausführung entgegenstehen, ferner über das Volkskirchenlied und mehrstimmige Kirchenmusik, ist des Nachdenkens und der Beherzigung weiter kirchlicher Kreise wert.

Paderborn. K. Gierse, Subregens des Priesterseminars.

Missionswissenschaft.

Weltmission Christi und Missionspflicht der Katholiken. Von einem Missionar vom hlst. Herzen Jesu (Hiltrup 1913, Herz-Jesu-Missionshaus, 106 S. ℳ 0,80). Eine empfehlenswerte Werbeschrift für die Mission, die zunächst die Pflicht der Glaubensverbreitung biblisch und dogmatisch begründet, dann aber auch recht wirksam die landläufigen Einwände gegen die Mission widerlegt und im 3. Teil die Genossenschaft der Missionare vom hlst. Herzen Jesu und ihre Missionstätigkeit darstellt.

Julius Richter, **Weltmission und theologische Arbeit.** Habilitationsschrift für einen Lehrstuhl der Missionswissenschaft an der Universität Berlin. (Gütersloh 1913, C. Bertelsmann, 124 S. ℳ 2,50). Die Schrift enthält mehr, als der Titel vermuten läßt, indem sie so ziemlich alle wichtigeren Probleme des heimatlichen wie des auswärtigen Missionslebens vorführt und erst am Schluß die Eingliederung der missionskundlichen Arbeit in die Theologie behandelt. Auffallenderweise ist zu diesem letzteren Thema der ausgezeichnete Artikel von Schmidlin, System und Zweige der Missionswissenschaft (Zeitschr. f. Missionsw. 1911, 106 ff.), nicht herangezogen. Wo der Verfasser das katholische Missionswesen streift, finden sich einige Verzeichnungen. Im übrigen ist es ihm gelungen, auch bekannte Stoffe in neuer Beleuchtung darzustellen, so daß seine Leistung Anerkennung verdient.

Roland Allen, **Missionary Methods,** St. Paul's and ours. A Study of the Church in the Four Provinces (London 1912, Robert Scott, 62, Paternoster Row, E. C., p. 234). Das Buch ist recht geeignet, in das Studium der Apostelgeschichte und der Paulinischen Briefe unter dem spezifisch missionarischen Gesichtspunkte einzuführen. Der protestantische Verfasser hat sich, wie jede Seite des Buches verrät, liebevoll in sein Thema vertieft und weiß auch die modernsten Missionsfragen unter das Licht paulinischer Gedankengänge und Erfahrungen zu stellen. Ich vermute allerdings, daß seine gegen die heutige komplizierte Missionsmethode gerichtete radikale Kritik von praktischen Missionaren in manchen Punkten entschieden abgelehnt werden wird. Immerhin drängen sich dem denkenden Beobachter, der die neuzeitliche Missionsmethode mit der apostolischen vergleicht, so mancherlei Schwierigkeiten auf, daß eine gründliche Behandlung dieser Fragen vom Standpunkt der missionarischen Erfahrung aus sehr wünschenswert erscheint.

Friedrich Schwager S. V. D., **Die katholische Heidenmission im Schulunterricht** (Steyl 1913, Missionsdruckerei, 2. Aufl., 199 S., ℳ 2,00). Man darf es gewiß als erfreuliches Zeichen für den Missionseifer des Klerus und der Lehrerwelt ansehen, daß die in 2000 Exemplaren gedruckte erste Auflage schon innerhalb Jahresfrist vergriffen war. Die neue Auflage ist durch ein Verzeichnis der Missionszeitschriften und der für Schülerbibliotheken brauchbaren Biographien, einen Paragraphen über Begriff und Organisation der Mission und zwei anschauliche Schilderungen des Lebens und Wirkens der Missionare und Missionsschwestern vermehrt.

Jacques Désiré Laval, Apôtre des Noirs à l'ile Maurice (1803–1864). (Paris 1912, Congrégation du Saint Esprit, rue Lhomond 30, p. 156.) Laval ist eine jener herrlichen Gestalten auf dem Missionsfeld, die für alle Zeiten den Stolz und die Erbauung unserer Kirche bilden. Sein missionarisches Wirken unter den verlassenen Schwarzen vom Mauritius ist verhältnismäßig kurz geschildert. Den Hauptteil des Buches nimmt die tief erbauliche Schilderung seiner Tugenden und seiner Wunder ein. Eine Übersetzung ins Deutsche würde sich lohnen.

Almanach du Congo 1913, publié par les Prêtres du Sacré Coeur de Jésus (Ixelles-Bruxelles 1913, 26, rue Eug. Cattoir, p. 118). Dieser Kongokalender, dessen Erlös den Missionen zukommt, bietet nützliche Aufschlüsse sowohl über die Missionen wie auch über die staatliche Administration des Kongostaates und kann um so mehr empfohlen werden, als die sozialdemokratisch-freimauerischen Angriffe gegen die katholischen Kongomissionen immer noch die Öffentlichkeit beschäftigen.

Friedr. Weber, **Beiträge zur Charakteristik der ältesten Geschichtsschreiber über Spanisch-Amerika.** Eine biographisch-bibliographische Skizze (Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte, herausgegeben von Karl Lamprecht, Heft 14, Leipzig 1911, R. Voigtländer, XII und 338 S., ℳ 10,–.) Die Arbeit, in der naturgemäß die katholische Missionsliteratur stark in den Vordergrund tritt, will die Hauptlinien und Knotenpunkte der literarischen Entwicklung zeichnen. Das in ihr entworfene Bild ist durch manche wohlgelungene Charakteristik und treffliche Urteile ausgezeichnet und berührt sympathisch durch das im allgemeinen hervortretende Streben nach Objektivität. Der Amerikanist freilich wird auf Fehler in der methodischen Behandlung der Quellen, auf die Ungleichkeit in der Behandlung der Autoren und selbst auf Lücken und Irrtümer hinweisen müssen. (Einzelheiten bei Friederici in den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1912, Nr. 7). Wer das Buch nicht mit dem Spezialinteresse des Bibliographen betrachtet, sondern sich in die Literatur des spanischen Amerika einarbeiten möchte, wird es schnell liebgewinnen.

J. O. P. Bland und E. Backhouse, **China unter der Kaiserin-Witwe.** Lebens- und Zeitgeschichte der Kaiserin Tzu Hsi. Ins Deutsche übertragen von F. v. Rauch (Berlin 1912, K. Siegismund, XIV. und 503 S., 28 Bilder, M 10,–). Das Erscheinen des englischen Originals wurde im Ostasiat.-Lloyd als „das Ereignis des Jahres" wenigstens für die um China sich kümmernde Welt bezeichnet. Und wohl mit Recht. Denn erst durch dieses Buch, das auf Staatsdokumenten und dem Tagebuch des Oberhofmarschalls beruht, werden die letzten Jahrzehnte der chinesischen Politik und die Regierungskünste der in ihrer Art genialen Kaiserin aufgedeckt. Das hier entworfene Bild, der unselige Einfluß der echt orientalischen Eunuchenwirtschaft und so manches andere ist zwar nichts weniger als anziehend, aber darum nicht minder lehrreich. Auf die Boxerwirren, die für die Missionsgeschichte eine wichtige Etappe bilden, fällt neues Licht, und auch hervorragende Persönlichkeiten, wie namentlich Jüanschikai, werden so in den Rahmen der historischen Entwicklung hineingestellt, daß das Verständnis für ihre heutige Stellung ermöglicht wird.

Marco Polo, **Abenteuerliche Fahrten.** Neu herausgegeben von Otto H. Brandt (Berlin 1913, Scherl, 319 S., 3 Spezialkarten, M 1,50). Wie stark das Interesse an Ostasien erwacht, zeigt sich auch durch die mehrfachen Neuausgaben der älteren Reiseberichte. Die vorliegende Ausgabe ist eine populäre, ihrem praktischen Zweck entsprechend wesentlich umgestaltet, darf aber gerade wegen ihrer modernen Form auf einen weiteren Lesekreis hoffen.

W. Hückel, **Das Los der Mädchen und Frauen in Ostasien** (Berlin-Schöneberg 1912, Protestantischer Schriftenvertrieb, 24 S.). Eine illustrierte Flugschrift des Allg. Ev.-Protestantischen Missionsvereins, die den liberalen Standpunkt des Vereins nicht zum Ausdruck bringt, sondern Teilnahme für die erbarmungswürdige Lage der Frauenwelt in Ostasien wecken will. Sie stellt zu diesem Zwecke brauchbares Material zusammen, das zu Vorträgen in Frauenvereinen gut Verwendung finden kann.

Transhimalaja. Entdeckungen und Abenteuer in Tibet. Von Sven Hedin. 3. Bd. (Leipzig 1912, Brockhaus, 390 S., 169 Abbildungen, 4 Karten). Der Band bildet den Abschluß der Beschreibung der Entdeckungen des schwedischen Forschers im Gebiet des Transhimalaja. Er ist wiederum reich an großartigen Schilderungen, die sich nicht selten zu dramatischer Spannung erheben. Den früheren Berichten katholischer Missionare über Tibet sind drei Kapitel gewidmet. Höchst überflüssig ist das Kapitel über Lamaismus und Katholizismus, denn mit der Feststellung der äußerlichen Ähnlichkeiten zwischen beiden Religionen verkauft der Verf. nur „olle Kamellen". Getadelt waren in den katholischen Kritiken der vorhergehenden Bände des Transhimalaja die verletzenden Äußerungen über katholische Würdenträger und Einrichtungen. Da die Köln. Volksztg. (1913, Nr. 398) hierfür schon die Einzelbelege erbrachte, erübrigt sich hier ein weiteres Eingehen darauf. Den katholischen Missionaren wird Hedin im dritten Bande gerecht. Doch ist der P. Andrade gemachte Vorwurf einer pia fraus eine durchaus unerwiesene Verdächtigung (281).

Sven Hedin, **Von Pol zu Pol.** Durch Amerika zum Südpol (Leipzig 1912, Brockhaus, 296 S.; M 3,–). In diesem Werke haben wir die letzte Folge des für die Jugend geschriebenen Sammelwerkes Von Pol zu Pol vor uns. Sven Hedin zeigt auch in diesen Büchern seine Gestaltungsgabe und weiß durch seine fesselnde Darstellung den jungen, aber wohl auch manchen älteren Lesern eine Fülle von geschichtlichen, geographischen und ethnographischen Kenntnissen wie im Spiele mitzuteilen. Daß hier und dort einige Hypothesen wie z. B. S. 292 über das Alter des Menschengeschlechts noch schärfer als solche hätten gekennzeichnet werden können, wird der Jugend keinen Schaden tun, wenn im Religionsunterricht Fragen dieser Art,

die noch der endgültigen Lösung harren, offen gelassen und nicht zu apodiktisch entschieden werden.

Steyl. F. Schwager S. V. D.

Christliche Kunst, Archäologie.

Unsere liebe Frau vom guten Rat. Aquarellgravüre nach der Originalkopie von D. Maillard (Bildgröße 40½×33 cm, auf geprägtem Büttenkarton Größe 68×50 cm ℳ 10,– auf China ℳ 15–; Gesellschaft für christliche Kunst, München). Das liebliche Gnadenbild der Mater boni consilii in Genazzano erfreut sich seit langem auch in Deutschland großer Beliebtheit und Verehrung. Leider fehlte es bisher durchaus an einer künstlerisch vollwertigen Reproduktion. Die Gesellschaft für christliche Kunst, die bekanntlich auch auf dem Gebiete der Kommunionandenken und der Andachtsbildchen bahnbrechend wirkt, bietet in dem vorliegenden farbigen Kunstblatt endlich eine vollbefriedigende Wiedergabe. Es ist bekannt, daß sehr viele als Gnadenbild verehrte Madonnen künstlerisch unbedeutend sind, so daß auch die getreueste Wiedergabe dem ästhetischen Bedürfnisse nicht gerecht werden kann. Hier haben wir ein Gnadenbild von hoher Schönheit, welches in unvergleichlicher Weise das Hoheits- und Demutsvolle, die reinste Jungfräulichkeit und innigzarteste Mütterlichkeit der Gottesmutter zum Ausdruck bringt. Das köstliche, auch in der Farbe gut gelungene Blatt wird zweifellos eine rasche und weite Verbreitung finden.

Roma. Die Denkmale des heidnischen, unterirdischen, neuen Rom in Wort und Bild. Von Dr. P. Albert Kuhn (Benziger u. Com.). Mit den uns heute vorliegenden Lieferungen 17 und 18 (à ℳ 0,80) liegt die 7. vollständig umgearbeitete und neu illustrierte Auflage abgeschlossen vor. Angesichts des kompletten Werkes können wir unsere schon mehrfach ausgesprochene Anerkennung für das vom Verfasser und Verlag Gebotene nur wiederholen. Der auf den Stand der neuesten Forschung gebrachte, fließend und gemeinverständlich geschriebene Text und die geradezu glänzende Ausstattung (farbiges Titelbild, 938 Abbildungen, darunter 40 Einschaltbilder, sowie 3 Pläne von Rom) lassen das Ganze als ein erstklassiges Geschenkwerk erscheinen.

Auf die unter dem Titel „Glaube und Kunst" erscheinende Bilderfolge haben wir (S. 259) aus Anlaß der Ausgabe des ersten Blattes bereits empfehlend hingewiesen. Abweichend vom ersten Programm, welches nur farbige Blätter vorsah, wurden in die Folge auch unfarbige Bilder aufgenommen, gewiß nicht zum Nachteil der Sammlung, die sonst das Gebiet der farblosen Marmorplastik nicht hätte berücksichtigen können. Die uns heute vorliegenden Nummern 6 und 7 bringen zwei der herrlichsten Marmorwerke zur Abbildung, welche die Kunst überhaupt hervorgebracht hat: den **Moses** und die **Pieta** Michelangelos. Bis in alle Einzelheiten scharf und deutlich heben sich die unvergleichlichen Bildwerke dieses überragenden Meisters von einem tiefdunklen Hintergrund höchst wirkungsvoll ab. Beide Blätter sind wahre Musterleistungen der Autotypie, welche hier selbst den zarten Glanz des kostbaren Marmors, aus dem die Bildwerke geschaffen sind, zur Geltung bringt. Eine bessere Reproduktion plastischer Figuren zu so billigem Preise ist nicht denkbar. Zum „Moses" hat der bekannte Kunsthistoriker Dr. P. Albert Kuhn, zur „Pieta" der Herausgeber der Sammlung Dr. Ulrich Schmid den einführenden Text geschrieben. Die in einem geschmackvollen Umschlag ausgegebenen Blätter werden auch einzeln abgegeben (à ℳ 1,–, Verlag „Glaube und Kunst"; München u. Leipzig).

Ein Besuch im Vatikan. Von Anton de Waal, Rektor des deutschen Campo Santo in Rom (die Kunst dem Volke Nr. 13. ℳ 0,80; bei Bezug von 20 Ex. ℳ 0,50).

Das mit 56 Abbildungen ausgestattete Heft reiht sich den vorausgegangenen wiederum würdig an. Die Führung durch den Vatikan und seine Kunstschätze ist in die Form eines Erlebnisses gekleidet. Die Fülle der vatikanischen Kunstschätze machte eine Beschränkung notwendig. Die sixtinische Kapelle, die Galerie der Statuen, das ägyptische und etruskische Museum, die Pinakothek und die Bibliothek sollen in weiteren Monographien behandelt werden. Der frisch geschriebene und auch dem Kunstlaien wohl verständliche Text verrät den vertrauten Kenner und feinsinnigen Beurteiler der vatikanischen Kunstwerke, als der der greise Rektor des Campo Santo den Deutschen längst bekannt ist.

Vorträge und Ansprachen. Von G. Anton Weber, zweite vermehrte Aufl. (Regensburg, J. Habbel). Der Umstand, daß sich unter den Vorträgen einige befinden, welche sich mit der Kunst beschäftigen, mag es rechtfertigen, daß wir diese Sammlung von Vorträgen und Ansprachen an dieser Stelle kurz erwähnen. Die Vorträge behandeln folgende Themata: Ludwig der Große; Neueste Malerei und Plastik; Gutenberg und seine Erfindung; Die Römischen Katakomben; Gregor der Große; Palästinafahrt; Leo XIII. Es folgen dann noch acht Gelegenheitsreden, welche in Arbeiter- oder Gesellenvereinen, sowie in Studentenkorporationen gehalten wurden. Der Vortrag über „Ludwig den Großen" behandelt die reiche Kunsttätigkeit Ludwigs I. von Bayern, derjenige über die neueste Malerei und Plastik behandelt die Münchener Ausstellung des Jahres 1888. Der Titel dieses Vortrages ist deshalb heute doch kaum mehr zutreffend, so lesenswert der Aufsatz an sich ist. Der durch seine Forschungen über Riemenschneider und Dürer weithin bekannt gewordene Regensburger Hochschullehrer zeigt sich in diesen Reden auch als trefflichen Meister des Wortes. Für Vereinsredner bietet die Zusammenstellung viel Brauchbares. Die Notwendigkeit einer 2. Auflage bestätigt dies.

Das 6. Heft des laufenden Jahrganges der Zeitschrift **„Die christliche Kunst"** (München, Gesellschaft für christliche Kunst; ℳ 12,–) ist dem Schaffen des Malers Prof. Kaspar Schleibner gewidmet, welches in 50 Abbildungen vorgeführt wird (Text von Dr. R. Hoffmann). In Heft 7 führt Dr. A. Huppertz in das Wirken des Architekten Stephan Mattar ein. Heft 8 ist der mittelalterlichen Kunst geweiht: Felix Mader führt uns hier in die Arbeiten des Meisters des Eichstätter Domaltares ein, der möglicherweise mit dem Eichstätter Meister Hans Bildschnitzer zu identifizieren ist. Das 9. Heft ist dem Andenken des unlängst verstorbenen großen Architekten Gabriel von Seidl gewidmet.

Die Gleichnisse Jesu Christi. Illustriert von Eugène Burnand (Stuttgart Verlag für Volkskunst, Rich. Keutel; geb. ℳ 15,–). Wir besitzen ungefähr 72 Gleichnisse des Herrn. Von diesen hat die Kunst bis in die neuere Zeit nur wenige zu bildlicher Darstellung gebracht, so das Gleichnis vom guten Hirten, vom verlorenen Sohn und dasjenige von den klugen und törichten Jungfrauen. Der große Zyklus von Bildern zu den Parabeln des Herrn, der uns hier auf 11 Tafeln und in 61 Textzeichnungen vorgeführt wird, ist deshalb, wenn man von jenen öfter behandelten Gleichnissen absieht, künstlerisches Neuland. Sucht die Parabel das Reich der Gnade durch den Hinweis auf das Reich der Natur verständlich zu machen, so scheint ihre Illustrierung eine Doppeldarstellung zu erfordern, in der die übernatürliche Wahrheit und ihr natürliches Sinnbild dargestellt werden. Dies ist jedoch keineswegs notwendig. Es genügt vielmehr vollauf die natürliche Seite darzustellen, wie es Burnand getan hat. Der Beschauer des Bildes soll die hier in sinnliche Formen gekleidete übernatürliche Wahrheit selber herausfinden. Dabei ergeht sich Burnand fast nie in einer breiten Schilderung des Vorganges. Er hebt nur einen wichtigen Moment heraus. Die Ergänzung findet der Beschauer, da die Parabeln allgemein bekannt sind,

selbst. Manche vermissen in Burnands Parabelbildern das religiöse Element. Aber es ist zu beachten, daß auch der Heiland in der Parabel rein natürliche Begebenheiten erzählt. Der religiöse Kern muß darin aufgesucht werden. Das gleiche gilt von den Bildern. Die vorliegende Ausgabe bietet zu den einzelnen Bildern stets den zugehörigen Parabeltext nach der Übesetzung von A. Arndt S. I. Den einführenden Text, welcher zunächst die Gleichnisrede und deren künstlerische Wiedergabe, dann einen Überblick über das Leben und die Kunst Burnands und endlich Erläuterungen zu den einzelnen Gleichnissen gibt, hat Hans Schmidkunz geschrieben. Seine Erläuterungen fußen auf den Werken L. Foncks S. I. „Die Parabeln des Herrn im Evangelium" (Innsbruck 1909, 3. Aufl.). Das Vorwort hat der kath. Breslauer Exeget J. Rohr geschrieben. So haben wir hier die Bilder eines calvinistischen Künstlers in ganz katholischer Fassung, gewiß eine Seltenheit, aber da es sich um einen ernsten, tiefgläubigen Künstler handelt, keine Unmöglichkeit, um so weniger als ja seine Bilder nur die natürliche Seite der Parabel bieten. Das Werk ist mit bischöflicher Approbation erschienen und sei warm empfohlen. A. Fuchs.

Philosophie.

In den Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie behandelt Dr. P. Tillich **Mystik und Schuldbewußtsein** in Schellings philosophischer Entwicklung (Gütersloh, Bertelsmann; ℳ 2,40). Zunächst wird das Problem historisch-dialektisch begründet und dann die Durchführung der Mystik in Schellings erster Periode und die Synthese von Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings zweiter Periode dargestellt. Die kürzeste Formulierung der Frage lautet: „Ist es Schelling gelungen, im Laufe seiner philosophischen Entwicklung eine Synthese zwischen Mystik und Schuldbewußtsein in dem Sinne herzustellen, daß einerseits das Prinzip der Identität, anderseits die schlechthin negative Beurteilung gewahrt bleibt?" Erst in seiner zweiten Periode findet Schelling die versöhnende Antwort. „Das Heidentum erweist seine Allheit und darum Identität mit allen Einzelnen: Mystik, das Judentum seine Einheit, seine Geschiedenheit von jedem Einzelnen: Schuldbewußtsein." Erst das Christentum löst den Widerspruch durch den Sieg der Gnade (S. 132 f).

Der Mensch. Eine fundamental-philosophische Untersuchung von Prof. Dr. med. B. Rawitz (Berlin, Leonhard Simion Nf., ℳ 2,50). Der Verfasser bemerkt, daß die Werke von Kant und Darwin von Beginn seiner Studienzeit auf sein geistiges Sein bestimmend eingewirkt haben. Die Grundlehre Kants von dem Unterschied des Dinges an sich und des Phänomens hat er später mit Entschiedenheit fallen gelassen, und er atmete geradezu auf nach dieser neuen Erkenntnis, zu der er sich durchgerungen hat (S. 44). Dagegen ist seine Bewunderung für Darwin stets mehr gestiegen. Darwin und Haeckel sind für ihn die Männer der Wahrheit, deren Ideen im zweiten Teile des Buches dargestellt, erläutert, erweitert und verherrlicht werden. Vom theistischen Standpunkt aus sind die Resultate der hie und da recht temperamentvoll geschriebenen Untersuchung entschieden abzulehnen.

Ähnliche Anschauungen vertritt Dr. Nicolai Hartmann in seinen philosophischen **Grundfragen der Biologie** (Sammlung: Wege zur Philosophie, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht; ℳ 2,40). Er behandelt 1. das Problem des Lebens und seine Teilprobleme, 2. die systematischen Voraussetzungen des Lebens, 3. Lebensform und Lebensprozeß, 4. Individuum und Gattung, 5. Kausalität und Zweckmäßigkeit, 6. Deszendenz und Selektion, 7. Leben und Bewußtsein. Nach ihm ist der Deszendenzgedanke keine bloße Mutmaßung mehr. Das direkte und indirekte Beweismaterial

übersteigt längst die Schlagkraft aller irgendmöglichen Gegenargumente . . . . Aber selbst wenn man ihm den Charakter des Faktums absprechen wollte, so bliebe doch seine Unersetzlichkeit als Hypothese bestehen, welche alle früheren, unbegründeten Annahmen in betreff der Einheit der Lebewelt – wie zwecktätige Prinzipien, Schöpfungsakt u. desgl. – auf einen Schlag erledigt. Das beigebrachte Tatsachenmaterial ist interessant, seine philosophische Deutung unannehmbar.

Wissenschaft und Philosophie. Ihr Wesen und ihr Verhältnis. Von Dr. P. Häberlin, 2 Bände. (Basel, Kober, ℳ 6,–.) Das Buch ist herausgeboren aus der tiefen Sehnsucht nach umfassender und harmonischer Weltanschauung und aus der Überzeugung von der „objektiven" Unhaltbarkeit aller Systeme wie von der Engheit der Schranken aller menschlichen Erkenntnis; damit ist der Konflikt angedeutet, der das eigentliche Problem des Buches bildet. Der erste Band, der einen wesentlich vorbereiteten Charakter hat, befaßt sich mit der (positiven) Wissenschaft. Bei aller Anerkennung der Bedeutung ihrer gesicherten Resultate ist sie für sich allein nicht fähig, das Ziel der „philosophischen Persönlichkeit", eine harmonisch einheitliche, universale, gewisse und deshalb befriedigende Weltanschauung zu vermitteln; das ist nur möglich auf dem Wege praktischer Wahrheit und ihrer Synthese mit der theoretischen Erfahrung, auf dem Wege der Philosophie, die im zweiten Bande behandelt wird. Die wahre Philosophie ist freilich nicht Wahrheitsbesitz, sie besagt nur Streben nach Weltanschauung und bietet trotz aller Relativität der Wahrheitserkenntnis in jeder Etappe einen einheitlichen und umfassenden Lebensplan, eine kräftig-imperative Norm und den Genuß der stets fortschreitenden Identifizierung mit dem Absoluten. Zudem befriedigt sie den Drang zum Bekenntnis und zur Mitteilung philosophischer Werte und Güter an die Mit- und Nachwelt und ist eine mächtige Kulturträgerin, eine Erzieherin der Menschheit. Um die Objektivität seiner Darlegungen nicht zu gefährden, beschränkt sich der Verf. nach Möglichkeit auf die Funktion des objektiven Beschauers der subjektiven Erlebnisse und hält mit der eigenen systematischen philosophischen Anschauung zurück. Auf dem metaphysischen Standpunkte des objektiven Charakters unserer Verstandeserkenntnis und der Absolutheit der erreichbaren Wahrheit kann man den Endresultaten nicht beipflichten. Auch wird man vielfach die dargebotene Lösung des Konfliktes als eine das menschliche Sehnen befriedigende nicht anerkennen. Das Buch ist nicht nur durchdacht, sondern auch durchlebt, gerade dadurch gewinnt es das Interesse und ist die Quelle reichlicher Anregung.

David Hume. Sein Leben und seine Philosophie von Anton Thomsen. I. Band (Charlottenburg, A. Juncker; ℳ 12.–). Das Werk, welches ursprünglich in dänischer Sprache erschien, ist ein Jubiläumsbuch zur Feier des 200. Jahrestages der Geburt des englischen Philosophen. Es behandelt in dem vorliegenden ersten Bande Humes Leben und Werke und dann seine Erkenntnistheorie und Psychologie. Bei aller Begeisterung einer Jubiläumsfeier ist es doch mit besonnener Ruhe und mit Vermeidung von Einseitigkeit geschrieben. Der Verf. erblickt Humes Bedeutung im Gegensatz zu der landläufigen Auffassung nicht in seinen Arbeiten auf dem Gebiete der Psychologie und der Erkenntnistheorie. Darin war er kein Bahnbrecher, wenn er auch gerade da Kant und damit eine neue Richtung angeregt hat. Humes Großtat ist vielmehr die „Grundlegung der modernen Religionswissenschaft", das Aufräumen mit religiösen und metaphysischen „Illusionen". Damit ist der grundsätzliche Standpunkt des Verfassers gekennzeichnet, von dem aus, wenn er sich durchsetzt, die Beurteilung Humes in der Geschichte der Philosophie sich freilich nicht unerheblich ändern wird.

Henri Bergson, **Einführung in die Metaphysik** (Jena, Eugen Diederichs;

M 1,50). Die vorliegende autorisierte Übersetzung bietet dem deutschen **Publikum** in seiner Sprache die metaphysischen Grundanschauungen eines der modernsten Führer in der französischen Philosophie. Sein Fundamentalsatz auf der Basis eines gewissen *πάντα ῥεῖ* heißt: Es gibt eine äußere und dennoch unserm Geist unmittelbar gegebene Realität, welche nicht tote Starrheit, sondern Beweglichkeit ist und darum nicht in starren Begriffen schablonenhaft gefaßt, sondern in geistig fließender Denkarbeit ergriffen werden muß. „Man begreift, daß durch unser Denken feste Begriffe aus der beweglichen Realität gezogen werden können, aber es ist durchaus unmöglich, mit der Festigkeit der Begriffe die Beweglichkeit des Wirklichen zu rekonstruieren" S. 42. Damit stellt sich Bergson zu Kant mit dessen festen in den Geist eingebauten Kategorien in einen bewußten Gegensatz. Die Funktion des Metaphysikers ist nicht Zerlegen und Neubauen mit festfixierten und kristallisierten Begriffen, sondern ist die „Intuition", deren Voraussetzungen, Inhalt und Leistungen in neuen erweiterten Sätzen dargestellt werden.

Ein ähnliches Thema erörtert H. Pichler: **Möglichkeit und Widerspruchslosigkeit** (Leipzig, Barth; M 2,40). Nach einer kurzen Einleitung behandelt er leere und gegenständliche Begriffe und dann nach der folgenden Erläuterung des logischen Möglichkeitsbegriffes weiter die Widerspruchslosigkeit gegenüber allen wahren Sätzen und Widerspruchslosigkeit gegenüber allen Sätzen a priori und endlich abschließend Möglichkeit und innere Widerspruchslosigkeit. Was er beabsichtigt, erreicht er; er zeigt, daß der logische Möglichkeitsbegriff nicht bloß Programm des theoretischen Rationalismus ist, sondern selbst eine raison d'être besitzt, d. h. der logische Möglichkeitsbegriff selbst ist etwas „Vernünftiges". B. Funke.

Soziale Frage.

Einen dreifachen Jahrgang **praktischer Müttervereinsvorträge** bietet Prälat Mich. Huber (Regensburg, Pustet); der 3. Bd. liegt in 2. Aufl. vor (222 S. M 2,50). „Praktisch" sind die Vorträge in der Tat; das Zentralproblem der Kindererziehung tritt immer wieder hervor; die Darstellung ist anschaulich und durch mannigfache Beispiele belebt. Mehrere Gelegenheitsreden (vor und nach Exerzitien usw.) sind beigefügt. Gleich bei dieser Gelegenheit sei auch darauf hingewiesen, daß seit kurzem bei Auer (Donauwörth) eine **Korrespondenz für Präsides der Müttervereine** erscheint, die hauptsächlich Vortragsskizzen enthält (jährlich M 1,–); die einzelnen Nummern sind bis jetzt noch ziemlich dürftig; bei guter Ausgestaltung wird eine solche Zeitschrift auf dankbare Abnehmer rechnen dürfen.

Zwei Jugendbücher: **Des Jünglings Weg zum Glück** von E. Huch (Freiburg 1912, Herder; 2./3. Aufl. 121 S. M 1,–), **Sei standhaft im Herrn** von Jos. Birkenegger (Ausgabe für Mädchen. 312 S.; geb. M 1,–; Dülmen o. J., Laumann). Beide wollen Geleite geben auf dem Wege ins Leben. Das erste ist entschieden das bessere; es hat, wie Dr. Drammer im Vorwort bemerkt, in der Tat manches von der Art des P. v. Doß an sich, die uns in der Jugend so gefesselt hat; freilich kommt es Doß noch lange nicht gleich; aber das Buch gehört doch zu den höherstehenden.

Birkenegger schreibt recht eindringlich und zugleich verständlich; aber er „predigt" etwas viel; Landmädchen lesen solche Bücher ja meist recht gern; andere werden kaum dadurch gefesselt. Ob es wirklich praktisch ist, den Rat zu geben, gar nicht tanzen zu lernen, um nachher allen Tänzen ausweichen zu können? Wie sagten doch die Regensburger Frauen? „Aber, l. Bruder Berthold, wir können nun einmal nicht ungetanzt sein."

Der Leiter der öffentl. Jugendfürsorge in Hamburg, J. Petersen, hat mit seinem Vortrag auf dem Fürsorge-Erziehungstag in Rostock über Das Recht des Kindes auf Erziehung viel Aufsehen gemacht. Der Vorbericht dazu ist als Heft 1 der Schriften des allgem. Fürsorge-Erziehungstages (herausgegeben von Pastor Seiffert bei Marhold in Halle; 42 S.; ℳ 0,75) unter dem Titel **Das Recht des Kindes auf Erziehung und dessen Verwirklichung** erschienen. Das Büchlein gibt einen trefflichen Überblick über die bestehenden gesetzlichen Bestimmungen betr. Armen- und Fürsorgeerziehung. Er klagt viel über die Lässigkeit mancher Gemeinden, besonders in der Waisenerziehung, über das „Abschieben" der Fürsorgezöglinge zwischen den einzelnen Bundesstaaten. Statt aber das Recht des Kindes und die Staatshilfe so sehr zu betonen, sollte und müßte viel mehr noch auf die Pflicht der Eltern und die Fürsorge der Caritas hingewiesen werden.

Das neue Versicherungsgesetz für Angestellte (bequeme Textausgabe u. a. beim Gesetzesverlag L. Schwarz u. Cie., Berlin; 92 S.; ℳ 1,10) hat auch für die Pfarrer viel Interesse, da hauptberufliche Küster, Lehrer an privaten Volksschulen usw. ihm unterstehen (das Nähere ist in den kirchlichen Amtsblättern veröffentlicht worden). Wer nicht den Text selbst studieren will, kann sich aus Nr. 36 der Soz. Volksbibl. (M.-Gladbach) rasch orientieren.

Unter dem Titel **Kirchliche und staatliche Armenpflege** bespricht Dr. J. Dillinger (Mainz 1912, Kirchheim; ℳ 1,50) ein viel erörtertes Problem. Nach sorgfältiger Abwägung des Pro und Contra stellt er als Norm hin, daß die kirchliche Armenpflege das Primäre, die bürgerliche das Sekundäre sein müsse. Der Staat müsse die kirchliche (freie) Liebestätigkeit direkt und indirekt fördern; Armenpolizei und Sozialpolitik böten ihm ein großes Betätigungsfeld; ebenso habe er die Lücken der kirchlichen Armenpflege auszufüllen. Ich glaube, das Problem wäre bei weitem nicht so schwer geworden, wenn die Reformation nicht die kirchliche Armenpflege so stark zurückgedrängt hätte. Wo nur eine Religion besteht, wird die Lösung auch stets leichter sein. Vielleicht hätte der Verf. diese Schwierigkeit mehr berücksichtigen sollen, so sehr seine Ausführungen Anerkennung verdienen; bei unseren Verhältnissen wird man das sekundäre Moment wohl darin finden müssen, daß der Staat nur das Notwendigste tut (Existenzminimum gewährleisten!), gewissermaßen das Gerippe gibt, während die Caritas es reich mit Fleisch umkleidet.

Zum Schluß zwei Jahrbücher. Der **Allg. Taubstummenkalender** mit Adreß- und Fremdwörterbuch 1913 (Leipzig, R. Hugo Dude; ℳ 0,75) enthält in der Hauptsache ein umfassendes Verzeichnis der Taubstummenvereine, wobei besonders jene für Sport, Turnen, Unterhaltung berücksichtigt sind. S. 120 findet sich ein Verzeichnis der Orte, in denen bes. Gottesdienst für kath. Taubstumme stattfindet; es sind inzwischen schon mehrere hinzugekommen.

Das **Deutsche Orient-Jahrbuch 1913**, hrsg. von Karl Müller-Poyritz (Prien, Hübner; ℳ 3,–) ist in erster Linie für Kaufleute bestimmt; manche Artikel sind aber zur jetzigen Zeit auch für andere Kreise von Interesse. Die religiöse Versorgung der Deutschen im Orient ist mit behandelt. Die Borromäerinnen mit ihren zahlreichen Anstalten hätten wohl ebensogut einen Artikel verdient, wie die Kaiserswerther Schwestern. Die angegebenen Adressen beziehen sich auf Rumänien, Türkei (europ. u. asiat.) und Ägypten.

Paderborn. Dr. W. Liese.





Palästina und Nachbarländer.

Im letzten Bericht hatte ich die Erwähnung einiger erfreulicher Tatsachen in Aussicht gestellt. Als solche kann man den Übertritt zweier jakobitischer Bischöfe zur katholischen Kirche betrachten (i. J. 1912), denen später (i. J. 1913) noch der frühere schismatische Patriarch ʿAbdalmasiḥ folgte. – Wer aus der Geschichte die vielfältigen Schwierigkeiten kennt, mit denen die Neokonvertiten im Orient zu kämpfen haben, wird gern mit dem Psalmisten beten: „Manda Deus virtuti tuae: confirma hoc Deus, quod operatus es in nobis."

Die zur katholischen Einheit übergetretenen Bischöfe sind Johannes Elias Halluli und Julius Abraham David. Ersterer wurde im Jahre 1887 vom jakobitischen (schismatischen) Patriarchen geweiht als archiepiscopus cellae patriarchalis (mutrân qillâjat ist der arabische Titel). Man versteht darunter soviel wie Generalvikar, Kanzler, Weihbischof; er ist Gehilfe des Patriarchen. Diese Würde findet sich eigentlich nur unter den Jakobiten, obschon die unierten Syrer wenigstens theoretisch den gleichen Titel kennen, wie aus den in Rom approbierten und ebendaselbst gedruckten Akten des Synodus Sciarfensis Syrorum hervorgeht, wo auch der Ausdruck zum Teil erklärt wird, wenn es heißt: „Cum per mortem evenit (vacantia sedis patriarchalis), ante omnia debet episcopus cellae patriarchalis qui est constitutus vicarius in Spiritualibus, Sedem apostolicam de hac re certiorem facere etc." Im Jahre 1896 wurde Msgr. Halluli auf den Sitz von Homṣ und 1898 auf den von Jerusalem transferiert, den er bis vor wenigen Jahren innehatte.

Msgr. Julius Abraham David war erst im Jahre 1907 vom jakobitischen Patriarchen zum Bischof von Homṣ geweiht worden. – –

Wenigstens ebenso erfreulich war die durch apostolische Breven unter dem 14. September 1912 erfolgte Ernennung von vier neuen Bischöfen für die unierten Syrer. Es sind das:

1. Archiepiscopus Babylonensis Syrorum (d. h. Erzbischof von Bagdad) Rev. D. Moyses Dallal,

2. Episcopus Jazirensis Syrorum (Bischof von Dschezira) R. D. Michael Malche,

3. Episcopus titularis Danabensis et Auxiliaris Patriarchatus Syri (d. h. Stellvertreter des Patriarchen in der eigentlichen Patriarchaldiözese Mardin) R. D. Dominicus-Abdalahad Tappuni, und

4. Episcopus titularis Arethusius, R. D. Moyses Sarkis, chorepiscopus ritus syri, er wurde zum Patriarchalvikar von Homṣ und Ḥama ernannt (vgl. Acta Apostolicae Sedis 1912, S. 644, 702, 703).

Letzterer Msgr. Musa Sarkis ist manchen Pilgern, die in den letzten Jahren Jerusalem und das deutsche katholische Pilgerheim, das St. Paulushospiz, besucht haben, persönlich bekannt.

Zwei dieser Ernennungen beanspruchen besondere Bedeutung, die Ernennung des Patriarchalvikars von Homs und Hama und die des Bischofs von Dschezira. In der Diözese Homs und Hama war seit beinahe 30 Jahren kein Bischof, der die Diözese an Ort und Stelle leitete, und noch trauriger sah es wohl in Dschezira am Tigris aus. Auch diese Diözese wurde seit einiger Zeit als nijabe d. h. als Patriarchalvikariat von einem na'ib d. h. Stellvertreter des Patriarchen verwaltet, eben dem R. D. Michael Malche, der jetzt zum Bischof ernannt worden ist; der frühere (letzte) Bischof der Diözese war Julius Behnam el agrauwi, der erst schismatisch war, dann katholisch wurde, darauf wieder schismatisch und 1906 noch einmal katholisch wurde, um gleich darauf von neuem zum Schisma abzufallen (vgl. es-salâsil et-tarichijat fi 'asâqifat-il-abraschijât es-sirijânijat d. h. „Geschichtliche Ketten der Bischöfe der syrischen Diözesen" von Vicomte Philipp di Tarrâzi, Beirut 1910).

Dabei ist Dschezira ein sehr wichtiger Punkt, weil er enge zusammenhängt mit der Hochburg des syrischen Monophysitismus, mit Dschebel-Tur, jener Hochebene zwischen Mardin und dem Tigris (die Hauptorte sind Midjat und Azek). Mehr als 100 Dörfer liegen auf dieser Hochebene, und sie sind all die Jahrhunderte hindurch christlich geblieben, aber sie sind heutzutage noch, wie im 5. Jahrhundert, monophysitisch. Freilich hat die katholische Kirche vor wenigen Jahrzehnten hier Anhänger gefunden, und man gab mir von berufener Seite neuerdings als wahrscheinliche Zahl der hiesigen unierten Syrer 1900 Seelen an, doch darf man dazu ein großes Fragezeichen machen.

Man erlaube mir hier eine kleine Abschweifung. Bei einer langwierigen Arbeit über die jetzige syrische (d. h. unierte) Kirche fand ich ganz merkwürdige Angaben betreffs der Zahl der unierten Syrer. So gibt Philipp di Tarrâzi, an dessen oben schon erwähnten Geschichte man nicht einfach vorbeigehen kann, wenn man über syrische Kirche schreibt, 67350 unierte Syrer an; nach einem Nichtsyrer gäbe es aber nur 25000 syrische Katholiken, von autoritativer Seite erhielt ich auf Anfrage die Mitteilung, man dürfe wohl 48100 Katholiken des rein syrischen Ritus zählen. Ein Kenner erklärte mir diese Verschiedenheiten folgendermaßen: die Zahlen werden gewöhnlich abgerundet, im eigenen Lager nach oben hin, statt 56 schreibt man 100, statt 325 aber 500, außerhalb des eigenen Lagers rundet man nach unten ab, z. B. statt 385 zählt man nur 300 usw., man nehme also die Mitte davon, dann stimmt es ungefähr. Damit soll natürlich nichts gegen diejenigen wissenschaftlichen Werke gesagt sein, die solche Zahlen einfach veröffentlichen, man muß viele gute Bekannte haben, will man an zuverlässiges Material kommen, und dann muß man immer noch wissen, aus welcher Quelle die Angaben fließen. An und für sich wäre es ja nicht absolut unmöglich, Genaueres zu erfahren, da ja bis zu einem gewissen Punkte in den einzelnen Ortschaften die männlichen Mitglieder der Kirche bekannt sein müssen, in früheren Jahren z. B. schon wegen der Militärsteuer, sobald man aber statt der einzelnen Summanden gleich die Summe nennen hört, muß man vorsichtig sein.

Die syrisch unierte Kirche hat augenblicklich einen Patriarchen und 16 Bischöfe, von denen aber nur neun einer Diözese oder einem Patriarchalvikariate vorstehen, die übrigen sieben leben mehr in Zurückgezogenheit. Außerdem finden wir noch das Institut der Chorbischöfe; es sind das bekanntlich keine Bischöfe, der Synodus Sciarfensis Syrorum sagt über dieselben: „Potest episcopus constituere super regionem, quae ad suae cathedrae civitatem pertinet, chorepiscopum, eius nempe veluti inspectorem et loci sui praesidem"; es werden die Pflichten und Befugnisse der Chorbischöfe dann noch weiter aufgeführt; man könnte sie mit unseren Dechanten ver-

gleichen; wir zählen deren augenblicklich 16. Priester in den verschiedenen Stellungen gibt es ungefähr 190, es werden die Chorbischöfe wohl in dieser Zahl eingeschlossen sein.

Die Zahl der Syrer in Palästina ist sehr gering, der Pilger kennt das bescheidene Anwesen, das sie unfern des St. Paulushospizes besitzen; doch haben die französischen Benediktiner auf dem Ölberge ein Seminar errichtet zur Ausbildung von Priestern des syrischen Ritus. –

Die Zeitschrift „Das heilige Land" (Organ des Deutschen Vereins vom Heil. Lande) berichtet im 3. Heft l. J. über eine Fronleichnamsprozession in Emmaus (Qubebe). Hier, wo die beiden Jünger den göttlichen Heiland beim „Brotbrechen" erkannten, war diese Feier recht gut angebracht. Sie fand statt am 28. Mai, dem Dienstag der Fronleichnamsoktav, in der schönen Besitzung des Deutschen Vereins vom Hl. Lande. Katholiken gibt es, abgesehen von den Ordensleuten und zwei Familien, keine in Emmaus; aus dem St. Paulushospiz, der Schule des alten Hospizes und vom Sion war man eigens nach Emmaus gepilgert, um diese Feier zu veranstalten; man darf wohl ruhig behaupten, daß es die erste Fronleichnamsprozession war, die man in Emmaus gesehen. –

Auch von Damaskus wurde über eine Fronleichnamsprozession berichtet vom deutschen Franziskaner P. Hugolin Mayer; er schrieb der Kölnischen Volkszeitung: „Sonntag nach Fronleichnam hielten wir hier die erste Fronleichnamsprozession usw." Es soll die Tatsache hier angeführt werden zum Beweise, daß die Bevölkerung Palästinas trotz der letztjährigen Kriegswirren im türkischen Reiche eine ruhige Haltung bewahrt hat. Wenn der Pater schreibt, wir hielten hier die erste Fronleichnamsprozession, so will er natürlich von seinem Orden sprechen und nicht behaupten, daß das die erste derartige Feier sei, die in den letzten Jahren in Damaskus stattgefunden. Im Jahre 1911 wurde nämlich in der Vorstadt Meidan die erste Prozession auf Betreiben einer barmherzigen Schwester mit großer Feierlichkeit abgehalten. Msgr. Qaḍi, der griechische (katholische) Erzbischof von Bosra und Hauran, der in Meidan seine Wohnung hat, trug das hochwürdigste Gut, und damals schon nahmen Franziskaner, Jesuiten, Lazaristen und griechische Geistliche an der Feier teil. Die Häuser waren festlich geschmückt mit Teppichen und Blumen, vor den Häusern verbrannte man Weihrauch und andere Wohlgerüche, selbst die Mohammedaner feierten mit. Die türkische Polizei hielt in sehr zufriedenstellender Weise die Ordnung aufrecht. Die Freude war allgemein. Ein türkischer Kaufmann hielt eine der barmherzigen Schwestern während der Prozession an, um ihr zu sagen, jetzt könne er ruhig sterben ... er habe immer zu Allah gebetet, er möge ihn ein schönes Schauspiel sehen lassen, und nun habe er es unter den Augen. Um 5 Uhr nachmittags verließ diese Prozession die Kirche und kehrte 6½ wieder zurück. Man entschloß sich, jedes Jahr eine solche zu veranstalten; das Verdienst, die Fronleichnamsprozession in Damaskus eingeführt zu haben, gebührt also einer barmherzigen Schwester, die dabei von Msgr. Qaḍi ermutigt und unterstützt wurde.

Theux (Belgien). P. A. Dunkel.





Der hl. Paulus als Patriot.

Von Cajus Trossen O. F. M., Rom.

1. Ein viel und gern gebrauchtes, aber auch viel mißbrauchtes Wort ist Patriotismus. Es bezeichnet eine gute Eigenschaft, und das ist der Grund, weshalb alle sie zu besitzen glauben. Und doch gibt es viele, die sich des echten Patriotismus rühmen, ohne ihn zu besitzen.

Welchen Maßstab sollen wir anwenden, um den wahren Patriotismus vom falschen zu unterscheiden? Wir glauben zur Lösung dieser Frage etwas beizutragen, indem wir den hl. Paulus als Muster des wahren Patriotismus darstellen. Ist er doch für alle, die ihn kennen, eine große Persönlichkeit der Weltgeschichte, und für die Christen ist er ein gotterleuchteter Apostel und ein treuer Schüler des Heilandes der Welt. Sein Beispiel und sein Wort dürfte darum bei allen, welche eine Lösung der aufgeworfenen Frage anstreben, gewichtig in die Wagschale fallen.

2. Patriotismus übersetzen wir mit „Vaterlandsliebe", „vaterländische Gesinnung". Der Begriff „Vaterland" umfaßt aber vieles. Zunächst das Land selbst, in welchem jemand geboren und aufgewachsen ist, noch mehr aber die Menschen, zu denen jemand der Abstammung nach gehört, ihre Sitten und Gebräuche, ihre Kultur und vor allem ihre Sprache und ihre Religion.

Betrachten wir den Völkerapostel unter diesem Gesichtspunkte, so entsteht die nähere Frage: wie stellte sich Paulus zum jüdischen Volke? denn er war ein geborener Jude. Die Antwort, deren Darlegung wir versuchen, wird lauten: Paulus ist stets Jude geblieben. Er hat sein angestammtes Volk ehrlich und wahrhaft geliebt.

3. Der hl. Paulus wurde zwar in der jüdischen Diaspora, zu Tarsus in Cilizien, geboren und hat wohl den ersten Unterricht in den Schulen seiner Heimat empfangen (Akt. 22, 3; 9, 11; 21, 39). Allein sein Vater, ein strenggläubiger Pharisäer (Akt. 23, 6), scheint ihn schon frühe nach Jerusalem, dem Zentrum des Judentums, geschickt zu haben (Akt. 22, 3; 26, 4), damit er hier zu den Füßen der berühmtesten jüdischen Lehrer in den Geist des vaterländischen Gesetzes eingeführt werde. Hier wurde er viele Jahre Schüler des milden Gamaliel (Akt. 22, 3). Allein von der Gesinnung dieses Lehrers hat er kaum etwas in sich aufgenommen. Er schloß sich,

wohl dem väterlichen Beispiele folgend,[1] der strengern Richtung der Pharisäer an. Diese Partei sah ihr politisches Ideal in der alleinigen Herrschaft Gottes über Israel[2] und betonte mit aller Strenge die Treue gegen das Gesetz und noch mehr gegen die „Überlieferungen der Väter". Jede Fremdherrschaft und jeder Abfall von den jüdischen Überlieferungen war ihnen ein Greuel. Daher stammte auch ihr Haß gegen die Anhänger Christi.

In ihren Schulen und Versammlungen hat Paulus jenen fanatischen Eifer eingesogen, der, wo er Gelegenheit fand, mit den schärfsten Gewaltmitteln gegen die Abtrünnigen vorging. Eine solche Gelegenheit bot sich, als Pilatus gegen Ende seiner Amtsführung unter Anklage stand (37 n. Chr.), oder bereits abgesetzt war.[3] Da glaubten die Pharisäer kühner ihr Haupt erheben zu können, und ihr nächstes Opfer waren die Christen.

Der feurige, eben ins Mannesalter eingetretene Saulus, von denselben Anschauungen durchdrungen, hielt es für seine Pflicht (Akt. 26, 9), diese Abtrünnigen mit Gewalt zurückzuführen. Und so sehen wir diesen seltsamen jungen Mann, wie er ohne Mitleid der Steinigung des hl. Stephanus zuschaut (Akt. 7, 58; 22, 20), von einer Synagoge zur anderen, von einer Stadt zur anderen eilt, um Christen aufzuspüren und auf ihre Bestrafung zu dringen (Akt. 26, 10 f.).

4. Doch es kam anders. Gerade als der stürmische Eiferer im Begriffe stand, einen Hauptstreich gegen die Christen in Damaskus auszuführen, stürzte ihn ein Licht vom Himmel zu Boden und die Stimme des Heilandes rief ihn zur Vernunft (Akt. 9, 1 ff.; 22, 6 ff.; 26, 12 ff.).

Welch ein Schlag für den feurigen, für ein großes Ideal begeisterten jungen Mann! Welche Feder mag die Stimmungen beschreiben, die in Pauli Brust in jenen Tagen auf- und abwogten! Nur wer im Leben einmal schwere Enttäuschungen erfahren hat, die sein Herz bis auf den Grund aufwühlten, mag das wilde Aufbäumen der Natur ermessen, welches damals in Pauli Seele mit der Gnade rang. Was er bisher als heilige Pflicht betrachtet hatte, war ein Irrtum; was er mit der ganzen Glut seiner jungen Seele als Lebensideal anstrebte, die Einheit und weltliche Größe seiner Nation, das lag zerschmettert am Boden; was er mit feurigem Hasse verfolgt hatte, das sollte er nunmehr mit Liebe umfangen.

Es dauerte einige Zeit, bis die Wogenbrandung in seiner Seele sich glättete und er mit sich ins reine kam. Dann aber trat die Wirksamkeit der Gnade in ihr zweites Stadium. Das Alte hatte sie mit Gewalt zerstört, nunmehr baute sie das Neue in ruhiger Wirksamkeit auf.

Aber auch hier sehen wir den allgemeinen Grundsatz glänzend bestätigt: gratia non destruit, sed elevat naturam. Das was an der Natur Gutes sich findet, wird durch die Gnade nicht vernichtet, es wird vielmehr geadelt, veredelt, verklärt. So erging es auch der Liebe des hl. Paulus zum jüdischen Volkstum. Er hatte bisher einen Patriotismus gezeigt, der selbst seinen Parteifreunden Bewunderung abrang und sie mit frohen Hoffnungen erfüllte.

---

[1] Ob Paulus durch moralische Gründe zum Anschlusse an diese Partei getrieben wurde, wie Deißmann (Paulus, Tübingen 1911, 64 f.) aus Röm. 7, 9–11 schließt, dürfte zweifelhaft sein. Vgl. Akt. 26, 4 u. Fr. Blaß, Act. apost. (Göttingen 1895) zu dieser Stelle.

[2] S. Jos. Felten, Neutestl. Zeitgeschichte I, 376.

[3] S. Jos. Felten, Apostelg. Freiburg 1892, 42.

Die Liebe zu seinem Volke war etwas Gutes. Allein in der Anwendung ging sie auf Irrwegen. Eingeschworen auf die jüdisch-pharisäischen Anschauungen, welche vom Messias nur die Abschüttelung des fremden Joches und die Erhebung zur nationalen Größe und Weltherrschaft erwarteten, suchte der Pharisäer Saulus das Wohl und das Glück seines Volkes in Idealen, die nach Gottes Heilsplan endgiltig abgetan waren, und im Streben danach zeigte er sich als gewalttätigen Fanatiker.

Und nach der Bekehrung! Die Liebe Pauli zu seinem Volke wurde nicht vermindert, ja, sie wurde noch gesteigert, zugleich aber auch veredelt und in ihren Äußerungen gemildert. Auch jetzt strebt er mit glühender Seele das Wohl und Heil seiner Volksgenossen an, aber dieses Heil besteht jetzt nicht mehr in irdischer Größe, sondern in der demütigen Unterwerfung unter das Joch Christi, in der Anteilnahme an den Gnadenschätzen, die er selbst in Christus empfangen hatte. Das ist das neue Ideal, an welchem die Liebe des Christen Paulus zu seinen Volksgenossen sich erwärmt und welches in bedeutendem Maße sein ferneres Leben beeinflußt. Mochte er auch hauptsächlich zum Apostel der Heiden bestimmt sein (Röm. 11, 13), aber seine „Brüder dem Fleische nach" (Röm. 9, 3) vergaß er nicht. Er brauchte es auch nicht (Akt. 9, 15); denn auch sie gehörten zu seinem Arbeitsfelde. Betrachten wir nun, wie der Christ Paulus seine Liebe zum jüdischen Volke offenbarte.

5. Nach seiner Bekehrung hat der hl. Paulus nicht vollständig mit dem jüdischen Wesen gebrochen. Die Bekehrung war ein innerer Vorgang, berührte seinen Glauben, seine Grundsätze. Äußerlich aber setzte er jüdische Gewohnheiten fort, soweit sie mit den neuen Grundsätzen vereinbar waren. Darum sehen wir ihn wie früher am Sabbat die Synagoge aufsuchen (Akt. 13, 14; 18, 4), er rechnet nach dem jüdischen Festkalender (Kor. 16, 8; Akt. 27, 9), er bedient sich der Hl. Schrift wie früher, er übernimmt nach jüdischer Gewohnheit ein Gelübde (Akt. 18, 18). Manche Übungen der Frömmigkeit, die er im Elternhause gelernt hatte (2. Tim. 1, 3), wird er auch später fortgesetzt haben.

Paulus schämte sich auch nie seines Volkes. Er machte niemals ein Hehl aus seiner jüdischen Abstammung. Im Gegenteil, sein Freimut in dieser Hinsicht ist geradezu auffallend, obwohl manche Gründe vorlagen, welche ihm die Hervorhebung des Juden verleiden konnten. Bei den Römern waren die Juden gründlich verachtet (Tac. hist. 4, 5), sie galten als hartnäckige Unruhestifter (Suet. Claud. 2, 5; vgl. Cic. pro Flacco c. 28). Der Apostel hat diese Abneigung am eigenen Leibe erfahren müssen (Akt. 16, 20 ff.). Bei den Christen galten sie als Untreue und Verfolger. Und doch hat sich der Apostel stets frank und frei als Jude bekannt, vor dem römischen Tribun (Akt. 21, 39), vor dem Landpfleger Felix (Akt. 24, 14), vor Festus und Agrippa (Akt. 26, 4–5), vor versammeltem Volke (Akt. 22, 3), vor dem Synedrium (Akt. 23, 6). Auffallend ist es, daß er in jener kritischen Gelegenheit sich auf das römische Bürgerrecht erst beruft, als es zum äußersten gekommen war (Akt. 25, 10 f.).

Doch nicht bloß in Jerusalem, der hl. Stadt, wo es weniger gefährlich sein mochte, als Juden sich zu geben, hat Paulus sich zu seiner Nation bekannt. Auch in der großen Heidenwelt machte er kein Geheimnis daraus. Das beweist schon der Umstand, daß er auf Missionsreisen grundsätzlich sich

zuerst an die Juden wandte, obwohl man denken sollte, diese Gewohnheit hätte seinem Einflusse auf die Heiden abträglich sein können.

Noch weniger Scheu offenbart der Apostel in dieser Hinsicht vor den Christen, wie seine Briefe allenthalben zeigen. „Auch ich bin Israelit", schreibt er an die Römer, „aus dem Samen Abrahams, aus dem Stamme Benjamin" (Röm. 11, 1). Den judaistischen Zänkern gegenüber, die in der Gemeinde zu Korinth auf ihre Abstammung pochten, beruft er sich nachdrücklich auf denselben Vorzug. „Sind sie Hebräer? auch ich; sind sie Israeliten? auch ich; sind sie Samen Abrahams? auch ich" (2. Kor. 11, 22; vgl. Gal. 2, 15; Phil. 3, 5).

An anderen Stellen nennt er die Juden seine Brüder, seine Verwandten (Röm. 9, 3) oder sein Volk (Akt. 24, 17; 26, 4), sein Fleisch (Röm. 11, 14); geborene Juden gehören zu seinen Freunden und besten Schülern, und gerade diesen Umstand hebt er zuweilen hervor (vgl. Röm. 16, 7, 11, 21).

Der Apostel duldet nicht, daß die Juden geringgeschätzt werden, trotzdem die Christen Anlaß dazu hatten. Im Briefe an die Römer hatte er verschiedentlich von der Untreue und dem Ungehorsame der Juden gesprochen, freilich nur insoweit, als sein Thema ihn dazu nötigte. Aber gleich als fürchtete er, zu viel gesagt und dadurch Anlaß zur Verachtung gegen sie gegeben zu haben, richtet er an die Römer die Mahnung, nicht verächtlich auf sie herabzublicken, und um seiner Mahnung noch größeren Nachdruck zu geben, fügt er den bedeutsamen Grund hinzu, gerade weil die Juden durch Gottes Zulassung untreu gewesen, seien die Heiden des Heiles teilhaftig geworden (Röm. 11, 13–26).

Und wie schonend klingt sein Tadel Röm. 10, 2–3: „Ich gebe ihnen das Zeugnis, daß sie Eifer für Gott haben, aber nicht nach Einsicht; denn indem sie die Gerechtigkeit Gottes verkannten und ihre eigene geltend zu machen suchten, haben sie sich der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen."

Röm. 2. hatte er nachgewiesen, daß auch die Juden gleich den Heiden bis zur Ankunft des Erlösers der Sünde unterworfen gewesen seien. Um aber ja nicht den Schein zu erwecken, als leugne er die Vorzüge der Juden, fügt er 3, 1 gleich hinzu: „Was hat nun der Jude voraus? oder was nützt die Beschneidung? Viel, in jeder Beziehung. Erstens nämlich, daß ihnen die Aussprüche Gottes anvertraut wurden."

Diese Vorsicht, diese zarte Rücksichtnahme hatte bei dem Apostel ein ganz bestimmtes Ziel. Er mied in Wort und Werk alles, was ihm den Weg zum Herzen der Juden verschließen konnte. Denn sie zu bekehren, das war gewissermaßen sein Hauptziel, dem er selbst die Arbeit unter den Heiden unterordnet. „Soweit ich Heidenapostel bin, will ich mein Amt verherrlichen, ob ich nicht auf irgendeine Weise „mein Fleisch" (d. h. die Juden) zur Nacheiferung bewegen und einige von ihnen retten kann" (Röm. 11, 13–14; vgl. 1. Kor. 9, 20). Durch zahlreiche Bekehrung der Heiden will also der Apostel die Juden zur Eifersucht anstacheln und so für das Evangelium günstig stimmen, ähnlich wie Gott im Alten Testamente vorausgesagt hatte (Deut. 32, 21; vgl. Röm. 10, 19).

Und mit welcher Inbrunst wünschte er diesen Augenblick herbei! Nicht ohne Rührung kann man die Worte Röm. 9, 1–3 lesen, in welche er die ganze Sehnsucht seines Herzens hineingegossen hat. „Ich sage die Wahrheit

in Christus, ich lüge nicht; denn mein Gewissen bezeugt es mir im Hl. Geiste, daß ich große Trauer und beständiges Wehe im Herzen trage. Denn ich wünsche, selbst verbannt zu sein von Christus für meine Brüder, die dem Fleische nach meine Stammesgenossen sind".

Diese Worte hat der Apostel niedergeschrieben nach mehr als zehnjähriger Arbeit im Dienste des Evangeliums, sie sind geschrieben nach jahrelangen bitteren Erfahrungen gerade mit den Juden. Überall hatte er sehen müssen, daß ihre große Mehrzahl dem Evangelium entschieden widerstand. Nur ein „Rest", eine „Auslese" (Röm. 11, 5) folgte dem Rufe der Gnade. Das war die Ursache seiner Trauer. Und doch verzweifelt er nicht, und doch hofft er immer noch. Er ringt förmlich mit sich selbst, um eine Erklärung für den jüdischen Unglauben zu finden. Und da er keinen anderen Ausweg kennt, tröstet er sich mit dem Gedanken, daß auch dieser Unglaube von den Propheten vorausgesagt war (Röm. 10, 21; 11, 8–10), daß Gott bei seiner Zulassung weise Absichten habe (Röm. 9, 22; 11, 11). Sehnsüchtig lenkt er seinen Blick in die Zukunft, von der er, gestützt auf die göttlichen Verheißungen, das Heil auch für All-Israel erwartet (Röm. 11, 12; 15, 25–26).

Diese zähe Liebe zum angestammten Volke, die selbst „gegen die Hoffnung hoffte" (Röm. 4, 18), konnte nur entspringen aus festen, unerschütterlichen Überzeugungen von den Vorzügen desselben. Und diese Überzeugungen finden wir beim hl. Paulus tatsächlich. Er war überzeugt, daß seine Nation von der göttlichen Vorsehung unter allen Völkern besonders begnadigt und bevorzugt war. Mit wehmütigem Wohlgefallen verweilt er (Röm. 9, 4–5) bei diesen Vorzügen. „Sie sind Israeliten; ihnen gehört die Kindschaft und die Herrlichkeit und der Bund und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheißungen; ihnen gehören die Väter an und aus ihnen stammt Christus dem Fleische nach". Gerne verweilt Paulus bei den „Vätern", hebt ihre Tugend hervor, rühmt die Großtaten Gottes an ihnen.[1]

Das war im Alten Bunde. Allein der Apostel ist überzeugt, daß das Verhältnis zwischen Gott und seinem auserwählten Volke auch im Neuen Bunde bestehen bleibt, trotz des Unglaubens der Juden. Denn „Gott bereut nicht seine Gnadengaben und seine Berufung" (Röm. 11, 29). Er hat sein Volk nicht verworfen (Röm. 11, 1), und das Wort der Verheißung, das er einst zu ihrem Heile gesprochen, ist nicht hinfällig geworden (Röm. 9, 6). Der Apostel glaubt also, daß die messianischen Verheißungen an erster Stelle den Juden gelten. Israel ist ihm auch jetzt noch ein heiliger Teig, der gesunde Ölbaum, mit heiliger Wurzel und heiligen Zweigen (Röm. 11, 16 ff.). Und wenn auch mancher Zweig abfiel, so geschah es nur, damit die Heiden, die „Wildlinge" dafür eingesetzt würden (Röm. 11, 17. 31). Paulus gibt also den Juden im Heilsplane Gottes entschieden den Vorzug. Freilich betont er, daß im Christentum Juden und Heiden gleichgestellt sind, daß sie gleichmäßig der Gnaden Gottes teilhaftig werden, gleichen Wert vor Gott besitzen, daß auch praktisch im Leben der Christen kein Unterschied zwischen beiden gemacht werden darf (vgl. Röm. 3, 29; Gal. 3, 28; 1. Kor. 12, 13; Kol. 3, 11), aber ebensowenig läßt er den Gedanken an den Vorzug der Juden fahren. Daraus erklärt sich vielleicht auch die geradezu auffallende

[1] Vgl. Akt. 13, 16 ff.; Röm. 4, 1.

Gewohnheit des Apostels, die Juden an die erste Stelle zu setzen, wo er sie mit den Heiden zusammen nennt.[1]

In dem kurzen Sätzchen Röm. 1, 16: „Das Evangelium ist eine Gotteskraft zum Heile für einen jeden, der glaubt, für die Juden zuerst und auch für die Heiden," finden wir ebenso klar und schön beide Grundsätze ausgesprochen, den der Gleichheit und den des Vorzuges der Juden.

Die verschiedenen bisher erwähnten Äußerungen, worin der Apostel die Liebe zu seinem Volke kundgibt, erhalten um so höheren Wert, weil sie Eingebungen des Augenblicks waren und somit Zeugnisse seiner unverfälschten Herzensmeinung darstellen. Das gilt auch von den Briefen Pauli; sie tragen durchweg das Gepräge der Unbefangenheit und deshalb der Wahrheit.[2]

6. Doch der hl. Paulus ist ein Mann der Tat. Er spricht nicht bloß schöne Grundsätze aus, er setzt sie auch ins Werk, und er offenbart darin eine wunderbare Zähigkeit und Ausdauer. Hindernisse, Widerstände, Verfolgungen spielen bei ihm keine Rolle. Er weiß für seine Grundsätze Opfer zu bringen. Das sehen wir unter anderm auch bei seinem Patriotismus.

Paulus liebte sein Volk aus innerster Überzeugung; er wollte dessen wahres Glück. Dieses Glück bestand für ihn, den Christen, nicht mehr in irdischer, nationaler Größe, sondern im engen Anschlusse an den bereits erschienenen Messias, an Christus, den Sohn Gottes. Das hatte er bei seiner Bekehrung gelernt; das wurde dem Bekehrten immer klarer in Offenbarungen; das sagten seinem nunmehr erleuchteten Geiste auch die Schriften des Alten Testamentes.[3] Für dieses neue Ideal setzte er seine ganze Kraft ein. Aber alles, was er in dieser Hinsicht tat, war eines Apostels Christi vollkommen würdig.

Nicht mehr greift er zur äußeren Gewalt wie früher, als er für ein falsches Ideal kämpfte. Nicht mehr stützt er sich auf weltliche Machthaber, um seinen Grundsätzen Geltung zu verschaffen. Der fanatische Stürmer Saulus ist unter dem Einflusse der Gnade ein milddenkender Apostel geworden, der, auf göttliche Hilfe sich verlassend, nur mehr die Mittel der Überredung gebraucht. Wohl blieb seine Festigkeit und Tatkraft, aber sie ist in ruhigere Bahnen gelenkt worden.

Eines der Hauptmittel für seinen Zweck ist ihm das Gebet. Auch für die verstockten Juden betete Paulus. Selbst wenn er es nicht ausdrücklich sagte (Röm. 10, 1), so könnten wir uns leicht denken, daß der „große Schmerz, das ununterbrochene Wehe", welches er für sie empfand (Röm. 9, 2), sich schließlich in heißen, inbrünstigen Gebeten Luft machte.

Doch dabei blieb es nicht. Er stellte auch sein Apostelamt in den Dienst der schwierigen Aufgabe, seine von Vorurteilen verblendeten Volksgenossen für Christus zu gewinnen. Ja, auch in der Missionstätigkeit räumt Paulus den Juden einen gewissen Vorzug ein. Kam er in eine neue Stadt,

[1] Vgl. Akt. 20, 21; Röm. 1, 16; 2, 9. 10; 3, 9; 10, 32; 12, 13; 1. Kor. 1, 24; 10, 32; 12, 13; Gal. 3, 28. Der hl. Lukas scheint hierin von seinem Meister gelernt zu haben. Vgl. Akt. 14, 1; 18, 4; 19, 10. 17.

[2] Vgl. Deißmann, Licht vom Osten, 2. Aufl. Tübingen 1909, S. 175.

[3] Vgl. Akt. 13, 32 ff. Mit gutem Grunde konnte darum der Apostel sich gegen die Ältesten der Juden verteidigend sagen, daß er treu dem väterlichen Gott diene und den Propheten glaube (Akt. 24, 14 ff.). Denn die Christen allein hatten die Folgerungen aus dem Alten Testamente gezogen, während die ungläubigen Juden sie verkannten und mißachteten. Vgl. Akt. 13, 27.

sein erster Gang war zur Synagoge (Akt. 13, 5. 14). Stand er vor Juden und Heiden zugleich, sein erstes Wort gilt den Juden (Akt. 13, 16). Und das geschah nicht bloß aus äußeren Rücksichten, weil sich ihm so leichter der Anschluß bot, sondern aus Grundsatz. Denn wir finden dieses Verhalten bei Paulus als stehende Gewohnheit.[1] Und er spricht es auch ausdrücklich als Grundsatz aus. „Euch mußte zuerst das Wort Gottes verkündet werden. Weil ihr es aber zurückweiset . . ., siehe, so wenden wir uns an die Heiden" (Akt. 13, 46).

Um so auffallender ist dieses Festhalten an der Bekehrung der Juden, als der Apostel doch recht bittere Erfahrungen mit ihnen gemacht hatte. Er kannte ihren hartnäckigen Charakter; schon gleich in Damaskus erhielt er Proben davon. Denn die dortige Verfolgung (Akt. 9, 24) war jedenfalls von Juden angezettelt worden.[2] Ebenso mußte er bald darauf aus Jerusalem fliehen (Akt. 9, 29 f.). Auf der ersten Missionsreise in Galatien hatte er die Juden bald gegen sich. Sie vertrieben ihn von einer Stadt zur anderen, steinigten ihn in Lystra und ließen ihn als tot liegen" (Akt. 14, 19). Ein ähnliches Schicksal hatte er in Thessalonich (Akt. 17, 5), in Beröa (Akt. 17, 13), in Korinth (Akt. 18, 6) und endlich in Jerusalem mußte er fühlen, wie weit jüdischer Haß gehen konnte. Keine Rechtfertigung, keine Beteuerung nützte ihm. Mehrmals schwebte er in Lebensgefahr (Akt. 21, 31; 23, 12; 25, 3). In der äußersten Not machte er Gebrauch von seinem Appellationsrecht an den Kaiser, und nur so entging er ihren Händen.

Man sollte meinen, solche Erfahrungen hätten auch einem Paulus die Lust verleidet, noch etwas zu tun für die Bekehrung seiner Landsleute. Und doch, kaum ist er in Rom angelangt, so geht sein erster Gedanke auf die dortigen Juden. Mit ihnen will er zunächst auf gutem Fuße stehen und deshalb ladet er sie zu einer Besprechung ein (Akt. 28, 17).

Eine solche Stetigkeit, ein so zähes Festhalten ist nur möglich bei einem Menschen, dessen Geist von unerschütterlichen Überzeugungen getragen wird, dessen Herz aus Religion von Vaterlandsliebe erglüht.

So ist es. Der hl. Paulus war patriotisch, dachte und handelte patriotisch aus Religion. Er liebte sein Volk, weil Gott es geliebt und besonders auserwählt hatte, und er blieb ihm treu bis zum Ende, weil auch Gott ihm treu geblieben, trotz des Ungehorsams (vgl. Röm. 3, 3).[3] Da er sich selbst als Mithelfer, als Arbeiter im Garten Gottes betrachtete (1. Kor. 3, 9; 2. Kor. 6, 4), so folgte er auch der Methode seines „Arbeitsherrn".

Das war auch der Grund, weshalb er alles mied, wodurch er bei den Juden, mochten sie bereits Christen sein oder nicht, Anstoß erregen konnte. In Grundsätzen des Evangeliums freilich blieb er unerbittlich. Als judaistische Lehrer in Antiochien und Galatien die Notwendigkeit der Beschneidung und des mosaischen Gesetzes auch für die Christen predigten, trat er mit aller Schärfe für die christliche Freiheit ein (vgl. Akt. 15, 2 ff.; Gal. 1 ff.). Die jüdischen Schwarmgeister, welche in Korinth Unruhe stifteten, faßte er sehr

[1] Vgl. Akt. 17, 2; κατὰ τὸ εἰωθός.

[2] Vgl. Joh. Belser, der 2. Brief a. d. Kor., Freiburg 1910, S. 342.

[3] Interessant ist es, wie der hl. Paulus sich öfter das Beispiel Gottes zum Vorbilde nimmt. Vgl. Röm. 10, 19: παραζηλώσω mit Röm. 11, 14; 1. Kor. 1, 20: „ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου" mit 2, 1: „κἀγὼ . . . ἦλθον οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας."

unsanft an (vgl. 2. Kor. 10–12). Und wenn auf Missionen die Juden seiner Predigt widersprachen, hielt er ihnen freimütig ihre Hartnäckigkeit vor und sagte ihnen bittere Worte an die Stirn (Akt. 14, 46; 18, 6; 28, 25 ff.). Allein das waren besondere Gelegenheiten, Paulus hatte die Juden vor sich, er ertappte sie gewissermaßen auf frischer Tat, oder es galt, Grundsätze zu verteidigen, und da mußte ein offenes Wort gesprochen werden.

Sonst aber war Paulus nicht der Mann der harten Worte. Und vor allem im täglichen, praktischen Leben zeigte er auch gegen die Juden eine große Herablassung. „Ich wurde den Juden ein Jude" (1. Kor. 9, 20) galt ihm hier als Regel. Um den Juden entgegenzukommen, hat er Timotheus beschnitten (Akt. 16, 3), obwohl die Beschneidung in seinen Augen jetzt wertlos war (vgl. 1. Kor. 7, 19; Gal. 5, 6; 6, 14). Als der hl. Jakobus ihn aufforderte, mit Rücksicht auf ein drohendes Ärgernis an einem jüdischen Gelübde sich zu beteiligen, machte er keine Schwierigkeit (Akt. 21, 23). Und wenn er an die Korinther schreibt: „Seid ohne Anstoß für Juden und Heiden und für die Kirche Gottes, so wie auch ich allen in allem zu Gefallen bin und nicht suche, was mir nützt, sondern was den Vielen nützt, damit sie das Heil erlangen" (1. Kor. 10, 32–33), so können wir leicht schließen, daß der Apostel in seinem Berufe auch aus Rücksicht auf die Juden sich manche Beschränkungen und Opfer auferlegte. Wo Wesentliches nicht in Frage stand, lebte er nach dem Grundsatze: „Niemand suche sich selbst, sondern er suche, was des Nächsten ist" (1. Kor. 10, 24).

7. Allein trotz der ausgesprochenen Liebe des hl. Paulus für seine Stammesgenossen war er nicht blind gegen die Schattenseiten ihres Charakters. Sein Patriotismus war weit entfernt von Chauvinismus. Er fand bei weitem nicht alles gut und schön am eigenen Volke, im Gegenteil, bei manchen Gelegenheiten hat er in Liebe und Ernst mit dem Tadel nicht gespart.

Zu den nicht geringen Fehlern des jüdischen Nationalcharakters gehörte zunächst der übertriebene Nationalstolz, die eitle Überhebung über andere Völker. Pochend auf die Tatsachen der Heilsgeschichte, welche ihnen ohne Zweifel den Vorzug gaben im Gewirre der Nationen, sich stützend auf die glorreichen Verheißungen der Propheten, nährten sie eine auffallende Verachtung gegen alles, was nicht Jude war, glaubten, daß sie an der Spitze der Völker marschierten und ihnen als Vorbild in jeder Beziehung dienen müßten. Sie betrachteten sich als die besonderen Freunde Gottes, ja nahmen Gott sozusagen für sich allein in Anspruch.

Paulus ist nicht blind gegen diesen Fehler; er tadelt ihn öfter, bald mit feiner Ironie (Röm. 2, 17 ff.), bald mit kräftigen Gründen (Röm. 3, 29). Es ist auch gewiß keine Schmeichelei, wenn er Röm. 2–3, 23 nachdrücklich den Beweis führt, daß die Juden ebenso gesündigt haben, wie die Heiden (vgl. Röm. 2, 21 ff.), daß sie in dieser Hinsicht keinen Grund zur Einbildung hätten (Röm. 3, 9), daß beim Endgerichte mancher Heide besser davon komme als mancher Jude (Röm. 2, 27). Auch mochte es einem überzeugten Juden wenig gefallen, daß Paulus den Heiden dieselbe Leichtigkeit des Heiles eröffnete, wie den Juden (Röm. 1, 16) und betonte, daß auch sie durch den Glauben wahre Kinder Abrahams werden könnten (Röm. 4, 11 ff.).

Und schon der Umstand allein, daß der Apostel in seiner ganzen öffentlichen Tätigkeit frei und ungezwungen mit den Heiden verkehrte, daß er für die

Heiden die Freiheit vom Gesetze vertrat (Akt. 15, 1 ff., Gal.), sie stets gleichmäßig mit den Juden behandelte, sowohl in der Lehre (1. Kor. 7, 19; Gal. 3, 28; Kol. 2, 11) als im täglichen Leben,[1] war für den jüdischen Nationalstolz ein Ärgernis. Die christlich gewordenen Juden fanden sich meist damit ab wegen der Autorität der Apostel, welche alle nach Christi Lehre den Grundsatz der Gleichheit vertraten. Gleichwohl war auch bei ihnen zuweilen ein scharfes Eingreifen nötig.[2] Die ungläubigen Juden hingegen haben diese Freiheit im Verkehr mit den Heiden dem Apostel schwer verdacht (Akt. 21, 28), geradeso wie sie es dem Heilande verargten, daß er mit Zöllnern und Sündern verkehrte (Mt. 9, 11).

Ein anderer Fehler der Juden war ihr Kleben an Äußerlichkeiten, die Vernachlässigung der wahren, inneren Frömmigkeit. Sie gaben sich zufrieden mit Äußerlichkeiten, der Abstammung von Abraham, der Beschneidung, dem Tempeldienst, mündlichen Gebeten. Schon im Alten Bunde wurde dieser Fehler gerügt,[3] der Heiland selbst machte ihnen darüber heftige Vorwürfe (Mt. 15, 7 f.), und der hl. Paulus ist auch hier ein ernster Tadler. Röm. 2, 28 macht er die sinnige und wahre Unterscheidung, daß nicht der „äußere Jude“ und die sichtbare Beschneidung Geltung habe vor Gott, sondern der „innere Jude“ und die Beschneidung des Herzens. Röm. 9, 7 unterscheidet er ähnlich zwischen den Kindern Abrahams bloß dem Fleische nach und den echten Kindern Abrahams dem Geiste nach (vgl. Röm. 4, 12). Er hält das ganze Pochen auf die Abstammung von Abraham für Torheit und Unverstand, und obwohl er einmal selbst genötigt war, sich darauf zu berufen, so kommt er sich doch in dieser Rolle fast lächerlich und kindisch vor (vgl. 2. Kor. 11, 16. 21).

Die einseitige Wertschätzung der Beschneidung bekämpfte er schon aus Grundsatz. Aber in der Art, wie er es tut, tritt deutlich hervor, daß er die Oberflächlichkeit der Juden treffen will. „Schauet euch die Hunde an“, so schreibt er Phil. 3, 2 über die Judaisten, die um jeden Preis Beschneidung und Gesetz als verpflichtend predigten, „schauet euch die schlechten Arbeiter an, diese Zerschneiderei. Wir sind die (wahre) Beschneidung, die wir im Geiste Gott dienen und in Jesu Christo uns rühmen und nicht auf das Fleisch vertrauen“ (vgl. 1. Kor. 7, 18).

Blindheit! Das war wohl der Hauptfehler der jüdischen Nation. Mit nur wenigen Ausnahmen erkannten die Juden nicht die „Zeit der Heimsuchung“ (Lk. 19, 44). In ihrem Stolze, in ihrem Vertrauen auf die äußere Zugehörigkeit zum auserwählten Volke wiesen sie einen Messias zurück, der ihrem Größenwahne nicht schmeichelte und wahre, innere Gerechtigkeit verlangte. So verkannten sie die Zeichen, wodurch Gott ihnen den Tag der Rettung andeutete, gruben sich immer tiefer in ihre Verstockung hinein, mordeten den Urheber des Lebens (Akt. 3, 15) und verfolgten seine Anhänger bis aufs Blut.

Auch der hl. Paulus beklagt tief dieses schwerste aller Verbrechen seines Volkes und bei manchen Gelegenheiten gebraucht er Worte voll tiefen Ernstes

[1] Zu seinen Freunden und Schülern zählte er ohne Unterschied Juden- wie Heidenchristen. Vgl. Röm. 16, 1 ff.

[2] Vgl. Akt. 10, 45; 15, 1 ff.; 2. Kor. 10, 1 ff.; Gal.; Phil. 3, 2.

[3] Vgl. Js. 1, 12 ff.; Jer. 7, 2–3; Js. 29, 13 (LXX).

und heiliger Entrüstung über ihre unbegreifliche Verstockung. Er nennt sie eine „Verschwielung" d. h. Verhärtung des Herzens (Röm. 11, 7. 25; 2. Kor. 3, 14), die sie gefühllos machte gegen die wiederholten Warnungen und Einladungen Gottes. Er nennt sie Blindheit (2. Kor. 4, 4), selbstgewählte, in Stolz wurzelnde Torheit (1. Kor. 1, 20. 22), Unwissenheit (1. Kor. 2, 8; Akt. 13, 27), verkehrten Eifer (Röm. 10, 2 f.); es liege beständig ein Schleier auf ihrem Herzen, so daß sie das Gesetz und die Propheten trotz beständigen Lesens in seinem wahren Sinne nicht erfaßten (vgl. Akt. 13, 27; 2. Kor. 3, 15).

An dieser seltsamen Verblendung der Juden trugen hauptsächlich die Führer des Volkes die Schuld. Sie, die sich Führer der Blinden, Lehrer der Unmündigen nannten (Röm. 2, 19 f.), die sich den Schein gaben, für die nationalen Güter einzutreten (Akt. 24, 3), benutzten die politischen Ideale nur, um den eigenen Machtgelüsten zu fröhnen. Daher die große Eifersucht unter den Parteien, daher das Haschen nach äußerer Ehre, das Buhlen nach der Gunst des Volkes und der Fremdherrscher, deshalb der Mißbrauch mit den ersten Ämtern, die oft an die meistbietenden oder gefügigsten Persönlichkeiten verliehen wurden.

Solche Leute freilich konnten die Idee eines demütigen, auf alle politische Größe verzichtenden Messias nicht fassen. Die Grundsätze des Heilandes über Demut, Entsagung, Geduld, Menschen- und Feindesliebe, wahre innere Heiligung waren ihnen ein Abscheu; und die Predigt dieser Wahrheiten mußte bei ihnen taube Ohren finden.

Aber auch etwas anderes ist sofort klar, daß nämlich diese „Väter" des Volkes (Akt. 22, 1) weit entfernt waren von echtem Patriotismus. Nicht das Volk, die Nation und ihr Glück erstrebten sie, sondern sie suchten die eigene Person. Und so mußte denn kommen, was bald darauf eintrat. Gerade die Häupter brachten die jüdische Nation immer tiefer in politisches Verderben, in blutige Parteizwiste und Revolution, und schneller als sie geahnt hatten, kam über das ganze Staatsgebäude des auserwählten Volkes ein Zusammenbruch so schrecklich, wie ihn nur wenige Völker erlebt haben.

Der hl. Paulus stand mitten zwischen diesen Ereignissen. Auch er war überzeugt, daß die Vornehmen die Hauptschuld an der Verblendung des Volkes trugen. Nicht umsonst legt er Akt 13, 28 und 1. Kor. 2, 8 gerade ihnen den Gottesmord zur Last. Und in der entschiedenen Art, wie er sich in Jerusalem vor dem Synedrium verteidigt, läßt er bei aller Hochachtung vor ihrer Stellung durchblicken, daß er von der Wichtigkeit des Augenblicks überzeugt war (vgl. Akt. 23, 1 ff.). Auch mochte er das kommende Verderben vorausahnen. Mit Rücksicht auf die ungläubigen Juden spricht er Röm. 9, 22 von Gefäßen des Zornes, die hergerichtet, bestimmt sind zum Verderben; Röm. 2, 4 warnt er, durch Herzenshärte und Unbußfertigkeit einen Schatz des Zornes für das Gericht zu sammeln. Ja, aus allen Worten, in denen er den Unglauben der Juden berührt, schaut die bange Furcht heraus, daß für die verblendete Nation ein schreckliches Gericht bevorstehe.

8. Werfen wir nun einen kurzen Rückblick auf unsere Darlegungen, so glauben wir, im hl. Paulus ein Musterbild echten Patriotismus zu sehen.

Die Liebe des Apostels zu seinen „Brüdern dem Fleische nach" war ideal, echt und wahr. Sie kam ihm von Herzen und zwar sowohl vor als

nach seiner Bekehrung.[1] Er suchte nur das wahre Glück seiner Nation, nicht sein eigenes Genügen. Der Unterschied zwischen Einst und Jetzt bestand in dem besonderen Gute, in welchem er das Glück der Nation verkörpert glaubte. Vor seiner Bekehrung suchte er es in politischer Freiheit, in nationaler Größe; nach seiner Bekehrung aber in der Freiheit des Evangeliums, im Anschluß an den bereits erschienenen Messias. Früher war sein Patriotismus auf Äußeres gerichtet, später auf das Innere. Früher jagte er dem Scheine nach, später der Wahrheit. Früher war seine Liebe blind, später war sie erleuchtet. Früher schreckte sie in fanatischem Eifer selbst vor blutiger Gewalt nicht zurück, später ist aus dem Stürmer ein betender, duldender, eifernder Apostel geworden. Früher glich Paulus dem reißenden Gebirgsbach, der von Klippe zu Klippe stürzt, Bäume entwurzelt, Verwüstung anrichtet, später war er der sanfte Strom, der Lasten trägt und Segen spendet, soweit sein Einfluß reicht.

Der Patriotismus des Apostels hatte seine Wurzel nicht in leeren Einbildungen, er war begründet auf wirklichen Vorzügen seines Volkes, auf Tatsachen, die niemand leugnen konnte.

In ihren Äußerungen war seine Vaterlandsliebe ungezwungen, natürlich, herzlich.

Seine Vaterlandsliebe bestand nicht in bloßen Worten, sie zeitigte Taten, sie trieb ihn zu heiligem Eifer, seinem Volke das wahre Heil zu bringen. Und dieser Eifer war stetig, ausdauernd bis zum Ende. Trotz schwerer Enttäuschung, trotz Verfolgungen von seiten seiner Stammesgenossen hat er seine vaterländische Gesinnung niemals „revidiert".

Seine Liebe war offen und ehrlich; sie verkannte nicht die Schattenseiten am eigenen Volkstum.

Endlich verwechselte der Apostel nicht Patriotismus mit blindem Schwören auf die Grundsätze der machthabenden Parteihäupter.

Zum Schlusse möchten wir wünschen, daß alle, welche wahren Patriotismus lernen wollen, beim hl. Paulus in die Schule gehen möchten.



Zur Vorgeschichte der Indizierung Leanders van Eß im Jahre 1821.

Von Dr. phil. Alex. Schnütgen, Bonn.

In Leander van Eß begegnet neben dem Westfalen von ausgeprägter Eigenart ein echter Sohn der Aufklärungszeit, der die katholische Restaurationsepoche des 19. Jahrhunderts noch ihrer ganzen Ausdehnung nach miterlebte, sich aber der durch sie geschaffenen neuen Lage, den strengeren theologischen und innerkirchlichen Anschauungen der Folge nicht mehr anzupassen vermochte. Unsere landläufigen Nachschlagewerke[2] bieten Abrisse

[1] Wie sich der Apostel außerhalb des Christentums entwickelt haben würde, läßt sich wohl nicht leicht sagen.

[2] Vgl. besonders H. Hurter, Nomenclator[3] V. 1 (Oeniponte 1911), S. 1244 ff.; Reusch, Allg. Deutsche Biographie VI (Leipzig 1877), S. 378 f.; Karl Werner, Geschichte der kath. Theologie[2] (München u. Leipzig 1889), S. 389 ff.

seines wechselvollen Lebensganges und bibliographische Notizen über seine literarischen Arbeiten; unter Heranziehung archivalischen Materials ist einzig die Marburger Zeit des Theologen und Publizisten, der genau ein Jahrzehnt hindurch (1812—22) in der Universitätsstadt an der Lahn als Pfarrer und akademischer Lehrer wirkte, und zwar auch sie lediglich in ihrem äußeren Verlauf, umschrieben worden.[1] Eindringendere Studien über van Eßens persönlich-menschliche Entwicklung und vielseitige Tätigkeit, so lehrreiche zeit- und geistesgeschichtliche Aufschlüsse sie liefern dürften, fehlen zur Stunde noch. Vielleicht eignet gerade derjenigen Episode seines Gelehrtendaseins, welcher diese Zeilen gelten, außer dem monographischen für jene Übergangsperiode vor hundert Jahren einiges typische Interesse.

Van Eß, aus Warburg gebürtig, trug bis zur 1802 erfolgten Aufhebung der Abtei Marienmünster im Paderbornischen das Kleid St. Benedikts. Schon früh trat er, arbeitsfroh und regsam-unruhigen Geistes, auch literarisch hervor. Insbesondere warf der Fünfunddreißigjährige gemeinsam mit Karl van Eß, Pfarrer von Huysburg bei Halberstadt,[2] 1807 eine Übersetzung des Neuen Testamentes auf den Markt, die zahlreiche Auflagen erlebte.[3] Daneben verbreitete er sich in eigenen Abhandlungen und Broschüren selbständig über biblische Themata — man kennt die exzerptenreiche „Kritische Geschichte der Vulgata" (Tübingen 1824) — und pflegte angesichts der ihm eingeborenen Neigung zu Kritik und Widerspruch mit Vorliebe polemische Erörterungen über Erlaubtheit und Nutzen uneingeschränkter Bibellektüre für Katholiken. Hand in Hand mit diesen literarischen Bestrebungen ging seine ausgedehnte praktische Agitation zur Verbreitung von Bibeln. Und zwar erfolgte sie seltsamerweise in engem Anschluß an ein internationales Unternehmen, die 1804 begründete protestantische British and foreign Bible Society in London.[4] Dank dem allmählich neuerwachenden religiösen Bewußtsein zog das Interesse an Bibel und Bibellektüre weitere Kreise, ohne daß man sich mancherorts durch einschränkende kirchliche Verordnungen vor Leos XII. Pontifikat sonderlich behindert fühlte. So verhandelte selbst eine bedächtige und durchaus kirchlich gestimmte Natur wie Michael Wittmann, damals Seminarregens und später Bischof in Regensburg, der 1808 auch seinerseits eine Bibelübersetzung in den Druck gab, ohne Scheu mit Agenten der Londoner Gesellschaft über Unterstützung seiner Arbeit.[5] Van Eß, ungleich sorgloser als der bayerische Geistliche, knüpfte engere Beziehungen, trat daneben auch mit anderen Gesellschaften in Verbindung, wurde sogar besoldeter Agent der Londoner Vereinigung.[6] Erzielte seine Übersetzung dank der für sie betriebenen Propaganda ziffernmäßig große Erfolge, so begegnete sie allerdings trotz des

[1] Karl Mirbt, Die kath.-theologische Fakultät zu Marburg (Marburg 1905), S. 5 ff.

[2] Reusch in der ADB VI (Leipzig 1877), S. 377 f.

[3] Bis 1840 erschienen 28 Auflagen. Werner S. 390.

[4] William Canton, A history of the British and foreign Bible Society I (London 1894). Vgl. besonders die S. 438 ff. gebotenen Mitteilungen über van Eßens Beziehungen zur Gesellschaft und seine Leistungen.

[5] Rup. Mittermüller, Leben und Wirken des frommen Bischofes Michael Wittmann von Regensburg (Landshut 1859), S. 177 ff.

[6] Hundhausen, Bibelgesellschaften (Kirchenlexikon[2] II, Freiburg 1883, Sp. 651); Kramm, Bibelgesellschaften (Die Religion in Geschichte und Gegenwart I, Tübingen 1909, Sp. 1144 f).

Imprimaturs mancher Ordinariate und theologischen Fakultäten[1] doch bald ernstlicheren Schwierigkeiten als die auch ihrerseits beanstandete Wittmanns.[2] Daß sie sich weniger an die Vulgata anschloß, bestimmte sogar Wittmann persönlich, von der Erteilung des erbetenen Regensburger Imprimaturs 1815 oder 1816 abzuraten.[3] Aus vielen hier nur zwei Belege für Art und Gewicht der Bedenken führender kirchlicher Kreise wider van Eßens Arbeit! Ein dem preußischen Ministerium des Innern von der theologischen Fakultät zu Münster um die Jahreswende 1815/16 erstattetes, fast ganz von Hermes verfaßtes Gutachten gipfelte in dem Wunsche, van Eßens Ausgabe möge wegen ihrer Verstöße gegen den schicklichen Ton, gegen die Erklärungen der Kirche selbst und die Tridentiner Vulgataverordnungen von Gotteshaus und Schule ausgeschlossen bleiben.[4] Und, um neben dem gelehrten Theologen einem angesehenen Vertreter des Episkopats das Wort zu geben, sei auf ein am 16. April 1821 verfaßtes Schreiben Josephs von Hohenzollern, Fürstbischofs von Ermland, hingewiesen. Damals entschloß sich dieser nämlich, die für van Eß erbetene Approbation trotz allen Drängens der Danziger Bibelgesellschaft um Gewährung endgültig zu versagen. Einmal habe, so hören wir auch hier wieder, der Übersetzer die Vulgata nicht in Ehren gehalten, zum anderen müsse er bei jeder neuen Auflage bessern, ein Übelstand, der erhebliche Bedenken gegen die Zuverlässigkeit der Arbeit wachrufe.[5]

Kurz nach dieser Klage, durch Dekret vom 17. Dezember 1821, verfiel van Eßens Ausgabe dem Index der verbotenen Bücher. Wie ist es, so fragt man, gerade damals zu der römischen Zensur gekommen?

Nicht unwesentlicher Anteil daran gebührt jedenfalls einer Anzeige des Frankfurter Liebfrauenpfarrers Lothar Marx[6] bei der Münchener Nuntiatur. Marx war ein Mainzer Kind. Er hatte außer an der vaterstädtischen Universität am Regensburger Jesuitengymnasium studiert, später Jahre hindurch dem Collegium Germanicum angehört, in Rom auch die Weihen empfangen. Gelegentlich einer öffentlichen Disputation war Pius VI. hier persönlich auf den geistig begabten jungen Deutschen aufmerksam geworden. Seit seiner Rückkehr 1788 wirkte er in Frankfurt als Kanonikus und Seelsorger und nutzte die Mußestunden fleißig zu populärer Schriftstellerei auf religiösem Gebiete. Schon des längeren tat er sich, dem aufklärerischen Zeitgeist gänzlich feind, als Gegner van Eßens hervor, veröffentlichte sogar 1819 eine eigene Gelegenheitsschrift[7] gegen den geistlichen Mitbruder, die dessen

[1] F. H. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher (Bonn 1885), S. 860; Ders., Leander van Eß a. a. O.

[2] Mittermüller S. 183. [3] Ebenda S. 182.

[4] Wilh. Esser, Denkschrift auf Georg Hermes (Köln 1832), S. 60 f.

[5] Briefe, Tagebücher und Regesten des Fürstbischofs von Ermland Jos. von Hohenzollern. Hrsg. von Frz. Hipler (Braunsberg 1883), S. 336 Anm. 1.

[6] Gelehrten- und Schriftstellerlexikon der deutschen kathol. Geistlichkeit, Bd. III, hrsg. von Frz. Jos. Waitzenegger (Landshut 1822), S. 312 ff.; Anton Weis in der ADB XX (Leipzig 1884), S. 549 f.; Reusch, Briefe an Bunsen (Leipzig 1897), S. 93; A. Schnütgen, Das Elsaß und die Erneuerung des kath. Lebens in Deutschland von 1814–1848 (Straßburg 1913), S. 100 ff. — Sein Testament in der (Aschaffenburger) Katholischen Kirchenzeitung 1832, Sp. 385 ff.

[7] „Sind die Vorschriften der römisch-katholischen Kirche in Ansehung des Verbothes, die heilige Schrift in der Landessprache zu lesen, mit Grund ärgerliche päbstliche Verordnungen zu nennen? Frankfurt a. M. 1819“ — Ich sah das Exemplar der Frankfurter Stadtbibliothek ein.

formell scharf präzisierte, inhaltlich zum Teil unhaltbare Aufstellungen in Sachen seines Lieblingsthemas mit manch treffendem Wort, gelegentlich auch in gereizter Polemik bekämpfte. Er verstand es dazu, seiner Meinung durch enge Fühlungnahme mit maßgebenden kirchlichen Stellen den gebührenden praktischen Nachdruck zu sichern. In unserer Angelegenheit wurde ihm auf eine am 5. Januar 1820 seitens der Münchener Nuntiatur an die Kurie gerichtete einschlägige Anfrage der amtliche Bescheid, Pius VII. wolle je ein Exemplar sowohl seines Büchleins wie auch der Schrift, gegen die es sich richte,[1] gerne entgegennehmen.[2] Noch im gleichen Jahre wanderte dann ein neues, mit einführenden Worten van Eßens anonym erschienenes Werkchen über Mischehen[3] nach Rom[4] und bezeichnenderweise findet man fast unmittelbar darauf, um die Jahreswende 1820/21, einen Briefausschnitt von Marx über die Mischehenfrage in den von München her der Kurie weitergegebenen Orientierungen.[5] Nur wenig später benutzte unser Frankfurter Pfarrer, der nun auf Jahre hinaus, für die ganze Amtszeit Nuntius Serra di Cassanos,[6] zu dessen eifrigsten Korrespondenten zählte, seine persönlichen Beziehungen zu München, in Rom die Bonner Theologen anzuklagen, weil sie sich durch Vermittlung van Eßens von der britischen Gesellschaft Bibeln besorgt und für deren Überweisung in der Frankfurter Oberpostamtszeitung öffentlich bedankt hatten.[7] Diesem, vom 19. März 1821 datierten Schreiben folgte nach einigen Wochen, am 6. April, ein neuer dringlicher Brief des Frankfurter Korrespondenten, der sich, von banger Sorge diktiert, ausschließlich mit van Eß und seinen Bibelplänen beschäftigte und an sachlicher Deutlichkeit wie persönlicher Entschiedenheit nichts zu wünschen übrig ließ. Ihm lag ein inzwischen an Marx gelangter „Generalrechnungsabschluß" des eigenartigen Marburger Bibelfreundes mit, wie auch der Laie sieht, höchst anfechtbaren theologischen Deduktionen bei. Ich gebe den dem vatikanischen Geheimarchiv[8] entnommenen Brief in freier deutscher Übertragung.

„Ich sehe mich gezwungen", klagte Marx, den Nuntius anredend, „Ew. Exzellenz ein Blatt[9] zu senden, das von dem berüchtigten Priester van Eß als Flugblatt gedruckt, geradezu Unglaubliches bietet. Ew. Exzellenz seien vollkommen überzeugt: Mir selbst bereitet es keinerlei Schmerz, daß dieses Haupt der Biblisten seine Stimme gegen mich und gegen diejenigen Vikariate erhebt, welche die van Eßische Bibel verworfen haben. Mir bereitet es keinerlei Schmerz, daß dieser Mann die ganze Welt glauben machen will,

[1] „Die Bibel nicht ein Buch für Priester nur, sondern für Fürst und Volk. Breslau usw. 1818."

[2] Regesten des päpstlichen Staatssekretariats (Roma, Archivio di Stato), Eintragung vom 5. Januar 1820, Nr. 59573.

[3] „Rechtfertigung der gemischten Ehen zwischen Katholiken und Protestanten in statistisch-kirchlicher und moralischer Hinsicht, von einem kath. Geistlichen [Joh. Christian Multer], mit Vorrede von L. v. E. Köln 1821."

[4] Regesten 1820, Nr. 78470.

[5] Ebenda Nr. 79415.

[6] Diese währte bis Juli 1826. Reusch, Briefe an Bunsen, S. 92.

[7] Schnütgen S. 100 ff.

[8] Nunziatura di Monaco 1821, Registro Particolare nr. 339.

[9] „Generalrechnungsabschluß von . . . L. van Eß über die verbreiteten heiligen Schriften, und milden Gaben, die er dazu vom Juni 1818 bis Ende Dezember 1820 eingenommen und ausgegeben hat."

ich gehöre zur Sekte der Neuerer. Mastiaux[1], Binterim[2], Nellessen[3], Molkenbuhr[4] und andere, gegen die er sämtlich seine verfluchte Stimme erhebt, verachten alle Äußerungen dieses anmaßenden Menschen."

„Aber ich betone von neuem,[5] daß, wenn nicht alsbald der Hl. Stuhl spricht und wenn die kirchlichen Behörden Sr. Heiligkeit Breven immer mehr der Lächerlichkeit überantworten lassen,[6] der Eifer einiger kirchlicher Schriftsteller allein nichts helfen kann."

„Ich schrieb in dieser Sache an den ernannten Bischof von Speyer und Direktor des Aschaffenburger Vikariats,[7] daß Herr van Eß außerordentlich schade und daß das Vikariat, falls es sich gegen diesen Diözesanpriester[8] nicht zu einer deutlichen Sprache aufschwinge, sicher alle Achtung einbüßen, ja den Anschein erwecken würde, als stimme es den Zügellosigkeiten bei."

„Ich fürchte nur zu sehr, das Vikariat und sein Direktor werden keinen energischen Schritt tun, und es wird dahin kommen, daß man öffentlich über die Breven Sr. Heiligkeit scherzt."[9]

„So stehen die Dinge bezüglich der Biblisten. Recht wohl sehe ich die einem Eingreifen entgegenstehenden Schwierigkeiten, aber einmal kommt auch die Zeit, wo es Pflicht ist, zu reden. Ew. Exzellenz entschuldigen meine Offenheit."

Marx fand, dem Nuntius durch verwandte streng kirchliche Anschauungen verbunden, wie stets so auch diesmal bei ihm bereitwillig Gehör. Bereits am 11. April beförderte Serra di Cassano Auszüge der beiden Frankfurter Schreiben, jenes ersten über die Bonner Theologen und dieses späteren über van Eß allein, weiter nach Rom. Und zwar nicht ohne Begleitung persönlicher Ausführungen, in denen er sich den Behauptungen des Berichterstatters rückhaltlos zu eigen gab, so für die oberste kirchliche Stelle deren sachliche Berechtigung noch besonders bekräftigend.

---

[1] In dem streng kirchlichen Herausgeber der „Litteraturzeitung für katholische Religionslehrer" (1818/25) und scharfen Polemiker sah van Eß natürlich einen gefährlichen Gegner. Vgl. Anton Weis in der ADB XX (Leipzig 1884), S. 574 f.

[2] Vgl. besonders des bekannten Pfarrers von Bilk bei Düsseldorf 1820 erschienene Schrift: „Epistola catholica interlinearis de lingua orientali Novi Testamenti non latina, ubi et de s. scriptura in lingua vulgari promiscue non legenda. Dusseldorpii."

[3] Auch der rührige und streitbare Pfarrherr an St. Nikolaus in Aachen war van Eßens alter Gegner. Vgl. über ihn besonders: Frz. Neu, Zur Geschichte des Franziskanerklosters, der Kirche und Pfarre zum hl. Nikolaus in Aachen (Aachen 1881), S. 92 ff.; Reüsch, Briefe an Bunsen, passim.

[4] Dieser gelehrte Franziskaner veröffentlichte: „Anmerkungen über die neuen deutschen Übersetzungen des N. T. durch Karl und Leander van Eß. Paderborn 1817"; „Die Bibel des N. T. übersetzt von C. van Eß . . . wird gelobt von Einigen, abermals gerügt. Paderborn 1818." Hurter a. a. O. Sp. 964.

[5] Marx hatte also wohl schon früher beim Nuntius Klage erhoben.

[6] In erster Linie denkt Marx hier wohl an ein auch in obengenanntem „Generalrechnungsabschluß" erwähntes Breve Pius' VII. an den Erzbischof von Gnesen gegen die Bibelgesellschaften vom 29. Juni 1816. Text bei J. B. Malou, La lecture de la Sainte Bible en langue vulgaire II (Louvain 1846), S. 522 ff.

[7] Matthäus Georg von Chandelle. Vgl. über ihn F. X. Remling, Neuere Geschichte der Bischöfe zu Speyer. Speyer [1867], S. 234 ff.

[8] Marburg gehörte ja damals, vor Konstituierung der neuen oberrheinischen Kirchenprovinz, noch nicht zu Fulda.

[9] Der wiederholte Appell an die Autorität Roms ist natürlich durchaus beabsichtigt.

„Dem unermüdlichen Eifer des Herrn Geistlichen Rats Marx aus Frankfurt", heißt es hier, „verdanke ich meine Nachrichten über die deutschen Biblisten, eine Sekte, die den wahren Katholizismus ungeheuer schädigt. Sie ist unter dem Schutze der Regierungen zur starken Pflanze erwachsen und dehnt ihre Zweige über alle Staaten, ich sage, nicht allein Deutschlands, vielmehr ganz Europas, ja beinahe der Welt aus. Das hier angeschlossene Blatt gibt zwei Briefe des erwähnten Herrn Marx auszugsweise wieder; außerdem füge ich zwei mir von ihm übersandte Druckausschnitte bei. Deren erstes, die in Frankfurt verlegte Zeitung, enthält einen öffentlichen, an Herrn van Eß gerichteten Dank der Bonner katholisch-theologischen Fakultät in der in Herrn Marx' Briefe besprochenen Angelegenheit; das andere, die Rechnungsablage des Herrn van Eß, verdient Ew. verehrungswürdigen Eminenz[1] besondere Aufmerksamkeit. In den „Bemerkungen" auf der Rückseite besagten Druckblattes liest man wahrhaft skandalöse Behauptungen, Sätze, welche für den Hl. Stuhl beleidigend und häretisch sind. Nicht allein soll unser Volk durch das so ausgestreute Gift verleitet werden, sich für das biblische Fähnlein anwerben zu lassen; vielmehr zielt man auch darauf hin, allen Gehorsam gegen die von der Kirche und ihrem Haupt erlassenen Gesetze aus den Herzen der Katholiken herauszureißen, bereitet ein allgemeines Schisma vor. Ew. verehrungswürdigen Eminenz den ganzen Unwillen schildern, den die Form dieses Schriftstückes in mir wachgerufen — mich über das Böse verbreiten, welches es bis jetzt schon angerichtet hat, und die verderblichen Folgen, die sich aus ihm ergeben müssen, hieße Ihre Aufmerksamkeit und Geduld mißbrauchen, da ein oder zwei Blätter dann nicht genügen würden, die ganze Darlegung aufzunehmen. Aus diesem Grunde enthalte ich mich also, Ihnen mein Urteil ausführlich vorzutragen, überlasse es vielmehr Ew. verehrungswürdigen Eminenz eindringendem Scharfsinn, tiefer Weisheit und Einsicht, den Abgrund ganz zu ermessen, den diese verderbliche Sekte vor unseren Füßen auftut. Ich schließe diese kurzen Erwägungen, indem ich den Gegenstand meines Schreibens Ew. . . . Eminenz warm empfehle . . ."

Das übereinstimmende Urteil des Münchener Vertreters der Kurie und eines seiner einflußreichsten Berater, mit solcher Bestimmtheit vorgetragen und von dem Aufruf zur Tat begleitet, genügte in Rom offenbar — die Regesten des päpstlichen Staatssekretariats enthalten für die nächsten Monate auch nicht eine Notiz mehr, die auf weitere Verhandlungen in unserer Angelegenheit schließen ließe: Van Eßens Übersetzung des Neuen Testaments, die seinen Namen einer größeren Öffentlichkeit bekannt gemacht hatte, ward, wie gesagt, am 17. Dezember durch Dekret der Indexkongregation verboten.

Deutschlands Katholiken waren gewarnt; Marx hatte also sein Ziel erreicht. So arbeitete er denn in der Folge als Hilfskraft des Nuntius und damit der Kurie weiter. Stützte sich die bisherige Kenntnis seiner einschlägigen Tätigkeit einzig auf eine allgemein gehaltene Bemerkung Erzbischofs Graf Spiegel an Bunsen vom 8. Januar 1827,[2] so ergeben sich nunmehr positive Aktenbelege für eine Jahre hindurch fast regelmäßige Berichterstattung. Einmal liest man allgemein von Briefen des Frankfurter Pfarrers über Angelegenheiten der deutschen Kirche, daneben begegnen Andeutungen über seine

[1] Kardinalstaatssekretär Consalvi.
[2] Reusch, Briefe an Bunsen, S. 93.

Tätigkeit als Gutachter oder Berichterstatter in bestimmt bezeichneten Einzelfragen.[1] Dankbar beantragte Serra denn auch am 4. Januar 1824 für Marx und seinen Gesinnungsfreund Binterim Verleihung des päpstlichen Gregoriusordens.[2]

Van Eß nahm die ihm im Gegensatz zu der späteren Auszeichnung des Gegners gewordene römische Zensur bei seiner unverbesserlichen Geringschätzung alles dessen, was von Papst und Kurie kam, nicht weiter tragisch. Nicht Unmut ihretwegen, vielmehr Gesundheitsstörungen und lokal-persönliche Gründe ließen ihn kurz nach dem Zwischenfall, im Frühjahr 1822, auf Katheder und Pfarramt in Marburg endgültig verzichten. Nur ungern sah Kurhessens Regierung damals den regsamen Gelehrten und antikurialistisch befangenen Agitator scheiden, der von nun an anderorts seinen Privatinteressen lebte. Van Eßens Übersetzung des Neuen Testaments brachte es dank Zeitlage und lebhafter Propaganda zu noch mancher weiteren Auflage. Den Agentenposten der British Bible Society behielt der Benediktiner von ehedem bei, ja widmete sich ihm nun mit ungeteilter Kraft. Erst Ende 1829 legte er auch dieses Amt namentlich wohl deshalb nieder, weil die Britische Gesellschaft auf Ausmerzung der deuterokanonischen Bücher aus ihren Ausgaben bestand, eine Forderung, die dem Priester in van Eß denn doch nicht behagte.[3]

Wenn der einst so temperamentvolle, selbstbewußte Streiter in alten Tagen – erst 1847 rief der Tod ihn ab – angesichts des mächtig erstarkten katholischen Bewußtseins und des inzwischen aufgewachsenen Rom ergebenen Geschlechts seines Lebens Wandlungen sinnend überdachte, mag er sich der Jahre um 1820 als der Zeit heißesten Ringens um die persönlichen Ziele wie auch tiefgehendster innerer Gegensätze im Widerspiel zwischen Aufklärung und Restauration besonders lebhaft und aus seinen längst überholten Anschauungen heraus nicht ohne Wehmut erinnert haben. –

[1] Vielleicht gibt folgende, wenngleich wohl unvollständige, Aufzählung aus den Regesten einigen Einblick in Art und Umfang von Marx' Tätigkeit: 1822, 16. Jan. (Nr. 97925) Brief über kirchliche Angelegenheiten; 1822, zwischen Mai und Juli (5655) über die Lage der Kirche in Deutschland; 1822, 24. Okt. (12924) über Wessenberg und über den Bischof von Speyer; 1823, 2. Febr. (17438) zwei Briefe, welche den Hl. Stuhl interessieren werden; 1823, 19. März (19532) über fünfzehn durch die unter akatholischen Fürsten stehenden Bischöfe zur Sprache gebrachte Gegenstände; 1823, 9. März (19603) ein Artikel von Marx; 1823, 20. April (21276) der Nuntius gibt den ihm von Marx ausgesprochenen Wunsch weiter, die am 25. Februar vom Staatssekretariat erlassene Note an die akatholischen Fürsten möge veröffentlicht werden; 1823, 7. Sept. (Sedisvakanz 263) drei Briefe von Marx; 1823, 30. Nov. (29075) über die kirchlichen Angelegenheiten der Marx benachbarten Landesteile; 1824, 15. Febr. (31446) Dank für den Gregoriusorden; 1824, 7. Okt. (39227) Rom reklamiert einen am 21. Aug. angekündigten Bericht von Marx; 1824, 31. Okt. (40057) über den Stand der kirchlichen Angelegenheiten in Nassau; 1825, 2. Febr. (1345) Brief; 1825, 13. März (2370) über das päpstliche Breve an den Generalvikar von Limburg; 1826, 5. Febr. (14064) Notizen von Marx und Binterim. – Überdies bleibt bei mancher in den Regesten verzeichneter Zuschrift aus Frankfurt (via München) der Einsender ungenannt.

[2] Regesten 1824, Nr. 30267 und 31347.

[3] Vgl. die Darstellung bei **Canton** S. 440 f.



Die Agrapha bei Makarius von Ägypten.

Von J. Stiglmayr S. I., Feldkirch.

Seit den letzten Jahrzehnten hat sich bekanntlich die theologische Forschung mit erhöhtem Interesse dem Studium der Agrapha zugewendet, d. h. jener „außerkanonischen Schriftfragmente", die entweder nur mündlich überliefert wurden oder allenfalls den Apokryphen besserer Art entstammen.[1] Eine erste umfangreiche Sammlung hat in wissenschaftlicher Form Alfred Resch 1889 vorgelegt. J. H. Ropes ließ 1896 „eine kritische Bearbeitung" des von Resch gesammelten Materials folgen, wobei er allerdings streng mit den Ergebnissen seines Vorgängers ins Gericht ging. Von den 74 als echt bezeichneten Agrapha bei Resch erkannte er nur 14 als „wahrscheinlich echt" an. In einer zweiten Ausgabe seines Werkes 1906 berücksichtigte Resch nicht nur die Einwendungen von Ropes, sondern auch zahlreiche und zum Teil sehr eingehende Kritiken und verarbeitete darin zugleich die neuesten Entdeckungen auf diesem Gebiete sowie die Resultate der eigenen unausgesetzten Forschung. Unter den patristischen Agrapha haben auch mehrere aus den Schriften, welche Makarius dem Ägypter zugeschrieben werden, ihre Stelle gefunden, und einigen von ihnen legt Resch einen besonderen Wert bei. Da die Frage über jenen Makarius, den Vertreter der „christlichen Frühmystik", neuerlich mehr in Fluß gekommen ist,[2] so dürfte es sich lohnen, auch sein Verhältnis zu den Agrapha etwas ins Auge zu fassen. Dem radikalen Vorschlag Jülichers: „Man lasse die Agrapha alle fahren" (Theol. Lit.-Zeitg. 1905, Nr. 23 Sp. 620) wollen wir nicht ohne weiteres beipflichten und auch nicht das Verdikt Wellhausens kurzer Hand unterschreiben: „In den sogenannten Agrapha geht der Prozeß der Wucherung weiter, sie haben alle keine Gewähr" (Einleitung in die drei ersten Evangelien S. 85).[3]

Das Agraphon n. 106 S. 153[4] bildet die Krone der von Makarius überlieferten Logia Iesu. Makarius handelt hom. 37 vom „Paradies und dem geistlichen Gesetz"; cap. 1 (M. 34, 749 C – D) mahnt er, das eigene Herz zu bewachen, wie das Paradies (Gen. 2, 15; Prov. 4, 23). Auch in das Paradies der Seele schleicht sich wie einst in Eden (Gen. 3) die Schlange ein und rät zur bösen Lust, daraus der brudermörderische Zorn entsteht und die Seele dahinstirbt, die ihn gebiert. Vielmehr soll der Mensch auf den Herrn

---

[1] Der Ausdruck ἄγραφος, oppos. ἔγγραφος geht auf Klem. v. Al. zurück. Resch, Agrapha (1906) S. 1: „In seiner Allgemeinheit richtig gefaßt eignet sich dieser . . . Name in vorzüglicher Weise zu einem Sammelnamen, um die in ihrer Herkunft und in ihrem Werte sehr verschiedenen fragmentarischen Zitate der altchristlichen Literatur, welche in den kanonischen Schriften des Alten und Neuen Testamentes nicht nachzuweisen sind, unter einer einheitlichen Bezeichnung zusammenzufassen, ohne das Urteil zu präokkupieren."

[2] Vgl. meine Programmabhandlung „Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Ägypten". Beilage zum 21. Jahresbericht der Stella Matutina in Feldkirch 1912.

[3] Vgl. Dictionnaire théol. I, 625 – 627 (Mangenot): Zum größten Teil seien die Agrapha allerdings nur Interpolationen, Interpretationen, Zitate aus dem Gedächtnis, schmückende Umrahmungen des evangelischen Textes oder gnostischer Traditionen. Eine gewisse Bedeutung komme ihnen aber zu, weil sie in die Geschichte mancher eigenartiger Anschauungen der ersten christlichen Jahrhunderte Licht werfen.

[4] Zitiert nach Resch, 2. Auflage.

hören, der da spricht: Sorget euch um Glauben und Hoffnung, aus welchen die Liebe erzeugt wird, die Liebe zu Gott und die Liebe zu den Menschen, und die gewährt das ewige Leben. Der Parallelismus der beiden Glieder springt kontrastierend in die Augen:

μὴ ἄκουε	*ἄκουσον*
ὄφις συμβουλεύων	*Ἰησοῦς λέγων*
τὰ πρὸς ἡδονήν	*πίστις καὶ ἐλπίς*
θυμὸς ὁ ἀδελφοκτόνος	*. . . φιλανθρωπίας ἀγάπη*
θνήσκει ἡ ψυχή	*αἰώνιον ζωὴν παρέχουσα.*

Resch dürfte hier recht behalten, wenn er die zweite in direkter Rede und mit *Κυρίου λέγοντος* eingeleitete Hälfte des Satzes als maßgebend für die parallele Ausgestaltung der ersten Hälfte betrachtet, während Ropes sich den Hergang umgekehrt denkt. Doch A. Uckeley („Worte Jesu, die nicht in der Bibel stehen", S. 25) bezweifelt mit Ropes die Echtheit des Logion „sehr bedenklich", weil die Vermutung einer Entlehnung aus 1. Kor. 13, 13 sich doch außerordentlich nahelege. Der Einwand Uckeleys ließe sich noch verstärken durch die Hinweise auf 1. Thess. 1, 3; 5, 8; Kol. 1, 4. 5; Ephes. 1, 15. 18; 4, 2–5; 1. Petr. 1, 3–8; 1, 21. 22; Hebr. 10, 22–24; Gal. 5, 5–6; Röm. 5, 1–5 (vgl. Resch a. a. O.). Die drei theologischen Tugenden kehren hier immer wieder und an den fünf letzten Parallelen erscheinen sie auch in derselben Reihenfolge: Glaube, Hoffnung, Liebe. Insbesondere ist Gal. 5, 5. 6 und Röm. 5, 1–5 ebenso wie bei Makarius das Entstehen der Liebe aus Glauben und Hoffnung hervorgehoben. Mit Grund bemerkt aber Resch: „Das Logion ist von einer solchen Höhe, Durchsichtigkeit und prägnanten Vollständigkeit, daß man es getrost als ein Kompendium gesund christlicher Dogmatik und Ethik . . . kurz als ein Meisterwort bezeichnen kann, gegenüber welchem auch Paulus als Lernender sich zu verhalten sich nicht zu schämen brauchte. – „Makarius" hat, wie in der oben erwähnten Programmabhandlung gezeigt worden, neben neuem auch manches wertvolle alte Gut in den „Homilien".

Das Agraphon n. 104 S. 150 zeichnet sich aus durch „die Bestimmtheit der hier angewendeten Zitationsformel". Nicht von gleichem Gewicht erscheinen allerdings die anderen drei Gründe, welche Resch für die Authentizität des Logion anführt, namentlich nicht der erste: „die Güte und Glaubwürdigkeit der Makarius-Zitate überhaupt". Hom. 12, 17 (M. 34, 568 D) heißt es: *Λοιπὸν ὁ κύριος ἔλεγεν αὐτοῖς· τί θαυμάζετε τὰ σημεῖα; κληρονομίαν μεγάλην δίδωμι ὑμῖν, ἣν οὐκ ἔχει ὁ κόσμος ὅλος.* Hier scheint Ropes, wenn er nur von „einer rhetorischen Wendung" des Verfassers spricht, zu radikal vorzugehen. Der synoptische Sprachcharakter ist nicht zu verkennen, wenn er an und für sich allein freilich imitiert erscheinen könnte. Und ein Gleiches gilt von der Übereinstimmung mit paulinischen Stellen. Entscheidend wirkt aber der Zusammenhang, in welchen der als Herrenwort bezeugte Passus hineingestellt ist. Der Verfasser der Homilie bewegt sich in den Gedanken, daß die innere Erfahrung eines Jüngers Christi, die geistliche Wiedergeburt und die mit ihr verbundenen Gnadenwirkungen in der Seele, viel mehr zu bedeuten haben als äußere Wunderwerke. Die Apostel sahen, solange sie mit dem Herrn vor seinem Leiden verkehrten, nur diese letzteren und um ihretwillen liebten sie ihn. „Daraufhin sagte ihnen Christus: Was

wundert ihr euch über die Wunderzeichen? Ein großes Erbe gebe ich euch, wie es die ganze Welt nicht besitzt." Die zahlreichen Anklänge an überlieferte Stellen der Hl. Schrift (*θαυμάζειν – σημεῖα – κληρονομία – κόσμος ὅλος*) hat Resch eindrucksvoll zusammengestellt, um mit berechtigter Zuversicht zu schließen, daß dieses von Makarius aufbewahrte Logion den Stempel der Unerfindbarkeit an sich trägt. Nachzutragen ist überdies Joh. 14, 27: „Frieden hinterlasse ich euch. Meinen Frieden gebe ich euch; nicht wie die Welt gibt, gebe ich euch." Was ist die große Erbschaft (*κληρονομία*), von der Makarius spricht, anders als der Inbegriff der geistlichen Güter in Christus, ein Friede, den die ganze Welt nicht geben kann, weil sie selbst ihn nicht besitzt? Man möchte fast an eine bloße Paraphrase von Joh. 14, 27 glauben, wenn eben nicht Makarius so bündig gesagt hätte: *Λοιπὸν ὁ Κύριος ἔλεγεν αὐτοῖς.*

Das Agraphon n. 183 S. 205 enthält eine kurze Notiz über die Klage der Dämonen, die durch die Gegenwart Christi gepeinigt wurden. Macar. hom. 12, 9 (M. 34, 561 C): *καὶ ἔτι ἐν τοῖς μαρτυρίοις λέγουσι· καίεις με, καίεις με.* „Und noch bei ihrem Bekenntnis (der Gottessohnschaft Christi) rufen sie: Du brennst mich, du brennst mich." Resch bemerkt: „Der Ruf *καίεις με, καίεις με* findet sich nirgends im neutestamentlichen Kanon." Wie kommt nun Makarius dazu, ihn in dieser präzisen Fassung wie ein Stück des evangelischen Berichtes den Dämonen in den Mund zu legen? Die natürlichste Erklärung scheint uns folgende zu sein. In dem betreffenden Passus der Homilie will Makarius zeigen, daß man aus den äußeren auffallenden Vorgängen das Dasein und die Herrschaft Gottes erkennen kann. So riefen auch die Dämonen, als der wunderwirkende Jesus sich ihnen nahte: „Du bist der Sohn Gottes, warum bist du gekommen, uns vor der Zeit zu quälen? (Mt. 8, 29). Noch bei ihrem Bekenntnis rufen sie: Du brennst mich, du brennst mich." Es ist wohl vergebliche Mühe, eine ältere Spur der Herkunft dieses Ausrufes finden zu wollen. U. E. hat Makarius ihn selbst formuliert und so das vorausgehende Schriftwort *βασανίζειν*, das bei Mt. 8, 29 steht, individualisiert. Der Ausdruck *καίειν* im Sinn eines intensiven Peinigens ist volkstümlich, zumal wenn es sich um die Pein eines Dämons handelt. So sagt auch der Einsiedler Antonius (Athan. vita Ant. c. 41, M. 26, 904 B): Als der Satan den Namen des Erlösers gehört hatte, konnte er das Brennen desselben nicht aushalten (*μὴ φέρων τὴν ἐκ τούτου καῦσιν*) und verschwand. Lactantius, Inst. 5, 21 schreibt: Quo (sc. nomine Dei) audito tremunt (daemones) et exclamant et uri se verberarique testantur. Es verdient auch Beachtung, daß hom. 12, 9 mit Vorliebe die direkte Redeform gebraucht wird (außer den genannten zwei Stellen noch dreimal), um mutmaßliche Antworten bezw. Entschuldigungen einzuführen. Immerhin mag man, wie Resch beifügt, an die *λίμνη ἡ καιομένη πυρί* (vgl. Apok. 21, 8) sich erinnern. Dagegen ist an ein „außerkanonisches Zitat aus einer unbekannten Quelle", die etwa wie die „Testimonia" Cyprians überschrieben war, schwerlich zu denken.

Das Agraphon n. 184 S. 205 ist Macar. de orat. c. 10 entnommen: *εἴρηκε γάρ* (sc. *ὁ ἀπόστολος*)· *ὁ δὲ ἀργὸς μηδὲ ἐσθιέτω· καὶ ἀλλαχοῦ· τοὺς δὲ ἀργοὺς μισεῖ καὶ ὁ θεός, καὶ ὁ ἀργὸς οὐδὲ πιστὸς εἶναι δύναται· καὶ ἡ σοφία* (sc. Sirach)· *πολλὴν κακίαν, ἔφη, ἐδίδαξεν ἡ ἀργία.* „Denn er sagte: Der Faule soll auch nicht essen. Und an einer

anderen Stelle: Die Faulen haßt auch Gott und der Faule kann nicht einmal ein Gläubiger sein. Und die Weisheit: Viel Bosheit lehrt die Faulheit." Merkwürdigerweise ist zwischen zwei bekannte Stellen der Heil. Schrift (2. Theſſ. 3, 10 und Sirach 33, 29) ein Zitat eingefügt, welches „in keiner apostolischen oder sonstigen Schrift des A. T. und N. T. (die alttestamentlichen Apokryphen eingeschlossen) zu finden ist". Resch macht trefflich aufmerksam auf die syrische Didaskalia (S. 74 ed. Achelis und Flemming), wo ohne Zitationsformel derselbe Text wörtlich sich findet: „So aber jemand bei euch nicht arbeitet, der soll auch nicht essen; denn die Faulen haßt auch Gott der Herr; ein Fauler nämlich kann nicht ein Gläubiger werden." Wenn aber Resch weiterhin meint, es sei ganz unwahrscheinlich, daß „Makarius" mit seinem *ἀλλαχοῦ* diese syrische Kirchenordnung als seine Quelle habe bezeichnen wollen, so sehen wir einen besseren Grund für diese Ablehnung. Es ist sehr gut möglich, daß der Logotheta Symeon Metaphrastes — denn nicht in den Homilien steht die betreffende Stelle — aus der Didaskalia geschöpft hat. Zeit, Ort und literarische Verhältnisse dieses Autors aus dem 10. Jahrh. bilden keinerlei Hindernis. Die Provenienz des Diktums als eines Herrenwortes bleibt mindestens fraglich.

Das Agraphon n. 182 S. 205 darf füglich aus der Liste gestrichen werden. Resch zitiert als Fundort Macar. de pat. et discr. c. 23 (M. 34, 884 C): *διακρίνων γὰρ ὡς εἴρηται διακρίνει ἕκαστος.* „Denn, wie gesagt ist, hin und her überlegend urteilt jeder", und bemerkt dazu: „Dieses dem Sinne nach dunkle Logion scheint sich mit 1. Kor. 2, 15 zu berühren: *ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται.*" Die Berührung mit einem Satze des gleichen Kapitels de pat. et discr. liegt aber auf der Hand. Wenige Zeilen vorher (884 B) heißt es nämlich: *Διακρίνων μὲν γὰρ διακρίνει ἕκαστος* — ohne jegliche Verweisung auf eine kanonische Quelle. Die Doppelung des Verbums *διακρίνων διακρίνει* verliert auch das Dunkle, wenn man die Situation betrachtet, von der die Rede ist. Wieder und wieder überlegt einer hin und her, ob er der innerlichen Gereiztheit durch handgreifliches Vorgehen gegen seinen Gegner nachgeben oder widerstehen soll. Übrigens gehört auch diese Abhandlung nicht dem „Makarius" selbst an, sondern dem Logotheten Symeon Metaphrastes, der seine Quelle (hom. 5, 6. M. 34, 501 f.) hier wacker reproduziert und auch dessen *Διακρίνων μὲν ἐνίοις διακρίνει ἕκαστος* (501 C—D) . . . *καὶ διακρίνει ἕκαστος* (501 D) einfach übernommen hat.

Das Agraphon n. 181 S. 204 belegt Resch aus Macar. de pat. et discr. c. 6 (M. 34, 869 C) *καθὼς εἴρηταί που· συνεργεῖ τὸ πονηρὸν τῷ ἀγαθῷ προαιρέσει οὐ καλῇ.* „Wie irgendwo gesagt ist: Das Böse wirkt, ohne das Gute zu wollen, mit für das Gute." (Cf. de custodia cord. c. 12 [M. 34, 833] *συνεργεῖ γὰρ τὸ κακὸν τῷ ἀγαθῷ προαιρέσει οὐ καλῇ*). Auch hier scheint der Logotheta (die Abhandlung gehört mit zu seinen aus Makarius kompilierten opuscula) nicht auf ein ungeschriebenes Herrenwort hinzuweisen, sondern nur wieder sich selbst zu zitieren. In dem „liber de custodia cordis", welcher der Abhandlung de pat. et discr. vorausgeht, begründet nämlich Symeon Metaphrastes die Tatsache, daß der Christ gleich Job den Feinden zur Prüfung und Bewährung überlassen wird, mit der allgemeinen Sentenz: Denn das Böse tritt in den Dienst des Guten, mag es auch nicht in guter Absicht wirken. Daß hier eine

Reminiszenz an Röm. 8, 28 vorliegt, ist nicht nur wahrscheinlich, sondern evident, weil an der ersten Stelle de patient. et discr. c. 6 der Abschnitt direkt mit dem Paulus-Zitat geschlossen wird. Gleichwohl dürfte jenes *καθὼς εἴρηταί που* einfach nur die Bezugnahme auf die frühere Schrift des Logotheten bedeuten, zumal da das Apostelwort nur eine spezialisierte Anwendung (aus *πάντα* wird *κακόν*) erfährt.

Das Agraphon n. 105 S. 152 aus Macar. hom. 14, 1: *ἐπ' ἐλπίδι, φησίν, ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾷ καὶ ὁ λαμβάνων γυναῖκα ἐπ' ἐλπίδι τοῦ ἔχειν κληρονόμους.* „Auf Hoffnung hin, sagt er, pflügt der Pflüger und wer ein Weib nimmt, tut es in der Hoffnung, Erben zu erlangen“, scheint uns ebenfalls nur den Schein eines Logion zu haben. Allerdings leitet Makarius mit *φησίν* zunächst zu den Worten über, welche bei Paulus 1. Kor. 9, 10 zu lesen sind: *ὀφείλει ἐπ' ἐλπίδι ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν.* Statt aber mit dem Parallelgedanken des Apostels fortzufahren *καὶ ὁ ἀλοῶν ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν,* springt Makarius auf eine Vorstellung über, welche durch die Worte Christi Lk. 14, 20 nahe gelegt ist: Uxorem duxi et ideo non possum venire. Entsprechend der Tendenz des Autors, an einer Reihe von Beispielen aus dem gewöhnlichen Leben zu zeigen, daß die Hoffnung die Triebfeder der menschlichen Handlungen bildet, ist der Gedanke an das Heiraten mit der Aussicht auf Kinder und Erben begründet. Nichts nötigt uns, das Satzglied *καὶ ὁ λαμβάνων γυναῖκα — κληρονόμους* als ein noch von *φησί* abhängiges und mit dem vorausgehenden Gliede *ἐπ' ἐλπίδι — ἀροτριᾷ* als ein „Ganzes“, das so in einer schriftlichen Quelle gestanden wäre, aufzufassen. Die elliptische Form (*ὁ λαμβάνων* ohne Prädikat) wird auch erträglicher, wenn man das Diktum für sich allein sprechen läßt. In der sprachlichen Form hat sich Makarius aber an das Wort im Evangelium angeschlossen: *ὁ ἀλοῶν ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν — ὁ λαμβάνων . . . ἐπ' ἐλπίδι τοῦ ἔχειν κληρονόμους.*

Eines der merkwürdigsten Agrapha verzeichnet und bespricht Resch n. 87 S. 112—128. Die kurze und bestimmte Formulierung und das dem finanziellen Geschäftsleben entnommene Vergleichungsmoment waren ebenso geeignet, das Logion zu popularisieren, wie der Zusammenschluß mit 1. Thess. 5, 21. 22 seine Authentizität nahe legte. Es lautet in Verbindung mit der eben erwähnten Stelle des 1. Thessalonicher-Briefes: *γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται· πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε· ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε.* „Werdet tüchtig erfahrene Geldwechsler. Prüfet alles, das Gute behaltet. Von jeglicher Art des Bösen haltet euch fern.“ In der vollständigen Gestalt kommt dieses „Herrenwort“ dreimal bei Cyrillus von Alexandrien und einmal bei Dionysius von Alexandrien als ein dem heiligen Paulus ausdrücklich zugesprochener Satz vor; an zahlreichen anderen Stellen wird es als ein Wort Jesu, zumeist als schriftlich fixiertes, angeführt, wie die Formeln *ἡ γραφὴ παραινεῖ, κατὰ τὴν γραφήν* u. ä. beweisen (näheres bei Resch S. 123). Aus der langen Reihe von Autoren (Klemens Al., Origenes, Pamphilus, Ps.-Athanasius, Cyrillus Al., Cäsarius, Chrysostomus, Palladius, Constitutiones Apost., Clement. homil., Sokrates — Hieronymus, Kassian, Paulinus Nol. u. a.), welche die Authentizität ausdrücklich bezeugen oder (wie Cyrillus v. Jerusalem, Athanasius, Basilius, Gregor v. Naz., Gregorius d. Gr.) wenigstens den Inhalt verwerten, ergibt sich das außerordentliche Verbreitungsgebiet dieses Agraphons.

Auch bei Makarius findet es eine ausgiebige Verwendung, allerdings ohne direkten Verweis auf die hl. Schrift. Wir lassen es sofort in deutscher Übersetzung folgen.[1] Hom. 38, 1 (M. 34, 757 D – 760 A). Viele, welche als gerecht erscheinen, werden für Christen (im strengen Sinn des Wortes) gehalten, aber nur die Münzmeister und Kenner vermögen zu prüfen, ob solche Menschen in Wirklichkeit das Zeichen und Bildnis des Königs (an sich) tragen (*τεχνιτῶν δέ ἐστι καὶ πεπειραμένων δοκιμάσαι, εἰ . . . ἔχουσι τὸ σίγνον καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ βασιλέως*), ob nicht etwa Arbeiten der Münzmeister von Falschmünzern nachgemacht sind, so daß die Münzmeister sie auffällig finden und ihnen den Wert absprechen. Die Leute aber, welche keine Münzmeister sind, können die „trügerischen Arbeiter" (2. Kor. 11, 13) nicht beurteilen, weil diese ebenfalls das Kleid von Mönchen oder Christen tragen. Denn auch die Pseudo-Apostel litten für Christus und auch sie predigten die frohe Botschaft vom Himmelreiche. Deshalb sagt der Apostel: „In Gefahren (war ich) häufiger, in Trübsalen über alles Maß, in Gefängnissen öfter", indem er zeigen will, daß er mehr als sie (die Pseudo-Apostel) gelitten hat (2. Kor. 11, 23).

Als Besonderheiten der Makariusstelle gegenüber den anderen Fassungen des Agraphon verdienen nachstehende hervorgehoben zu werden. Für den sonst verwendeten Terminus *τραπεζῖται* bezw. *ἀργυρονόμοι, ἀργυρογνώμονες, ἀργυραμοιβοί*, nummularii, monetarii hat Makarius das allgemeine *τεχνῖται* im Sinne von „fachlich Bewanderte, Werkmeister"[2] eingesetzt und dazu noch das ebenso allgemeine *πεπειραμένοι* „erfahrene Kenner" gefügt. Er erweitert also den Kreis, der beim Agraphon nur die „Geldwechsler" umfaßt, indem er neben den Wechslern, die unter den *πεπειραμένοι* zu denken sind, auch die Hersteller der Münzen (Geldschläger, Münzmeister) namhaft macht. Natürlich sind auch diese vermöge ihres Berufes vor anderen befähigt, echte Münzen von falschen zu unterscheiden. Eigentümlich ist ferner unserer Bezugnahme auf das Logion die Betonung der Schwierigkeit bezw. Unmöglichkeit, ohne viele und lange Erfahrung die rechte Unterscheidung zu treffen. Bei den anderen Verwertungen des Logion ist der Anschluß an die ursprüngliche Imperativform (*γίνεσθε δὲ δόκιμοι τραπεζῖται*) mehr oder weniger gewahrt. Die Applikation des bildlichen Vergleiches zielt auf den Unterschied zwischen wahren Christen (*χριστιανοί* im eminenten Sinn) und Scheinchristen. Keines der anderen Zitate hebt so scharf die Scheidung der Vollkommenen und Lauen, sei es in der Welt oder im Mönchsstande, hervor. Wir finden anderwärts die Anwendung zumeist auf die echten und unechten Schriften des Alten und Neuen Testamentes gemacht, daneben allerdings auch auf gute und falsche Lehrer, die guten und die feindlichen Pneumata, und allgemein auf das Wahre und Falsche, das Gute und Böse usw. Eine deutliche Verweisung auf „ein Wort des Herrn" oder auf den 1. Thessalonicher-Brief „des Apostels" ist bei Makarius nicht ausgesprochen, während die

[1] Resch hat diesen Beleg aus Makarius übersehen, wohl wegen der abweichenden Terminologie, die verleiten kann, an Künstler und Kunstwerke zu denken (*τεχνῖται, ἔργα*), aber der Zusammenhang (*δοκιμάζειν, σίγνον, εἰκὼν βασιλέως, παραχαράκται*) führt uns die gleichen Bilder und Belehrungen vor Augen, die wir bei Kassian u. a. an das Logion geknüpft sehen.

[2] Daß *τεχνῖται* auch diese Bedeutung haben kann, ersieht man z. B. aus Theodoret M. 82, 1497 B (*ὅσοι τινὰ μεταχειρίζονται τέχνην*).

Autoren der 69 von Resch gesammelten Stellen zum größten Teil entweder das eine oder das andere oder beides zusammen anführen. Dagegen verwebt Makarius 2. Kor. 11, 13 f. in seine Exegese: er spricht von „*δόλιοι ἐργάται*“, von einem falschen „*σχῆμα*“, von „*ψευδαπόστολοι*“ und schließt direkt mit dem V. 23 des 11. Kapitels, in leichter Abänderung *ἐν κινδύνοις* (statt *κόποις*) *περισσοτέρως*, *ἐν θλίψεσιν* (statt *πληγαῖς*) *ὑπερβαλλόντως*, *ἐν φυλακαῖς περισσοτέρως* (dieses 3. Glied steht beim Apostel an zweiter Stelle). Paulus, so erklärt Makarius, widerlegt seine Gegner in Korinth, indem er auf das größere Maß seiner Gefahren und Mühen im Dienste des Evangeliums hinweist. Denn auch falsche Apostel haben schon für Christus gelitten und auch sie haben das Himmelreich gepredigt.[1]

Zum Schlusse ein paar Hinweise auf bisher unbeachtete Makarius-Stellen, welche für eine Sammlung der Agrapha wenigstens irgendwelche Erwähnung verdienen. Sie genauer zu verfolgen sind wir einstweilen nicht in der Lage.

Hom. 12, 8 (M. 34, 561 A) schildert Makarius den glückseligen Zustand Adams vor dem Sündenfalle. Mit einer deutlichen Zitationsformel wird das Gebot angeführt, welches der dem Adam innewohnende Logos (Pneuma) dem ersten Menschen gab: *ἐδίδασκε καὶ ὑπέθετο· οὕτως εἰπὲ καὶ λέγε.* „Er belehrte ihn und gebot ihm: So sollst du reden und sprechen.“ Dem *ὑπέθετο* entspricht nachher *ἐντολή*. Es ist u. E. nun freilich nicht ausgeschlossen, daß der Autor nur im Interesse lebhafter Darstellung den Text direkt imperativisch formuliert hat.

Hom. 37, 3 (M. 34, 752 D). Makarius behandelt hier die Pflicht des Christen, dem Beleidiger zu verzeihen (Mt. 5, 44 f.). Hierin besteht die wahre Vollendung (*πλήρωμα*) des Gesetzes, das im Alten Bunde gegeben war. Wie ist diese Vollendung zu verstehen? Antwort: Das alte Gesetz bewirkte durch den vom Beleidiger gegebenen Anlaß folgerichtig eine um so größere Verurteilung des Beleidigten. Denn der Apostel sagt: Während du den anderen richtest, verurteilst du dich selbst. Unmittelbar anschließend folgt *ἐν ᾧ δὲ ἀφίησιν, ἀφεθήσεται*, womit offenbar auf das einige Zeilen früher erwähnte „Gebot“ zurückgegriffen wird: *ἄφετε καὶ ἀφεθήσεται* (Lk. 6, 37: *ἀπολύετε καὶ ἀπολυθήσεται*. Vulg.: dimittite et dimittemini). Ist hier schon eine Abweichung von der textlichen Fassung des Evangeliums zu konstatieren, so wird das Weitere bei Makarius noch auffälliger: Denn so sagt das Gesetz: Nach dem Maße des Gerichtes findet Gericht statt und nach dem Maße der Erlassung (Vergebung) ist Erlassung gewährt *οὕτως γὰρ ὁ νόμος λέγει· ἀνὰ μέσον κρίσεως κρίσις καὶ ἀνὰ μέσον ἀφέσεως ἄφεσις.* Inhaltlich anklingend ist Mt. 7, 2: „Mit dem Maße, mit dem ihr ausmesset, wird euch eingemessen werden.“ Eine verbale Parallele

[1] Noch an einer anderen Stelle kommt Makarius auf das Logion zurück. Hom. 30, 5 (M. 34, 723 C): Gleichwie die Goldmünze, wenn sie nicht das Bild des Königs aufgeprägt enthält, nicht in den Handel kommt und nicht in den Schatzkammern des Königs niedergelegt wird, sondern wegzuwerfen ist, so taugt auch die Seele, wenn sie nicht in unaussprechlichem Lichte das Bild des himmlischen Pneuma, Christus, in sich eingeprägt trägt, nicht für die himmlischen Schatzkammern und wird von den Handelsherren des Reiches, den guten Aposteln, verworfen (*οὔτε εἰς ἐμπορίαν ἀπέρχεται ... ὑπὸ τῶν ἐμπόρων τῆς βασιλείας ἀπόβλητος γίνεται*). Statt der *τραπεζῖται* sind die *ἔμποροι* substituiert und im Typus der Apostel vorgestellt. Vgl. auch hom. 12, 1 (M. 34, 557 A).

hierzu ist in unseren kanonischen Büchern nicht zu finden. Dagegen lesen wir Athan. vit. Anton. c. 84 (M. 26, 961 B): *οἵῳ κρίματι κρίνουσι κριθήσονται.* „Nach der Art, wie sie richten, werden sie gerichtet werden." Sicherlich nur eine Bezugnahme auf Mt. 7, 2.

Hom. 17, 11 (M. 34, 632 A). Bei Erörterung des Satzes, daß das Werk der Läuterung und Heiligung nur allmählich sich vollziehe, wie der Apostel andeutet (1. Kor. 3, 2; Hebr. 5, 12 f.), bringt Makarius mit frappierender Bündigkeit einen ganz unbekannten Spruch aus dem „Evangelium" bei: *Εἶπε γὰρ τὸ Εὐαγγέλιον γενέσθαι ἀπὸ ἐρέας στιχάριον.* Denn das Evangelium sagte, daß aus Wolle eine Tunika werde. Von einem „synoptischen Sprachcharakter" dieser Sentenz kann man offenbar nicht reden. Aber auch an irgendeine apokryphe Quelle zu denken dürfte überflüssig sein. Nach der ganzen Gedankenentwicklung des § 11 jener Homilie dürfte Makarius nur sagen: Das Evangelium (Lk. 6, 29; Mt. 5, 40) gab die hohen sittlichen Vorschriften in kurzgedrängter Form (*ἐν συντόμῳ*), der Apostel aber läßt durch seinen Vergleich mit dem langsamen Heranwachsen des Kindes zum Manne erkennen, daß der Prozeß der sittlichen Reinigung langsam und allmählich sich vollzieht. So hat also gleichsam das Evangelium nur sagen wollen, was auch aus dem Sprichwort bekannt ist: „Aus Wolle wird die Tunika" (ohne Erwähnung der zwischeninne liegenden Phasen der Arbeit), der Apostel dagegen hat uns mit seinem Vergleiche die Detailarbeit und langsame Entwicklung nahegelegt.



Gib uns heute unser tägliches Brot.

Religiös-philosophischer Essay von Prof. Dr. J. Gspann, Stift St. Florian.

„Der Vogel, dem so bunt die Flüglein sprossen,
Die Lilie von Himmelspracht umflossen,
Das Würmchen, dessen Tag so flüchtig währet:
Wohl alles lebt, von deiner Huld genähret!
Und bis auch wir gelangt zum Lebensfeste
Als des Lammgottestisches Ehrengäste,
Lechzt unseres Leibes Staub nach irdischem Bedarf,
Und ruft, indem er sich anbetend niederwarf:
Unser tägliches Brot gib uns heute!"

A. Hungari, Das Vaterunser.

* * *

Jesus Christus hat eines Tages auf Bitten seiner Jünger der Welt das Vaterunser vorgebetet. Da kann man schon a priori schließen, dieses Gebet des allwissenden Gottmenschen müsse von wundervoller Symmetrie und unerschöpflichem Ideengehalt sein. Und wenn der betrachtende Geist a posteriori eindringt, um all die verborgenen Schönheiten, Ideen und Zusammenhänge kennen zu lernen, kommt er aus dem freudigen Erstaunen gar nicht mehr heraus. Die ersten drei Bitten spiegeln drei geschaffene Welten und zwar jene drei, welche mit unserem religiös-sittlichen Leben etwas zu tun haben.

Es gibt ein vierfaches Sein, ein physisches, logisches, ethisches und metaphysisch-übernatürliches Sein. „Geheiligt werde dein Name!" Man mag den Mosaischen Schöpfungsbericht innerhalb der durch Inspiration und Wahrheit gezogenen Grenzen auslegen wie man will: jedenfalls sollte durch das Sechstagewerk mit einem siebten als Ruhetag ein für allemal das religiös-symbolische Vorbild für die Woche gezeichnet werden. So ist die Heiligung des siebten Tages ein göttliches und damit ein eminent menschliches Gebot. Gott ist der Schöpfer der Woche und der menschlichen Natur. Die Medizin erbringt tatsächlich den Beweis, daß ein Mensch, der das göttliche Wort: „Gedenke, daß du den siebten Tag durch Ruhe heiligest!" gewissenhaft befolgt, sein Leben durchschnittlich um ein Siebtel höher bringt als ein Verächter des Sonntagsgebotes. So hat Gott in das physische Universum die Siebenzahl eingeprägt.

„Zukomme uns dein Reich!" Christus hat einmal zu den Aposteln gesagt: „Das Reich Gottes ist in euch" (Lk. 17, 21). Diese Worte lassen sich verschieden auslegen, aber die Auslegung gilt jedenfalls auch: das Reich der Übernatur = das Reich Gottes ist in uns durch die Gnade. Ich brauche hier keine Erklärung des Begriffes Übernatur zu geben, ich erinnere nur an ein Wort des Tridentinums: Die Übernatur in uns wird geschaffen, erhalten, vermehrt und, wenn verloren, wiedergeschaffen durch die hl. Sakramente. So steht auch die Übernatur in uns im Zeichen der Siebenzahl, denn es gibt in wunderbarem Parallelismus mit dem natürlichen Leben des Menschen und des Menschengeschlechtes genau sieben Sakramente. So ist das Vorbild für die Siebenzahl der Sakramente die Siebenzahl in der Erschaffung der Welt, ein schönes Beispiel der vollendeten Harmonie zwischen Natur und Übernatur. Durch den Logos, „ohne den nichts gemacht worden ist", wurde das natürliche und übernatürliche Universum mit der Zeit ins Sein gerufen, durch ihn incarnatum ist das Universum wiederhergestellt worden, und alle Gnaden zur Erbauung, Erhaltung und Vermehrung der Übernatur im *μικρόκοσμος* fließen durch die sieben Sakramente.

Welche Brücke verbindet im Menschen Natur und Übernatur? Wie kommt der Mensch, der als beseeltes Miniaturuniversum die gesamte Schöpfung spiegelt, zur „Anteilnahme an der göttlichen Natur" (2 Petr. 1, 4)? Durch die Sittlichkeit! Der Gnadenstand ist angefangene Seligkeit und die Größe der Seligkeit wird sich genau nach der durch gute Werke vermehrten heiligmachenden Gnade im Augenblick des Todes richten. Demnach gilt für die erste und zweite Seligkeit als Parole das Herrenwort: „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote" (Mt. 19, 17). Gebote sind aber nichts anderes als Formeln, Formeln des göttlichen Willens, und Sittlichkeit ist nichts anderes als das fortwährende Bestreben des Vernunftgeschöpfes, seinen Willen mit dem göttlichen Willen in Einklang zu erhalten. Darum betet Christus weiter: „Dein Wille, o Gott, geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden." Steht auch das sittliche Reich, *τὸ ὂν ἠθικόν* im Bann der Siebenzahl? Jawohl! Der Dekalog, der im N. T. eigentlich nur acht Gebote umfaßt, weil nach der Bergpredigt sechs und neun, sowie sieben und zehn je ein Gebot sind, läßt sich ohne jede Künstelei auf sieben reduzieren.

I. Anerkennung und Verehrung des einen Gottes.
II. Sabbat (Sonntag).
III. Autoritätskultus (Gott, Ich, Vernünftiges Nicht-Ich).

IV. Schädigung der Güter des Körpers
V. Schädigung der Güter der Seele
VI. Schädigung der äußeren Güter
VII. Schädigung der Güter der Ehre
} bei sich und beim Nebenmenschen verboten.

Wer das Sittengesetz unter diesem Gesichtspunkt genau betrachtet und auf die innersten und geheimsten Begierden ausdehnt, der kommt darauf, daß sich alle Gebote und Verbote unter diese sittliche Siebenzahl subsumieren lassen und zwar ganz ungezwungen.[1]

So steht das gesamte vierfache Sein im Zeichen der goldenen Siebenzahl, welche den Juden als heilig galt und auch in den heidnischen Religionskulten eine hervorragende Rolle spielt, jener Zahl, welche als Summe von 3 + 4 die Verbindung des Göttlichen mit dem Kreatürlichen symbolisiert. Mit Gott sprechen, an Gott denken, heißt beten. Darum hat das Gebet par excellence, das Vaterunser, sieben Bitten (Religiös-logisches Sein). Vom *τὸ ὂν φυσικόν, ἠθικόν* und *μεταφυσικόν* und ihrer Beziehung zur heiligen Siebenzahl haben wir bereits gehört.

Vielleicht – ich weiß es nicht – waren dem theologisch und philosophisch geschulten Leser dieser Zeitschrift die aufgezählten Zusammenhänge zwischen den vier ungeheuren Welten des Gesamtseins schon bekannt. Gar manchem wird dieses kostbare Stück aus der unerschöpflichen Schatzkammer „Harmonie zwischen Natur und Übernatur" immerhin neu sein.

Nun möchte ich aber auf einen vollständig neuen Gedanken in aller Bescheidenheit aufmerksam machen, er ist die Frucht intensiver Spekulation auf einsamen Waldspaziergängen.

Das Vaterunser hat eine göttliche Hälfte – sit venia verbo! – mit drei Bitten und eine menschliche mit vier Bitten. So ist sogar das ureigentliche Charakteristikum der Siebenzahl, Verbindung des Göttlichen mit dem Kreatürlichen, dem Gebet des Herrn aufgeprägt. In den ersten drei Bitten des Vaterunsers, als des Schemas der religiös-logischen Welt spiegeln sich das physische, metaphysische und ethische Universum. Fragen wir wiederum wie oben: Was verbindet den göttlichen mit dem menschlichen Teil im Vaterunser? Die vierte Bitte: Gib uns heute unser tägliches Brot! Und wunderbar! Auch in dieser einen Bitte leuchten noch einmal wie in einem feingeschliffenen Brennspiegel die drei Welten der göttlichen Hälfte des Gebetes *κατ' ἐξοχήν* auf.

Wir gehen nicht auf die verschiedenen Gründe ein, warum der allwissende Gottmensch bei der inhaltsschweren vierten Bitte das Wort Brot (*ἄρτος*) gebraucht und nicht Speise, Atzung, Nahrung und dergl. Ein Grund wird wohl sein, weil Brot das allergewöhnlichste, verbreitetste Nahrungsmittel ist. Doch der tiefste Grund, in der Symmetrie und Harmonie des Vaterunsers wurzelnd, ist die interessante Tatsache, daß Brot nicht nur das Nahrungsmittel für unseren physischen Organismus ist, sondern daß wir den Begriff Brot[2] in der Offenbarung auch für das sittliche Leben des Menschen treffen und das beste Brot, Weizenbrot, die Materie jenes hochheiligen Sakramentes ist, das Christus zur Speise des metaphysischen resp. übernatürlichen Lebens in uns eingesetzt hat. So ist die vierte Bitte mit seinem dreifachen Brot

[1] Vgl. dazu meinen Essay „Vaterunser und Weltschöpfung" in den histor.-polit. Blättern 1913. 151. Bd. 7. H. 489 f

[2] Im Sinne gewöhnlicher, alltäglicher Speise.

eine förmliche logische Inkarnation des Göttlichen. Wir wollen nun tiefer schürfen in dieser Bitte!

Brot ist das Nahrungsmittel. Oswald, der geistreiche, mit Unrecht fast vergessene Oswald, schreibt dazu:

Man unterscheidet chemisch den eigentlichen Nutritionsstoff und den Respirationsstoff. Ersterer dient für die plastische Ansetzung der organischen Teile unseres Leibes; letzterer bindet den Sauerstoff, den wir aus der Atmosphäre einatmen, während wir den Kohlen- und Wasserstoff derselben wieder ausatmen. Dieser Sauerstoff bewirkt dann die tierische Wärme, die zur Verdauung, d. h. zu jener organischen Bildung erforderlich ist. Beide gehören notwendig zusammen. Nun hat die chemische Analyse bewiesen, daß es fast kein Nahrungsmittel gibt, welches beide Zwecke in gleichem Maße fördert wie das Brot; sein Faserstoff ist fast schon fertig zubereitetes Blut; und sein Amylum oder Stärkemehl bindet den Sauerstoff. Daher der Mensch, wenn er auf ein Nahrungsmittel angewiesen ist, am leichtesten mit Brot sich erhält.[1] Brot hielt man immer für etwas Ehrwürdiges und Heiliges, das Brot stärkt das Herz der Menschen, sagt die Offenbarung (Ps. 104, 15). Brotbereitung nimmt in den Sagen der heidnischen Mythologie eine hervorragende Stelle ein. Erntefeste sind in unserer nüchternen, poesiearmen Zeit noch Volksfeste. Ja, etwas ungemein Nützliches, Geheimnisvolles und Heiliges ist das liebe Brot! Begeistert singt der Dichter:

„O wundervolle Himmelsgabe
Auf Menschentischen heiliges Brot!
Die Hoffnung trug ein Korn zu Grabe,
O wundervolle Himmelsgabe!
Ein Halm entstand, des Auges Labe,
Mit hellem Grund im Morgenrot!
O wundervolle Himmelsgabe
Auf Menschentischen heiliges Brot! — —

Was das Brot, im weiteren Sinn Speise und Trank, für den physischen Organismus bedeutet, ist die heiligste Eucharistie für unser metaphysisch-übernatürliches Leben. Da kann man die Wirkungen von Speise und Trank auf unseren Organismus bis in das Kleinste zerfasern und sondieren, man wird finden, daß die übernatürlichen Wirkungen des übernatürlichen Brotes für das gottähnliche Leben dieselben sind. Entspricht auch die Konvenienz des panis eucharisticus dieser Harmonie? Gewiß! Wir sagten, Brot sei das Nahrungsmittel für unseren Körper. Nun wird durch die heiligmachende Gnade unsere Seele vergöttlicht (2 Petr. 1, 4), wenn auch nicht im pantheistischen Sinn vergottet, d. i. in die Gottheit umgewandelt. Wir Menschen werden vergöttlicht, in unserer Seele wird durch die Anteilnahme an Gottes Natur dasjenige akzidentell, was in Gott per essentiam ist (S. Thomae, s. th. 1, 2, 9. 119 a 2 ad 2). Also bekommen wir eine Art gottmenschlichen Charakters. Wie wundervoll angemessen und voll göttlicher Weisheit ist es demnach, daß wir als Begnadete für unser übernatürliches Leben eine gottmenschliche Speise bekommen. In viel höherem Sinn und mit viel größerem Recht ist das eucharistische Brot das Nahrungsmittel unseres metaphysischen Lebens als das Brot für unser physisches Leben.

[1] Die dogmatische Lehre von den hl. Sakramenten I⁴, 451.

Daß die Wirkungen der natürlichen Speise für unseren physischen Organismus und der eucharistischen Himmelsspeise für die übernatürliche Kleinwelt in unserer Seele ganz die gleichen sind, haben wir eben vorhin gehört. Es genügt, an das Wort Eugens IV. zu erinnern: „Jede Wirkung, welche natürliche Speise und übernatürlicher Trank in bezug auf das körperliche Leben haben durch Erhaltung, Stärkung, Wiederherstellung und Ergötzung desselben, übt dieses Sakrament aus in bezug auf das geistige Leben."[1] Das Tridentinum drückt die nämliche Wahrheit in allerkürzester Form aus, wenn es die Eucharistie „geistige Nahrung der Seelen" nennt.[2] Und wieder finden wir den gleichen Ausdruck im Catechismus Romanus.[3] Der hl. Thomas, dessen reichspekulativer Geist stets auf Parallelen und Zusammenhänge zwischen Natur und Übernatur bedacht war, geht auch in seiner Eucharistielehre, der schönsten und tiefsten, die je geschrieben worden ist, von der „geistigen Nahrung" aus. Die hl. Eucharistie verbindet mit dem Leben und bewirkt so auch Leben; als geheimnisvolle Speise wirkt das heiligste Sakrament auf das geistige Leben wie die leibliche Speise auf das leibliche Leben.[4]

Nun eine Frage: Wird nicht auch wahre Sittlichkeit mit Speise verglichen? Bei St. Johannes ist zu lesen: „‚Rabbi! Iß!' Er aber sprach: ‚Ich habe eine Speise zu essen, die ihr nicht kennt . . . Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat, sein Werk zu vollenden'" (4, 31 – 34). Wahre Sittlichkeit muß selbstverständlich den ganzen Menschen umfassen, Seele und Leib, bei der Seele Verstand und Willen. Der Verstand übt übernatürliche, schreiben wir katholische Sittlichkeit,[5] wenn er sich der äußeren Offenbarung Gottes unterwirft. Wie die Speise den Körper stärkt, vervollkommnet und vor Krankheiten bewahrt, so stärkt und vermehrt der Glaube an die göttliche Offenbarung unseren Verstand, vervollkommnet ihn in bester Weise, korrigiert falsche Resultate der Philosophie, bewahrt vor Fehlern und Irrtümern usw. Wir dürfen uns also nicht verwundern, wenn Väter und Theologen den Glauben gerne mit einer guten Speise vergleichen. So schreibt beispielsweise St. Johannes Chrysostomus: „Wie die Speise sich zum Körper verhält, so verhält sich das rechte Leben zum Glauben. Und wie die Natur unseres Fleisches ohne Speise nicht bestehen kann, so kann auch der Glaube nicht ohne gute Werke bestehen."

In bezug auf die Übung der Sittlichkeit des Willens, der Verrichtung von guten Werken aller Art, gilt gewiß auch das Wort vom Stärken, Stählen und Vervollkommnen desselben. Die Gefahr eines Falles resp. Rückfalles wird um so geringer sein, je mehr am Willen durch viele gute Handlungen, Übungen und das „Vince teipsum!" gehämmert worden ist. Das „Vince teipsum!" führt uns bereits hinüber auf die sogenannte „negative Seite der Sittlichkeit", nämlich den Antrieben, Lockungen und Versuchungen zum sittlich Schlechten Widerstand zu leisten. Um Glauben und Sitten noch mehr im Lichte einer Speise, einer Nahrung aufzuzeigen, sei per transennam

[1] Decret. pro Armenis (Aus der Bulle „Exultate Deo vom 22. Nov. 1493); bei Denzinger 10. Aufl. n. 698.

[2] Denzinger n. 875.

[3] P. II. c. 4. q. 49.

[4] S. th. 3 q. 79 a 1. Wer sich für genaue Harmonie interessiert, der lese meine Schrift Mensch und Übermensch (²1913) S. 68 ff.

[5] Sittlichkeit im vollen Umfang genommen.

die Wirkung aller unserer guten Werke, vom Gedanken bis zum Martyrium, auf das übernatürliche Leben erwähnt. Durch jedes noch so kleine sittlich-gute Werk wird das gottförmige Leben in uns vermehrt und verstärkt.

So „lebt der Mensch nicht vom Brot allein, sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt" (Mt. 4, 4). Dieses sittlich-geistige Brot hat uns Jesus gebracht, es ist „gebacken aus dem feinsten Weizen der Wahrheit, durchsäuert zu desto leichterer Verdaulichkeit von der Gnade, zum höchsten Wohlgeschmack vermengt mit dem Salz himmlischer Weisheit und dem Honig unaussprechlicher Tröstungen".[1]

Der von physischer Speise genährte Mensch soll von diesem Brot Gottes, von der Speise: den Willen Gottes durch Glauben und Sitte zu erfüllen, fleißig essen, damit er würdig werde, an der göttlichen Natur teilzunehmen und so die göttliche Speise, Jesum selber, genießen könne und dürfe.

„Gib uns heute unser tägliches Brot"! — — —

Hier tut sich uns, wenn wir auch das ethische Brot miteinbeziehen, eine wunderbare Harmonie auf. Die Übernatur für uns Menschen erglänzt in den sieben lieblichen Farben der hl. Sakramente. Um das Bild ganz zu verstehen, darf man sich nur kurz in das Gedächtnis rufen, daß die gratia sanctificans prima oder secunda bei jedem einzelnen Sakrament auch als gratia sacramentalis fungiert, das ist die jedem einzelnen Sakrament ganz eigene, im Zweck des betreffenden Sakramentes wurzelnde Gnade.

Das gewöhnliche Brot verwandelt sich in unser Fleisch und Blut. Da lehrt nun die Physiologie, daß alle sieben Jahre der gesamte menschliche Organismus sich durch die kontinuierliche Assimilation verändert.

Und die volle Sittlichkeit? Fürchte Gott und halte seine Gebote, denn das ist der ganze Mensch, sagt die Offenbarung. Wir werden aber erst dann in einen vollkommenen sittlichen Menschen umgewandelt, wenn wir das ganze Sittengesetz, das im siebengeteilten kategorischen, göttlichen Imperativ erklingt, befolgen.

„Gib uns heute unser tägliches Brot"!

Wir wollen noch tiefer schürfen. Noch haben wir keinen Einblick in die innere Beschaffenheit dieser drei Brote und in ihren psychologisch-religiösen Zusammenhang.

Weizenbrot wird durch einen giltig geweihten Priester vermöge der konsekratorischen Herrenworte: „Hoc est corpus meum" in den Leib Jesu Christi umgewandelt. Es geht, bevor wir die Himmelsspeise genießen können, eine Verwandlung, ein metaphysischer Prozeß, eine Metamorphose voraus. Diese Umwandlung hat ihr klares Abbild im physischen Brot selber. Das ist eine auffallende Parallele zwischen Natur und Übernatur. Weizenkorn ist noch lange kein Brot und Traubensaft noch nicht Wein. Weizenkorn und Traubensaft machen einen sehr interessanten Prozeß durch, bevor sie zu Brot resp. Wein werden. Der Gärungsprozeß, den der Saft der Reben durchmacht, in welchem er vom Most zum Wein wird, ist im vorbildlichen Sinn ein geistiger Prozeß,[2] da in demselben, wie man mit Recht sagt, der Traubensaft vergeistigt wird, indem die niedere Basis schwindet und ein

[1] Scherer A., Bibliothek für Prediger II⁴.

[2] Die verschwindende Substanz von Brot und Wein ist ja auch geistiger Natur und Jesus Christus ist im Altarssakrament nach Art eines Geistes gegenwärtig.

potus spiritualis, ein geistiger Trank entsteht. Diese Gärung ist auf niederem Gebiet eine zweite Geburt, ein zweites Werden, eine Umwandlung, Metamorphose. Indem nun diese höchst beachtenswerte Verwandlung der ungleich höheren Verwandlung des Weines in das Blut des Herrn zur Unterlage dient, spiegelt jene auf dem Naturgebiet wunderschön die ganz und gar übernatürliche Metamorphose im allerheiligsten Sakramente. Vom Brot, insofern es gesäuert wird, gilt ganz das gleiche, denn die Fermentation entspricht in ihrer Art genau der Weingärung. Nun hat sich Jesus höchstwahrscheinlich beim letzten Abendmahl ungesäuerten Brotes bedient, deswegen geht aber doch die schöne Analogie nicht verloren, weil das Weizenmehl zum Teig geknetet, durch das Feuer — und Feuer versinnbildet doch gewiß das Geistige — gebacken werden muß, um Brot zu werden. So haben wir denn bei Brot und Wein, den Nahrungsmitteln κατ' ἐξοχήν und eucharistischen Elementen eine Steigerung und Erhebung derselben über ihre niedere Seinsweise hinaus auf eine weit höhere geistige; diese ist Vorstufe jener unendlich hohen Stufe, auf welche sie gebracht werden durch die Konsekrationsworte.[1]

Es erübrigt nur noch, bei der sittlichen Tätigkeit eine Vergeistigung konstatieren zu können. Das macht nun keinerlei Schwierigkeiten. Die hl. Schrift sieht nämlich in der Lossagung von den Gelüsten des Fleisches, im Niederringen der Triebe des niederen Begehrungsvermögens den nächsten Weg zur Gottverähnlichung d. h. zur höheren, übernatürlichen Vergeistigung. Hat ja der Rechtfertigungsglaube als solcher die innere Kraft, das Tierische, das Materielle, Fleischliche in uns bedeutend zu schwächen.[2] Der Wille muß das Sinnliche, „Böse", „die Werke des Fleisches" meiden und die „Frucht des Geistes" hervorbringen (Gl. 5, 17 und 23; Rm. 6, 12). Das Zurückdrängen des sinnlich-fleischlichen Begehrens in uns, der Repression der bösen Lust nennt der Weltapostel sehr bezeichnend eine „Kreuzigung des Fleisches", weil sie ein schmerzhafter geistiger Akt ist.[3]

So herrlich-klar und wunderschön sind die Zusammenhänge zwischen den drei Broten! mag der aufmerksame Leser begeistert ausrufen. Wie leitet demnach die Brotbitte harmonisch vom göttlichen ersten Teil des Vaterunsers zum zweiten menschlichen Teil über! Kein menschlicher Verstand, auch der des genialsten Philosophen nicht, hätte bei aller Schlichtheit im Ausdruck ein so ideenreiches, symmetrisches Gebet für uns ersinnen können! Alles Große aber, ja alles Gottmenschliche des ganzen Vaterunsers spiegelt sich in der vierten Bitte, sie allein ist gleichsam ein „Miniatur-Vaterunser".

[1] Vgl. Oswald, a. a. O. 452.

[2] Röm. 8, 2 und 3 und den Kommentar des hl. Thomas z. St. (Ausgabe seiner Werke von J. Nikolai [Paris 1660] 18. Bd.), S. 69.

[3] Vgl. Pölzl Fr., Der Weltapostel Paulus (Regensburg 1905) S. 321. Zum Absatz Chotzky A., Die Teilnahme des Begnadeten an Gottes Natur gemäß 2. Petr. 1, 4 (Wien 1911) S. 85.



Das Buch Job und seine angebliche babylonische Vorlage.

Von Dr. P. Tharsicius Paffrath O. F. M., Paderborn.

Unter dem Namen „Lied des leidenden Gerechten" besitzen wir ein babylonisches Literaturerzeugnis, das mit dem biblischen Buche Job nicht wenige Berührungspunkte aufweist. Durch die vielen Beziehungen der babylonischen Kultur zu Palästina, welche die junge babylonische Wissenschaft aufgezeigt hat, ist die Frage nach einer Brücke zwischen dem biblischen und dem babylonischen Dichtwerk gegeben. Die Frage ist interessant und wichtig genug, um hier eine kurze Darlegung zu finden. Dem Rahmen dieser Abhandlung entsprechend sollen besonders die allgemeinen Gesichtspunkte hervorgehoben werden.[1]

I. In der Keilschriftliteratur bringt jedes Jahr neue Funde und neue Entzifferungen. Überraschungen, die alle bisherigen Auffassungen mit einem Schlage umstoßen, sind dabei durchaus nicht ausgeschlossen. So wäre es auch nicht unmöglich, daß über kurz oder lang eine Bearbeitung des nämlichen Themas ans Tageslicht träte, die die Frage in ein ganz neues Licht rückte. In der Tat hat P. Scheil bereits 1910 in Susa auf einer Tontafel das Bruchstück einer zweiten Bearbeitung des nämlichen Gegenstandes gefunden und 1912 in der Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale[2] veröffentlicht. Das wenigstens aus der ersten babylonischen Dynastie, vielleicht aus noch älterer Zeit stammende Täfelchen beschreibt auf der Vorderseite die Frömmigkeit des Leidenden und seinen elenden Zustand. Er hat in gesunden Tagen mit allen Mitleid gehabt und allen mitgeteilt; ihn aber verläßt man in seinem Unglück und klagt ihn der Gottlosigkeit an. Die Rückseite zeigt ihn dann in neuem Glück. Er lebt wieder in Überfluß, und sein Feind und Ankläger ist nun mit Leiden heimgesucht. Der Wortlaut ist mit den Ergänzungen von P. Scheil folgender:

Vorderseite:

1 . . . . . in einem Stalle . . . . .
Besaß ich etwas Gutes, nicht (habe ich es zurückbehalten).
War ich in den Besitz von Speise gelangt, nicht habe ich sie für mich (zurückbehalten).
War ich in den Besitz von Trank gelangt, nicht habe ich ihn für mich (zurückbehalten).
5 (Hungrig war) ich, und der Speise fand, hielt sie für kostbar für sich selbst.
(Durstig war) ich, und der Trank fand, für sich selbst (behielt er ihn).
(Ich habe Gebete verrichtet), und einem, der vergebens beim Namen seines Gottes (schwört, hat man mich gleich erachtet).
. . . man hat mich wohnen lassen bei den Hunden, den Schweinen . . . .
. . . (den ganzen) Tag habe ich im Gebete meine Hände erhoben . . . .
10 . . . . . und die Wasser des Flusses, Ort (der Rechtfertigung) . . . .
. . . . . die Barke . . . .

[1] P. S. Landersdorfer O. S. B. hat in den Bibl. Stud. (XVI 2) die Frage eingehend untersucht. Auf seiner Arbeit beruht das Vorliegende zum großen Teil.
[2] RA IX S. 65 ff.

Rückseite:

1 . . . . . die Freude . . . .
. . . (Speise genieße) ich, und (er ist hungrig).
. . . (Trank genieße) ich, und (seine) Kehle (ist vertrocknet).
. . . ich (reinige mich) im Wasser des Flusses, und (er bleibt unrein).
5 . . . ich (besteige) eine Barke, (und er bleibt angekettet).
. . . meine Schuld (ist getilgt).
. . . mein Vergehen (ist gesühnt).
. . . die eiserne Fessel, der Gott (hat sie zerbrochen).
. . . (die Gottlosen) sehen (das Wohlergehen des Gerechten).
10 . . . es erglänze (sein Licht).

Ausführungen, in denen in gleicher oder ähnlicher Weise der von Gott Heimgesuchte Satz für Satz seine Frömmigkeit und Mildtätigkeit der Gottlosigkeit und Hartherzigkeit seiner Gegner gegenüberstellte, finden sich im Buche Job nicht. Inhaltlich würde sich mit der Vorderseite des Täfelchens etwa decken, was Job 31, 16 ff. sagt:[1]

19 Wenn ich den Verlaßnen sah ohne Kleidung
und ohne Decke den Dürftigen,
20 Fürwahr, es dankten mir seine Lenden,
mit der Wolle meiner Lämmer wärmte er sich.
16 Nie versagt' ich eine Bitte den Armen
oder ließ verschmachten der Witwe Augen.
17 Nie aß ich meinen Bissen allein,
Daß die Waise nicht ihr Teil davon aß.
18 Nein, als Knabe schon war ich ihr Vater,
als Kind schon war ich Stütze für sie.

Auch Spott und Verkennung hat Job in reichem Maße erfahren, ebenso wie der Babylonier. Die Stellen sind zahlreich. Man vgl. noch 30, 1 ff.

Auffallende wörtliche Übereinstimmungen, frappante Parallelen, weniger gebräuchliche und gänzlich unerwartete Bilder oder andere Dinge, die auf direkte literarische Beziehung der beiden Dichtwerke zueinander schließen ließen, finden sich nicht. Der Gedanke selbst aber, die Gegenüberstellung des früheren Glückes mit dem augenblicklichen Elend, sowie des Bewußtseins der Schuldlosigkeit mit den heftigen Anklagen, die als notwendige Folge aus der allgemein angenommenen Theorie vom Strafcharakter aller Leiden der behaupteten Schuldlosigkeit sofort gegenübertreten mußten: das waren die allernächst liegenden, geradezu mit Notwendigkeit sich aufdrängenden Gedanken für jeden, der überhaupt das Problem vom Leiden des Gerechten im Anschluß an ein Vorkommnis behandeln wollte. Diese Anknüpfung an ein konkretes Beispiel selbst aber war in jedem Falle gegeben. Ohne die immer wieder mit der Theorie vom Strafcharakter aller Leiden wirklich oder wenigstens scheinbar im Widerspruch stehenden Beispiele von schwer heimgesuchten Dienern der Gottheit wäre eine Behandlung des Gegenstandes überflüssig gewesen und auch nicht angeregt worden. Soweit also Übereinstimmungen zwischen dem biblischen und dem angeführten babylonischen

[1] Umstellung und Übersetzung nach Hontheim, Das Buch Job (Bibl. Stud. IX 1–3 S. 343).

Dichtwerke bestehen, sind sie mit der Gleichheit des überall die Menschheit bewegenden Gegenstandes gegeben und können als Beweis für eine literarische Abhängigkeit nicht in Frage kommen.

II. Damit können wir diese babylonische Bearbeitung des Themas verlassen, zumal man fürerst noch die andere, schon länger bekannte, als „den babylonischen Job" wird ansprechen dürfen. Dazu berechtigt die Tatsache, daß das „Lied des leidenden Gerechten" nicht nur in der Bibliothek des Assurbanipal sich vorfand,[1] sondern eine Kopie davon in neubabylonischer Schrift auch aus Sippar beigebracht werden konnte.[2] Auch Duplikate liegen vor. Zeigt das schon die weite Verbreitung des Werkes, so ergibt sich diese erst recht daraus, daß die Bibliothek des Assurbanipal auch einen Kommentar zu der Dichtung enthielt. Das Werk wurde also gleich anderen bedeutenden Erzeugnissen älterer Zeit in den Tempelschulen gelesen und erklärt.

Fußend auf den Vorarbeiten von Zimmern, Jastrow, Martin und anderen hat Landersdorfer den Text und die Übersetzung am vollständigsten wiedergegeben. Das Werk mag ursprünglich über 300 Zeilen betragen haben;[3] davon sind etwa 180 mehr oder minder vollständig erhalten, falls die Zusammenstellung der Fragmente richtig ist.

Die erste Zeile (nur aus dem Kommentar bekannt) enthält ein Lob auf Bêl, den „Herrn der Weisheit". Wo dann nach einer großen Lücke der Text einsetzt, befindet sich der Dulder mitten in der Klage über seinen elenden Zustand.

(I 4) Ein König (war ich) – da ward ich zum Knechte,
Wie einen Narren haben mich meine Gefährten mißhandelt.

. . . .

(I 10) Bei Tage tiefes Seufzen, bei Nacht Weinen,
Den Monat hindurch Jammer, Bedrängnis das Jahr über.

Dann beschreibt er auf der ziemlich vollständig erhaltenen zweiten Tafel sein Unglück im einzelnen. Vergebens hat er sich an die Götter gewandt; sie lassen ihm keine Rechtfertigung zuteil werden. Die Menschen wollen in seiner Bedrängnis nicht mehr an seine Gerechtigkeit glauben. Sein Leiden mußte ihn (nach der herrschenden Anschauung vom Strafcharakter aller Leiden) in ihren Augen wie einen Übeltäter erscheinen lassen, der den Göttern gegenüber seine Pflicht nicht erfüllt hat. Diese Pflicht besteht für den Babylonier in der Sorgfalt bei den gottesdienstlichen Handlungen; nur gegen Ende seiner Schilderung erhebt sich seine Moral über diese rituelle Werkheiligkeit, indem dort auch die Unterdrückung anderer als Sünde genannt wird. Aber Šubši-mešrî-Nergal (so heißt der Dulder) protestiert gegen eine solche Schlußfolgerung aus seinem leidenden Zustand:

(II 23) Ich aber dachte nur an Gebet und Flehen,
Gebet war meine Regel, Opfer mein Gesetz,
(25) Der Tag der Verehrung meines Gottes die Freude meines Herzens,
Der Tag der Nachfolge meiner Göttin Gewinn und Reichtum.

---

[1] K 2518, K 3972, DT 151.
[2] Sipp. 37 und Sipp. 55.
[3] Vgl. Landersdorfer S. 12 Anm. 5. Nach Landersdorfer ist der Text hier angeführt.

Königliches Gebet war meine Lust,
Und sein Jubelfest war zu meiner Freude gesetzt.
Ich lehrte mein Land den Namen meines Gottes bewahren,
(30) Den Namen meiner Göttin zu ehren, unterwies ich mein Volk.
Die Erhabenheit des Königs stellte ich Gott gleich,
Und in der Ehrfurcht vor dem Palaste unterwies ich das Volk.

War das nicht alles gut und lobenswert gewesen? Er hatte es geglaubt:

(33) In der Tat, ich glaubte, daß solches bei Gott angenehm sei!
Allein, was gut scheint einem selbst, ist bei Gott ein Greuel,
Was aber nach jemandes Sinn verwerflich ist, ist bei seinem Gott gut;
Wer könnte den Willen der Götter im Himmel ergründen?
Den Rat des Gottes, voll Dunkelheit (?), wer verstände ihn?
Wie könnten erforschen die Wege Gottes die Sterblichen?

Die Götter müssen also doch, so gibt er zu, eine ihm selbst verborgene Schuld entdeckt haben. Aber die Verse 23 – 30 können unmöglich dafür in Betracht kommen. Es ist gänzlich ausgeschlossen, daß der Zweifel über die Gutheit seiner Handlungen sich auf das dort Beschriebene beziehen könnte. Nur die letzten Verse (31 f.), die ja auch dem Zweifel unmittelbar vorhergehen, können die Unterlage für eine Beanstandung bieten: die Erhabenheit des Königs hat er Gott gleichgestellt und auch das Volk angehalten, dem Könige göttliche Ehre zu erweisen; seine Schuld liegt also in der Selbstvergötterung. Aus den sumerisch-akkadischen Königsinschriften steht fest, daß die Selbst-Deifizierung der Könige nicht sehr lange vor der ersten babylonischen Dynastie (auch Hammurapi-Dynastie genannt) in Aufnahme kam. In der allerältesten Zeit fehlt sie, wogegen sie in späterer Zeit etwas Gewöhnliches und Selbstverständliches war. Gerade in die Zeit der ersten babylonischen Dynastie als Entstehungszeit unseres Dichtwerkes weisen uns aber verschiedene Anzeichen, vor allem die Rolle, welche Bêl-Marduk spielt, und die Sprache. Es konnte also gerade in dieser Zeit noch leichter als später einem grübelnden Geiste die Selbstvergötterung sehr wohl als ein Unrecht gegenüber den Göttern erscheinen, zumal wenn vielleicht außer der bloßen Bezeichnung als Gott noch andere sonst nur den Göttern geweihte Huldigungen und Ehrbezeugungen gefordert wurden.

Im Anschluß an dieses Eingeständnis und diese Andeutung über die Art seiner Schuld ergeht der Dulder sich in Klagen über die menschliche Schwäche und die Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntnis gegenüber den Göttern. Er war ein König, so heißt es weiter, aber die Gottheit hat ihn tief gebeugt, wie ein Baum wurde er entwurzelt und zu Boden geworfen. Bei dieser Gelegenheit erhalten wir näheren Aufschluß über die Art seiner Krankheit. Es scheint sich, wie P. Landersdorfer mit Recht bemerkt, um eine Gliederkrankheit zu handeln, die ihn gänzlich hilflos macht. Nach anderen Anspielungen wäre vielleicht Aussatz damit verbunden gewesen. In ständiger Steigerung schildert er dann noch einmal seine elende Lage. In dumpfer Verzweiflung glaubt er sich dem sicheren Tode preisgegeben, sieht schon sein Grab offen und hört den schadenfrohen Spott seiner Feinde. Der Gedanke an sein früheres Glück bohrt den Stachel des Schmerzes noch tiefer in seine wunde Seele:

(II 78) Offen war schon das Grab (?), man bereitete meine Grablegung vor (?).
Noch ehe ich gestorben war, wurde die Klage um mich vollführt,
Mein ganzes Land hatte schon „Wehe" gesprochen.
Da dies mein Feind hörte, erglänzte sein Angesicht,
Meiner Feindin meldete man die frohe Botschaft, ihr Sinn ward heiter.
Da gedachte ich der Zeit, da meine gesamte Familie
Unter dem Schutze der guten Genien weilend ihrer Gottheit in Liebe zugetan war.

Auf der dritten Tafel schildert der Dulder dann, wie er durch das Eingreifen des Gottes Marduk entsühnt und geheilt wurde. Was vorher nur zweifelnd angedeutet worden war, daß nämlich doch eine Schuld vorgelegen habe, das wird bei dieser Gelegenheit offen zugestanden. „Meine Sünden", heißt es V. 34, „ließ er vom Winde wegtragen". Mit der Sünde wird auch die Strafe weggenommen. In breiter Ausführung beschreibt der Geheilte mit dankbarem Aufblick zu seinem Befreier, wie jede Einzelheit seiner Krankheit von ihm wich und jedes einzelne seiner Glieder neu gekräftigt wurde. Wie es mit einem Lob auf Marduk begonnen hat, so klingt dann das Lied auch aus in Dank und Preis auf den großen Erlösergott.

Diese Inhaltsübersicht läßt erkennen, daß in ganz großen Linien das Lied des leidenden Gerechten mit dem Inhalt des Buches Job übereinstimmt. Auch Job war ein hochgestellter, frommer und glücklicher Mann, wurde aber trotzdem von Gott mit schweren Heimsuchungen geschlagen — ganz entgegen der herrschenden Anschauung, daß große Leiden nur die Strafe für große Frevel sein könnten. Auch Job beteuert immer wieder seine Unschuld, und auch er wird schließlich von seinen Leiden befreit und eines neuen, höheren Glückes teilhaftig.

So sehr nun diese Übereinstimmung im Inhalt und im Verlauf der Tatsachen zu einer Gegenüberstellung der beiden Dichtwerke drängt, ebensosehr würde es unbesonnen und übereilt sein, ohne weiteres eine direkte literarische Abhängigkeit des Buches Job vom Liede des leidenden Gerechten statuieren zu wollen.

Die allererste Voraussetzung für die Aufstellung einer solchen Abhängigkeit müßte eine Anzahl sprachlicher oder gedanklicher Parallelen sein, und zwar Parallelen in kleineren Zügen, nicht nur in großen Linien, wirklich auffallende und frappierende Einzelheiten, nicht vage und ungreifbar. Nach der sprachlichen Seite hin hat nun Friedr. Delitzsch[1] die babylonischen Parallelen zu den hebräischen Ausdrücken des Buches Job sorgfältig zusammengestellt. Und doch, so betont mit Recht Landersdorfer[2], „ist es selbst einem Delitzsch nicht beigefallen, auf Grund derselben eine literarische Beeinflussung des Buches Job durch die assyrisch-babylonische Literatur zu behaupten, geschweige durch das Lied des leidenden Gerechten, aus dem er überhaupt keine Parallele anführt". Auch aus den bildlichen Ausdrücken und den Vergleichen, die in beiden Werken übereinstimmend zur Anwendung kommen, läßt sich für eine direkte Abhängigkeit nichts abnehmen. Wo solche Übereinstimmungen herrschen, handelt es sich um ganz allgemeine, durch den Gegenstand selbst nahegelegte Dinge. Bei der Verwandtschaft der Sprachen

[1] Friedr. Delitzsch, Das Buch Hiob.
[2] S. 127 f.

sowie der Kulturkreise, aus denen beide Schöpfungen hervorgegangen, sind solche Übereinstimmungen allgemeiner Natur nicht nur nicht weiter zu verwundern, sondern auch bei völliger Unabhängigkeit voneinander geradezu eine Notwendigkeit. Fruhstorfer[1] hat zu den damals bekannten Versen des babylonischen Dichtwerkes solche aus dem Buche Job in Parallele gestellt. „Weitaus die meisten Zeilen des Keilschrifttextes", konstatiert er, „besitzen eine Parallele im Buche Job." Das ist richtig, und es sei zugegeben, daß der Inhalt der von ihm angezogenen Jobverse mit den betreffenden Stellen aus dem „babylonischen Job" im allgemeinen übereinstimmt. Aber keine einzige aus diesen Parallelen und auch alle zusammengenommen sind nicht derart, daß sie eine direkte Abhängigkeit dartun könnten. Da stehen zunächst einige bildliche Ausdrücke nebeneinander. Heißt es im babylonischen Liede: „Zu meinem Gotte rief ich um Hilfe, nicht gewährte er mir sein Antlitz" (II 4), so bedient sich Job des nämlichen Ausdruckes zur Bezeichnung der Huld Gottes: „Warum verbirgst du dein Antlitz vor mir?" (13, 24a). Wenn Šubši-mešrî-Nergal seine Züchtigung mit einer Peitsche vergleicht („Mit einer Peitsche hat er mich geschlagen" II 64), so Job 9, 34a mit einer Rute: „Er nahm weg von mir seine Rute." „Mit einem Stabe durchbohrte er mich, der Stich war gewaltig", sagt der babylonische Dulder (II 65); den biblischen Dulder durchbohren die Pfeile des Allmächtigen: „Ja, des Allmächtigen Pfeile trage ich in mir" (6, 4a). Das sind gewiß Parallelen; aber kein Kenner der Sprache des Alten Testaments wird behaupten, daß solche Ausdrücke für den biblischen Verfasser nicht auch ohne babylonische Vorlage auf der Hand gelegen hätten.

Es würde zu weit führen, die übrigen mehr oder minder genauen gedanklichen Übereinstimmungen hier anzuführen; es sei dafür auf Fruhstorfer und Landersdorfer (S. 118 ff.) verwiesen. Bei einer nüchternen Abwägung wird man Landersdorfer beistimmen, wenn er S. 124 schreibt: „Meines Erachtens findet sich keine einzige Stelle, die so weit gehende Übereinstimmung in beiden Gedichten aufweist, daß eine direkte Bezugnahme des einen Textes auf den anderen nahegelegt würde. Eine indirekte Abhängigkeit könnte man vielleicht, wenn man alle Stellen zusammennimmt, geneigt sein anzunehmen, gefordert wird sie sicher nicht." Man wird nicht genug betonen können, daß alle diese Stellen zu wenig eigenartig, zu wenig spezifisch babylonisch sind. Auch sind Stellung und Reihenfolge dieser Einzelheiten im Buche Job ganz unabhängig von ihrer Stellung und Reihenfolge im babylonischen Liede. Die Annahme „unbewußter Reminiszenzen" an das dem Jobdichter bekannte babylonische Werk führt auch nicht weiter. Es pflegen ja auch Reminiszenzen nicht an das Allgemeine, sondern gerade an das Besondere, Auffallende anzuknüpfen. Endlich ist nicht aus dem Auge zu verlieren, daß wir bei dem biblischen Buche mit einem wahrhaft großen Dichter zu rechnen haben, dessen Werk an Umfang und Wert weit über das babylonische Lied hinausragt; dessen gewaltige Gestaltungskraft ganz gewiß hinreichte, die allgemeinen Gedanken, Ausdrücke und Bilder, die hier in Frage stehen, aus sich selbst heraus seinem Werke einzureihen.

Ebensowenig kann die Gleichheit im Entwicklungsgang der beiden Dichtwerke eine literarische Abhängigkeit begründen. Der Gang der Handlung

[1] Zeitschrift für katholische Theologie 31, S. 759 ff.

war nämlich in den Hauptzügen von vornherein fest vorgezeichnet, sobald die Erläuterung der Lehre vom Leiden des Gerechten an eine historische Tatsache anknüpfte. Und ein historisches Ereignis liegt beiden Bearbeitungen des Gegenstandes zugrunde, fast möchte man sagen, mußte in beiden Fällen zugrunde liegen. Man vergegenwärtige sich nur, daß es als unbestrittenes Dogma galt, in den Leiden eine Strafe für die Sünden zu sehen. Ein Zweifel an diesem Dogma konnte nur dadurch auftauchen, eine Behandlung dieser Frage konnte nur dadurch sich aufdrängen, daß die Erfahrung Beispiele von schweren Heimsuchungen frommer und gottesfürchtiger Männer vor Augen stellte, auf welche die genannte Theorie in Wirklichkeit oder wenigstens scheinbar keine Anwendung finden konnte. Die Häufigkeit der Fälle erhöhte die Dringlichkeit einer Behandlung des Problems, und nichts lag näher, als der Erörterung ein ganz besonders auffallendes Beispiel zugrunde zu legen. Beispiele solcher Art fanden sich aber überall, überall drängte sich auch das Problem auf, in anderen Ländern nicht weniger als in Babylonien. Weiter unten wird sich noch zeigen, wie in der Tat die Frage nach dem Leiden des Gerechten auch außerhalb des babylonischen und biblischen Kreises gestellt wurde, und zwar gleichfalls unter Anlehnung an ein bestimmtes Vorkommnis.

Damit war dann aber auch zugleich der Inhalt und der Gedankengang in jenen allgemeinen Linien, in denen das Buch Job und das Lied des leidenden Gerechten übereinkommen, notwendig vorgezeichnet. Als passender Vorwurf für die poetische Behandlung konnte nur eine Persönlichkeit dienen, die mit hoher Stellung eine außergewöhnliche Frömmigkeit verband, so daß die folgenden Unglücksschläge wegen der hohen Stellung und des damit verbundenen hohen Glückszustandes durch die Kontraste um so wirksamer die Frage und den Zweifel herausforderten, je weniger die allgemein anerkannte Frömmigkeit des Helden seine Heimsuchungen in das Schema vom Strafcharakter der Leiden einzufügen erlaubte. Soweit war die Übereinstimmung auch bei völliger Unabhängigkeit der Entstehung nur allein durch die Gleichheit des Problems von vornherein geradezu notwendig; soweit und nur soweit ist sie bei den beiden Dichtwerken auch vorhanden. Bei der genaueren Präzisierung dieser hohen Stellung aber wie auch der Art der Frömmigkeit versagt die Parallele schon. Die hohe Stellung war beim babylonischen Helden die Königswürde, bei Job die eines Nomadenfürsten. Es ist nicht anzunehmen, daß bei literarischer Abhängigkeit vom babylonischen Liede der doch so überaus geschickte Dichter des Buches Job sich der Vorteile begeben hätte, die die noch höhere Stellung eines Königs für die Kontrastwirkungen ihm dargeboten hätte. Ein Zurückbleiben hinter dem babylonischen Seitenstück in diesem Punkte erklärt sich allein oder wenigstens am natürlichsten daraus, daß er in voller Unabhängigkeit von jenem einen ganz anderen Fall zugrunde legte. Ebenso versagt die Parallele bei der genaueren Präzisierung der Frömmigkeit: beim Babylonier geht sie auf in ritueller Werkheiligkeit; bei Job steht ihr die wahrere und höhere, dem alttestamentlichen höheren Sittlichkeitsbegriff entsprechende Gerechtigkeit gegenüber. Mag man immerhin diesen Unterschied als notwendige Folge aus dem Standpunkt des Verfassers herleiten, so steht doch zugleich aus anderen Erwägungen fest und findet ziemlich allgemeine Anerkennung, daß wir in der Person des Job nicht eine Erfindung des Dichters, sondern eine historische

Gestalt vor uns haben. Wenn nun in anderen Zügen (Name, Lebensumstände, religiöse Anschauungen) diese Person mit der wohl gleichfalls im Kern historischen Figur des Subši-mešrî-Nergal wenig Gemeinsamkeit aufweist, so liegt die Annahme nahe, daß auch in diesem Punkte der sittlichen Anschauungen der Jobdichter nicht bildet, wenigstens nicht ganz frei bildet, sondern Historisches bietet resp. Historisches in gerader Linie weiterführt.

Ebenso und vielleicht noch mehr würde man die Art der Lösung des Problems ausschließlich als notwendige Folge aus dem Standpunkte des Verfassers herleiten können, so zwar, daß auch bei etwaiger literarischer Abhängigkeit in diesem Punkte der vorliegende Unterschied sich hätte ergeben müssen. Ist die Verschiedenheit in der Lösung aus diesem Grunde nicht brauchbar für einen Erweis literarischer Unabhängigkeit, so bietet sie doch anderseits noch viel weniger einen Anhaltspunkt für die Abhängigkeit: in der Entscheidung der gestellten Frage ist der biblische Verfasser sicher vollkommen frei. Gleich ist die Theorie, die beide Dichter als Grundstimmung ihrer Leser voraussetzen müssen: Alle Leiden sind Strafen für die Sünden. Beim Babylonier aber gelangt diese Theorie durch die schließliche Anerkennung einer Schuld zu Sieg und neuer Bestätigung. Im alttestamentlichen Buche wird sie von den Freunden Jobs mit leidenschaftlicher Schärfe vertreten, von Job selbst aber bis zum Ende siegreich bekämpft und schließlich in der Entscheidung umgestoßen und ersetzt durch die weit vollkommenere Theorie der Prüfungsleiden.

Einige Schwierigkeit findet Landersdorfer[1] in der Übereinstimmung der beiden Dichtwerke bezüglich der Wiedereinsetzung der beiden Leidenden in ihr früheres Glück. Auch er folgert daraus keineswegs die Notwendigkeit einer Abhängigkeit. „Ist der Fall einmal vorgekommen", meint er, „so konnte er ebensogut ein zweites Mal an einem anderen Orte vorkommen. Wahrscheinlich lagen in dem einen wie im anderen Falle auffallende Tatsachen vor, an welche die Legendenbildung angeknüpft und die volle Übereinstimmung mit dem früheren Zustande hergestellt hat." Das ist gewiß richtig und entspricht der soeben noch betonten, auch anderweitig zu erhärtenden Verschiedenheit der zugrunde liegenden historischen Tatsachen. Doch ist die abstrakte Abwägung der Möglichkeiten nicht einmal erforderlich. Es sei darauf hingewiesen, daß die Wiedereinsetzung des Babyloniers in sein Glück durchaus nichts Außergewöhnliches an sich hat; denn da fehlen uns in den vorliegenden Fragmenten fürerst wenigstens die auffallenden Einzelheiten, wie sie das Buch Job bietet, die Verdoppelung der Anzahl an Schafen, Kamelen, Ochsen und Eselinnen, die genau gleiche Zahl von Söhnen und Töchtern wie vor der Heimsuchung. Eine bloße Heilung nach langer, schwerer Krankheit ist durchaus nicht etwas so Ungewöhnliches. Zudem kommt ja für das babylonische Werk keine Abhängigkeit in Frage. Die Schwierigkeit könnte also nur liegen in der völligen Rehabilitierung des Job. Da lautet nun die Frage, ob diese Rehabilitierung des Job in sich schwer erklärlich ist, d. h. ohne die Annahme einer Vorlage, die Gleiches oder Ähnliches bot. Das ist aber keineswegs der Fall. Es ist im Gegenteil diese Wiedergesundung und die Rückerstattung der Erdengüter eine in der Anlage des biblischen Dichtwerkes selbst begründete innere Notwendigkeit. War das Leiden

[1] S. 117.

einmal als Prüfungsleiden erklärt, so mußte, da ein Ausgleich durch das ewige Leben vom Dichter nicht in entscheidender Weise herangezogen wird, nach der Prüfung die Wiedereinsetzung in das irdische Glück den allein befriedigenden und sogar allein möglichen Abschluß bilden. In den Lebensschicksalen des Job, wie sie im Prolog und Epilog erzählt werden, liegt das Künstliche offen zutage. Das ist die Arbeit des Dichters. Wie weit die Einzelheiten historisch sind, kann hier außer acht bleiben. Soviel steht wohl fest, daß der Dichter so gestaltet hat, wie seine eigene Gedankenentwicklung und der Zusammenschluß der Kette seiner eigenen Ausführungen es erforderte, auch wenn es nie ein babylonisches Lied des leidenden Gerechten gegeben hätte.

Wie sehr die Ähnlichkeit zwischen dem biblischen Job und dem „babylonischen Job" sich auf allgemeine Gedanken beschränkt, wie wenig Anhaltspunkte sich bieten für die Statuierung einer direkten literarischen Abhängigkeit, das wird trefflich dadurch illustriert, daß das Lied des leidenden Gerechten keineswegs nur mit dem Buche Job zusammengestellt wird. A. Jeremias[1] behandelt es da, wo er vom Sündenfall spricht, als Erläuterung zu seinen Aufstellungen über das Schuldbewußtsein der Babylonier, weil der Text „uns wie kein anderer einen tiefen Blick tun läßt in die Psychologie des babylonischen Büßers und in die gesamte Weltanschauung des außerbiblischen vorderen Orients: Himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt." Wo Jeremias eigens das Buch Job bespricht,[2] zieht er unser Dichtwerk gar nicht zum Vergleiche heran. Zimmern[3] findet in unserem Helden ein Prototyp für den leidenden Ebed-Jahve des Alten Testaments. Greßmann[4] gibt den ersten Teil des Werkes, die Klage, als „Unschuldspsalm" wieder. Delitzsch[5] führt das Lied des leidenden Gerechten als Parallele zu den hebräischen Psalmen an. „Ja, einzelne alttestamentliche Psalmen, wie Psalm 88, jener tiefdüstere Notschrei eines Elenden, der einem Toten gleich geachtet, von den Bekannten verlassen, von Jugend auf eingeschlossen ist, berühren sich in ganzen Gedankenreihen mit babylonischen Klageliedern." Dazu bemerkt er in der Anmerkung, daß er dabei an unser Werk denke.

Eine direkte literarische Abhängigkeit des Buches Job vom babylonischen Lied des leidenden Gerechten ist somit abzulehnen. Daß Einzelgedanken und auch ganze Gedankenreihen mit alttestamentlichen Partien sowohl aus dem Buche Job wie aus den Psalmen sich berühren, ist damit nicht geleugnet. Wie weit die babylonischen Ideen auf die israelitischen eingewirkt haben, steht hier nicht zur Untersuchung. Je mehr Berührungspunkte zwischen der babylonischen und der israelitischen Geisteswelt aufgedeckt werden, um so mehr wird man geneigt sein, auch für unsere Frage ein Ineinandergreifen und somit eine gewisse indirekte Beziehung zuzugeben. Daß speziell das Problem vom Leiden des Gerechten nicht nur in Palästina dem Menschengeiste sich aufdrängte, sondern „in ore omnium ferebatur,

[1] Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, 2. Aufl. S. 210.
[2] Ebenda S. 552 ff.
[3] Die Keilinschriften und das Alte Testament, 4. Aufl. S. 384 f.; Der Streit um die Christusmythe S. 38.
[4] Altorientalische Texte und Bilder S. 92.
[5] Babel und Bibel, 3. Vortrag S. 16 f.

non solum Israelitici generis, sed et aliorum", wie schon Theodor von Mopsveste[1] hervorhebt, das ist gewiß durch den „babylonischen Job" erhärtet. „Die Materie des Gedichtes (Job)", sagt mit Recht Jeremias[2], „ist Gemeingut des alten Orients." Für Indien führt er zum Beweise noch eine interessante Erzählung des Missionars Bouchet an, die dieser von den Brahminen gehört hat.

Aber in dem einen ragt immer wieder und überall jedes biblische Werk, das man zum Vergleiche heranziehen mag, über die babylonische Literatur himmelhoch hinaus: durch den reinen Gottesbegriff und im Zusammenhang damit durch die viel höheren sittlichen Begriffe. „Je deutlicher die Verwandtschaft zwischen biblischen und babylonischen Gedanken aufgezeigt wird, um so klarer muß auch der tiefgehende Unterschied zutage treten. Die biblischen Bußpsalmen — und das nämliche gilt vom Buche Job — sind religiös ungleich wertvoller. Sie ruhen auf einem klaren Bewußtsein vom Verhältnis des Menschen zu Gott, und sie kennen die innere sittliche Verantwortlichkeit."[3]

[1] MSG 66, 698.
[2] a. a. O. S. 552.
[3] A. Jeremias a. a. O. S. 209 f.





Beobachtungen bei Gelegenheit einer Reise zum Sinai.[1]

Von P. A. Dunkel C. M., Theux (Belgien).

P. Raphael Savignac, Professor der Geographie, der aramäischen Sprache und der semitischen Inschriftenkunde an der praktischen Bibelschule der Dominikaner zu Jerusalem, veröffentlicht in der Revue Biblique (1913, S. 429–442) einzelne Beobachtungen, die er bei einer Studienreise zum Sinai gemacht hat.

Die von der Bibelschule der Dominikaner bei St. Stephan zu Jerusalem unternommene Studienfahrt dauerte von Mittwoch, dem 5. Februar (Abreise von Suez) bis Samstag, den 15. März (Ankunft in Jerusalem).

Seit fünf bis sechs Jahren war in den Gegenden des Sinai nur sehr wenig Regen gefallen, die Kamele waren so abgemagert, daß sie fast keinen Höcker mehr hatten. Mit großen Kosten verschaffen sich die Beduinen die nötigsten Subsistenzmittel aus Ägypten. „Sie wenden, wie ihre Vorfahren, den Blick immer nach Ägypten, dem reichen und sicheren Lande."

In ʿAin Hawâra (ʿAin Hawârah) fand sich kein Tropfen Wasser, was teilweise auch daher kommt, daß die Beduinen für diese nur schlechtes Wasser enthaltende Quelle gar nicht sorgen. Verschiedene Anzeichen deuten auf Feuchtigkeit im Boden hin. Bei ʿAin Hawâra hat man die Wasser vom Mara (Ex. 15, 23; Num. 33, 8) zu suchen und nicht in dem 1 Stunde und 40 Minuten nördlicher gelegenen Wâdi el ʿAmâra (W. ʿAmarah).[2]

Auch im Wâdi Rarandel floß kein Wasser, wie man sagt, schon seit vier Jahren, es fand sich aber solches in einem Brunnen von 1,30 Meter Tiefe.

In den letzten Jahren suchten die Beduinen ihrem Elend abzuhelfen durch Ausbeutung der schon vor 5000 Jahren bekannten Bergwerke von Marara. Jetzt geschieht nur wenig, denn die schönen Türkisen finden sich selten, verblassen schnell und werden in letzter Zeit schlecht bezahlt.

[1] Der Gleichförmigkeit halber wurde für die heutigen Ortsnamen gewöhnlich die gewiß manchmal korrekturfähige Transkription Baedekers (7. Aufl.) angenommen, doch wurde vielfach in Klammern die Leseart des P. Savignac beigefügt. Ausnahmefälle werden besonders vermerkt. Biblische Namen, die in der Vulgata sich finden, werden in der Schreibweise der Vulgata wiedergegeben. Ortsnamen, die im Deutschen eine allgemein gebräuchliche Form haben, sind dementsprechend geschrieben z. B. Suez.

[2] In einem neueren Kommentar (Dr. Joh. Weiß, Exodus) lese ich: „Der jetzt noch daselbst befindliche Brunnen hat eine Mündung von 1,5 bis 1,8 Meter Durchmesser und 2,7 Meter Tiefe, ist aber unten viel weiter. Das Wasser ist wenigstens oftmals schlecht." Wegen des im Text angegebenen Grundes hat sich aber in den letzten Jahren der Brunnen immer mehr mit Sand angefüllt, gegen das Jahr 1906 ungefähr bis zur Hälfte. P. Savignac beschreibt die Quelle also: „Auf einer kleinen Bodenanschwellung öffnet sich, wie ein kleiner Krater, ein Brunnen von ungefähr 1,50 Meter Tiefe."

In Wâdi Fêrân (W. Feirân) floß, wie immer, ein munteres Bächlein, aber die Quelle am Eingang des Wâdi Abu Hamâd (Savignac schreibt: am Eingang der Schlucht Abu-Hamatah) war vollständig trocken, so daß man ohne Trunk den Serbâl (Serbal) besteigen mußte. Zum erstenmal trafen die Reisenden um diese Jahreszeit den Gipfel des Serbâl ganz ohne Schnee, ebenso wird es mit dem Dschebel Mûsa stehen.

Die Pflanzungen im Wâdi Fêrân haben sich kaum weiter entwickelt, wenn man von dem prächtigen Garten absieht, den die Mönche des Sinaiklosters am Fuße des Hügels el-Meharret (Meharred) vor 7–8 Jahren angelegt haben. Im Gegenteil, man kann den Zerstörungstrieb der Araber auf einem der schönsten Punkte der Oase feststellen. Höchst wahrscheinlich aus Rache war an die dürren unteren Zweige, die man vielfach nicht abhaut, Feuer angelegt worden, so wurden mehrere Gärten ein Raub der Flammen, und eine Menge Dattelpalmen gingen zugrunde.

Auf zwei Wegen gelangt man vom Wâdi Fêrân zum Hl. Berge, durch das Wâdi esch-Schêch, das beim Wâdi ed-Dêr am Fuße des Katharinenklosters endet, und durch das Wâdi Selâf (Selaf), das zum Nakb el-Hâwa (nagb el-Haua) führt, wodurch man die Ebene er-Raha (er-Rahah) und den Sinai erreicht; dieser Weg ist der interessantere, ersterer der bequemere. Die Karawane nahm einen teilweise neuen, auf den Karten nicht verzeichneten, aber verhältnismäßig guten Weg. „Derselbe ist allen zu empfehlen, die sich gezwungen sehen, im Wâdi esch-Schêch zu lagern und trotzdem durch den Nakb el-Hâwa den Sinai erreichen wollen." Leider hat P. Savignac seinen interessanten Bemerkungen keine Kartenskizze beigegeben, so daß es schwer wird, sich mit den gewöhnlichen Hilfsmitteln ein klares Bild von dem eingeschlagenen Wege zu entwerfen. „Nach 4½stündigem Marsch im Wâdi esch-Schêch verließen wir dasselbe, während die Lasttiere darin weiterzogen, und wandten uns nach rechts in ein anderes breites Tal, fast eine kleine Ebene, das von unseren Führern Nagwât el-ʿAmri genannt wurde und dem Wâdi Nagwat ʿAmriyeh der Survey-Karte entspricht.[1] In dieser Ebene geht es weiter, die Richtung ist süd-süd-ost. Nach 32 Minuten endet die Ebene, und es öffnet sich zwischen hohen felsigen Hügeln ein breiter Durchgang; im Süden bemerkt man den Dschebel er-Refayed. Acht Minuten später befinden wir uns in dem engen und tiefen Bett eines Wâdi, dem wir sieben Minuten lang folgen. Der Ausgang aus diesem Wâdi ist etwas schwierig, aber bald wird der Weg besser, und in 23 Minuten erreicht man auf deutlich kennbarem Pfade den höchsten Punkt des weiten Nakb (nagb). Nach weiteren 41 Minuten treffen wir auf den Weg, der vom Wâdi esch-Schêch durch das Wâdi Sahab läuft; noch eine halbe Stunde und wir schneiden das Wâdi Selâf gegenüber dem Nakb el-Hâwa." – Von hier an ist der Weg in den Reisebüchern verzeichnet.

Rueis el-Ebeirig,[2] die wahrscheinliche Lage von Kibroth Hattâwah. Schon Palmer hatte Kibroth Hattâwah (*Μνήματα ἐπιθυμίας*, die Lustgräber) mit Erweis el-Ebeirig, wie er schreibt, (oder mit Rueis el-Ebeirig wie man auch ausspricht) identi-

[1] Hier wurde im Text die Schreibweise des P. Savignac beibehalten; in Baedekers Palästina und Syrien (7. Aufl.) findet sich zwar auf dem Kärtchen der „Umgebung des Sinai und Serbâl" der Name „W. Naguat Amriye" verzeichnet, und die daselbst südlich angrenzende Landschaft gilt als unerforscht, im Text aber finde ich W. Naguat Amriye überhaupt nicht erwähnt, und die Schreibweise der Karte ist nicht immer mit der jetzt allgemein angenommenen übereinstimmend.

[2] Die Transkription des P. Savignac wurde beibehalten, man könnte aber nach Analogie anderer Namen Ruês el-Ebêrig schreiben, denn in den Wörtern Schêch und Fêrân schreibt Savignac statt „ê" immer „ei".

fiziert. Es liegt auf dem Wege vom Sinai zum Golfe von ʿAkaba, doch verzeichnet Palmer nicht den richtigen Ort. Kibroth Hattâwah (Num. 33, 16) ist der zwischen Sinai und Haseroth erwähnte Lagerplatz. Rueis el-Ebeirig ist 9½ Stunden vom Katharinenkloster entfernt, von Rueis el-Ebeirig aber erreichten unsere Reisenden ʿAin el-Chadra (ʿain Chudrah — wahrscheinlich Haseroth) in 5 Stunden 40 Minuten, weil sie den direkten Abstieg nahmen; wären sie mit den Lasttieren gezogen, so hätten sie ungefähr 10 Stunden nötig gehabt. Man zeigte den Dominikanern und ihrer Begleitung als Rueis el-Ebeirig einen Hügel, der ungefähr drei Kilometer von der von Palmer angegebenen Stelle entfernt liegt. Eine kleine Kartenskizze erklärt bei Savignac die Lage. Abgesehen von einer Anzahl Graffiti war nichts Besonderes zu bemerken. Da diese nabatäischen Graffiti höchst wahrscheinlich bis jetzt noch nicht veröffentlicht sind, so teilt P. Savignac deren 14 auf S. 435—438 mit, verschiedene andere waren nicht lesbar.

ʿAin el-Chadra (ʿain Chudrah) Haseroth. Von allen Lagerorten zwischen dem Sinai und Cades ist wohl der zweite, Haseroth, mit der größten Wahrscheinlichkeit festgestellt bei ʿAin el-Chadra. Die Entfernung von zwei Tagereisen stimmt, der Ort liegt auf dem Wege nach Cades, und zwischen beiden Namen ist eine gewisse Ähnlichkeit. ʿAin el-Chadra liegt in einem weiten nach Norden offenen Amphitheater und ist von steil abfallenden Bergen umgeben. Die Oase besteht aus zwei kleinen Gärten und einzeln stehenden Palmen. Die zwei Quellen flossen reichlich trotz der Trockenheit im vergangenen Februar, das Wasser ist zwar nicht vorzüglich, aber immerhin trinkbar.

Welchen Weg haben nun wohl die Israeliten von ʿAin el-Chadra auf ihrem Weitermarsch nach Cades genommen? Auf eine Frage nach dem kürzesten Weg von ʿAin el-Chadra zur Hochebene Tîh (Tih) erhielt P. Savignac folgende Auskunft: Man steigt zwei Stunden lang im Wâdi Chadra hinab, bis man das von Norden kommende Wâdi Lethy[1] trifft; dieses verfolgt man bis zum Wâdi el-ʿAin bei Râs el-ʿAin, dann kommt man zum Wâdi el-Maʿin und später zum Wâdi ʿAtyeh. Nach diesem erreicht man den nagb el-Byâr, der zur Hochebene führt, wo sich der Weg durch das Wâdi Hirteh gegen Norden fortsetzt. Von der Hochebene Tîh kommt man leicht nach ʿAin Kedeis, der wahrscheinlichen Lage von Cades. Es wäre zu wünschen, daß ein Forscher einmal diesen Weg einschlüge, um zu sehen, ob in dieser wenig bekannten Gegend keine neueren Namen an die in der Bibel erwähnten Lagerplätze anklingen.

Petra wurde gleichfalls besucht. Hier wurden die von Dalman (Neue Petra-Forschungen) veröffentlichten nabatäischen Inschriften oder Graffiti nachgeprüft. Es kann sich dabei nur um einige Einzelheiten handeln. Bei einem kleinen Texte stellte P. Savignac fest, daß das letzte Wort sicher anders gelesen werden muß; in vier anderen Fällen macht er Änderungsvorschläge, wünscht aber noch eine genauere Nachprüfung; ferner teilt er zwei kurze Inschriften mit, die Dalman nicht kopieren konnte. Von einer anderen von Dalman schon veröffentlichten Inschrift wird eine genaue Abbildung gegeben, da die Form der Buchstaben wegen der großen Verwandtschaft mit der hebräischen Quadratschrift besondere Beachtung verdient. P. Savignac verlegt die Inschrift in das Jahr 90 v. Chr.

[1] Schreibweise des P. Savignac; da es sich um weniger bekannte Gegenden handelt, dürfte in deutschen Werken wohl kaum eine allgemein anerkannte Transkription sich finden. Das gilt zum Teil von den folgenden Eigennamen.

Diese kurzen Bemerkungen zeigen von neuem, mit welcher Genauigkeit, Schärfe und Sicherheit die gelehrten Professoren der Jerusalemer Schule bei der Erwerbung positiven Materials vorgehen.

Vorläufiger Bericht über die armenischen Übersetzungen des Buches Jesus Sirach.

Von P. Petrus Ferhat, Wiener Mechitarist, in Szamosújvár (Ungarn).

Es wäre vielleicht nicht überflüssig, einen kurzen Bericht zu erstatten über drei voneinander verschiedene armenische Versionen eines Buches, das sich vielfach um die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf dem Gebiete der Bibelforschung verdient gemacht hat und besonders seit dem Funde des hebräischen und altlateinischen Sirachtextes Gegenstand zahlreicher Untersuchungen geworden ist. Wahrscheinlich werden auch die armenischen Übersetzungen ihren textkritischen Wert haben und noch zu weiteren Studien anregen.

Die älteste bekannte armenische Übersetzung des Buches Sirach, welche aus dem 5. Jahrhundert stammt, wurde erst im Jahre 1833 bekannt, als die Mechitaristen von S. Lazzaro in Venedig den Text herausgegeben haben nach einer einzigen Hs. aus dem Jahre 1418 nebst dem Briefe Jeremias' und einem Vorworte von dem Herausgeber.[1] Eine durchgesehene und wenig verbesserte Ausgabe besorgte Bagratuni, Mitglied derselben Kongregation, in seiner Bibelausgabe[2] (S. 681 – 704). Dann erfolgte eine dritte Ausgabe desselben im Jahre 1878 mit demselben Vorworte der 1833er Ausgabe[3], auch mit einigen Verbesserungen[4]. Eine von manchen Gelehrten zitierte Ausgabe aus dem Jahre 1853 existiert nicht, wie ich schon anderswo berichtet habe,[5] ist sogar den unten genannten Bibliographen unbekannt. Leider keine von diesen Ausgaben stellt einen vollständigen Text. Worauf schon der Herausgeber aufmerksam macht (Ausg. 1878 S. 9), fehlen einige Kapitel und hier und da auch einige Verse. So fehlen z. B. die Kap. XLIII – LI gänzlich; außerdem hat die Ordnung und Reihenfolge mancher Verse ziemlich gelitten, so daß man noch immer einer kritischen, nach mehreren Hss. besorgten Ausgabe entbehrt. Seitdem hat man leider keine zweite Hs. dieses Sirachtextes verzeichnen können, obschon eine solche sehr notwendig wäre, um den armenischen Text vollständig herzustellen. Gerade diesen Text haben viele Gelehrte in ihren Studien benutzt.[6]

Ganz außer acht geblieben ist die zweite armenische Übersetzung desselben Buches, welche P. J. Zohrab in seiner Bibelausgabe veröffentlicht hat.[7] Zohrab benutzte zu seiner Ausgabe nur drei Bibelhandschriften, welche er IV, V und VIII nennt

[1] Venedig 1833, 12°, 168.

[2] Venedig 1860.

[3] Venedig 1878, 12°, 178 S. Der Text S. 11 – 158. – Der Brief Jeremias S. 159 – 173.

[4] Merkwürdigerweise weder Zarpanalian (Bibliographie arménienne 1565 – 1883, Venedig 1883, S. 244) noch Ghazikian (Nouvelle Bibliographie armenienne et Encyclopédie de la Vie Armenienne 1512 – 1905, I. Band, Venedig 1909 – 1912, S. 218) erwähnen diese letzte Ausgabe.

[5] Handes Amsorya XXIV (1910) S. 252.

[6] Herkenne H., De veteris latinae Ecclesiastici capitibus I – XLIII. Una cum notis ex eiusdem libri translationibus aetiopica, armeniaca etc., Leipzig 1899, wo auch eine lateinische Übersetzung des Vorwortes der 1833er Ausgabe des armenischen Textes. Vgl. darüber meine Rezension Handes Amsorya XXIV (1910) S. 252 – 3.

[7] Venedig 1805, 4°, Anhang S. 1 – 13 und 8°, IV. Band S. 4 – 40.

(Vorwort S. 8); alle drei stammen aus dem 17. Jahrhundert (ebenda S. 6–7). Eben von dieser Übersetzung befinden sich zwei Hss. aus dem 13.–14. Jahrhundert in der Bibliothek der Wiener Mechitaristen.[1] In den Druckausgaben fehlt der Prolog des Sirach, doch Nr. 71 hat ihn. Ganz verwickelt ist die Sache beim Zohrabschen Text, wo die Einteilung der Kapitel und Verse, die Reihenfolge und die Ordnung bedeutend anders sind. Auf die Frage, ob und wie alt die Übersetzung ist, kann man sagen, daß auch diese zweite Übersetzung aus dem 5. Jahrhundert stammt. Die Eigentümlichkeiten des Klassisch-Armenischen des 5. Jahrhunderts zeigen sich auch hier, obwohl die Sprache nicht die Erhabenheit und Feinheit der ersten Übersetzung hat. Auch ist die Übersetzungsweise des ersten Textes, welche man einem geschickten Übersetzer zuschreiben muß, eine andere. Es ist mir kein einziger Fall bekannt, daß zwei Übersetzungen aus demselben Jahrhundert existieren. Bis 1896 war nur ein altarmenischer Text der Paralipomena bekannt; im Jahre 1899 veröffentlichte Prof. Chalatianz einen neuentdeckten Text, und zwar einen aus dem Syrischen geflossenen Text der Paralipomena.[2]

Sowohl für den Wert als auch für die Kanonizität beider altarmenischen Texte des Buches Jesus Sirach hätten beste Dienste leisten können eine Anzahl von Zitaten aus demselben Buch bei den armenischen Schriftstellern; aber leider sind solche Zitate sehr spärlich. Außer zwei Anspielungen bei Eznik (5. Jahrh.)[3] S. 120 = XVIII, 8 und S. 193 = XXXI, 8 und zahlreichen Zitaten in den armenischen Übersetzungen (5. Jahrh.) der Homilien des hl. Chrysostomus bis 10. Jahrh. sind mir keine Zitate bekannt. Beim hl. Gregor von Naregh (10. Jahrh.) findet man sehr häufig Anspielungen und Zitate aus Sirach nach dem Zohrabschen Text[4] S. 76 = II, 16; 122 = XLVII, 24; 251 = XVI, 22 usw.; eine einzige Stelle nach diesem Text auch in den armenischen Übersetzungen der Hom. des hl. Chrysostomus zu den paulinischen Briefen S. 444 = II, 1.[5] Sehr wichtig sind die zwei Stellen (XLVI, 22 und XLVII, 24), die Gregor zitiert; er hatte wahrscheinlich in seiner Vorlage einen vollständigen Text, während die Druckausgaben den Text nur bis Kap. XLIII haben.

Es existiert außer diesen zwei Übertragungen noch eine dritte Übersetzung aus der Vulgata, welche man gewöhnlich die Oskanische nennt. Aber der Übersetzer ist Stephanos der Pole († 1689). Diesbezüglich schreibt Zarpanalian: „Ihm (Stephanos dem Polen) verdanken wir auch eine neue Übersetzung des Buches Sirach, die er auf Bitten Oskans veranstaltete und welche dieser in seiner Bibelausgabe druckte" (Amsterdam 1666, I, S. 146–188).[6] Die Oskansche Ausgabe wurde vielfach abgedruckt in Konstantinopel 1705 und in Venedig 1733 usw. Ein handschriftliches Exemplar befindet sich auch in der Bibliothek der Wiener Mechitaristen.[7] Diese Übersetzung hat selbstverständlich für unsere Sache keine Bedeutung.

[1] Dashian P. J., Katalog der armenischen Handschriften in der Mechitaristen-Bibliothek zu Wien 1895, Nr. 55 (Bl. 357b⁹–365a²; Nr. 71 (Bl. 334a¹–340).

[2] Die Bücher der Paralipomena nach einer altarmenischen Version, Moskau 1899, 4⁰, XXI, 116 S.

[3] Des Wartafet Eznik von Kolb Wider die Sekten. Aus dem Armenischen übersetzt von Joh. Michael Schmid, Wien 1900.

[4] Die Werke Gregors von Naregh, Venedig 1840.

[5] Chrysostomus' Werke, III. Band, Venedig 1826. Vgl. andere Zitate nach dem ersten Text, Homilien zu den Briefen Pauli, I. Bd., Venedig 1861–2, S. 19 = XI, 4; 38 = XI, 2; 391 = XVIII, 12; 397 = X, 9; 882 = XI, 3 usw.

[6] Zarpanalian P. G., Gesch. der arm. Lit. II², S. 296; Dashians Katalog S. 1150; besonders aber Handes Amsorya XXVI (1912) S. 151 f.

[7] Dashians Katalog Nr. 319.

Eine andere Frage ist: Welche kanonische Geltung hat das Buch Sirach bei den alten Armeniern gehabt? Hier sei nur so viel gesagt, daß mit dem Funde alter Übersetzungen einiger biblischen Bücher, so z. B. des Jesus Sirach, der Offenbarung des hl. Johannes usw., ein durchschlagender Grund u. E. nicht mehr vorhanden ist, die kanonische Geltung jener Bücher in Zweifel zu ziehen.[1]

Ein Lied auf die Schmerzensmutter.

Von H. Schauerte, Religions- und Oberlehrer, Dortmund.

Der Ingolstädter Professor Johannes Eck teilt in seinen Predigten über das Leiden Christi ein Lied auf die Schmerzen Mariä mit, das ein italienischer Knabe dem Papste Hadrian VI. überreicht habe, und von dem ihm der päpstliche Geheimsekretär Theodorich Hezius eine Abschrift gemacht habe.[2]

Der Belgier Theodorich Hezius (Dietrich oder Dirk von Heeze), ein Freund des Erasmus, der jedoch dessen Irrgänge nicht mitmachte, sondern die streng katholische Richtung vertrat, wurde von Hadrian VI. als Geheimsekretär an die Spitze der Kanzlei gestellt. In seiner einflußreichen Stellung war er im Gegensatz zu manchen seiner Zeitgenossen äußerst uneigennützig; man rühmte ferner seine Bescheidenheit, Gelehrsamkeit und Sittenstrenge. Nach dem frühen Tode seines Gönners (1523) zog sich Hezius in seine Heimat zurück und starb in Lüttich als Kanonikus von St. Lambert.[3]

Eck selbst hat ihm seine Schrift De purgatorio gewidmet; er bewundert seine ungewöhnliche Gelehrsamkeit, seine seltenen Tugenden, seine Leutseligkeit, preist seine Bemühungen um die Wissenschaft und seine lautere Geschäftsführung.[4]

Dieses carmen super planctu Mariae ist in 33 stellenweise schwerfälligen Hexametern geschrieben. Der deutschen Ausgabe seiner Predigten hat Eck das Lied nicht hinzugefügt. Der Text des Carmen lautet also:

---

[1] Vgl. diesbezüglich die schöne Abhandlung S. Webers, Zur Geltung der Heil. Schrift bei den alten Armeniern: Theologische Quartalschrift 78 (1896) S. 463–489. Armenisch: Handes Amsorya 1897, S. 129–137 usw.

[2] J. Eck, Homiliarius contra Sectas I 118v. Ingolstadt 1536. Eck bemerkt: „Lubet hic super planctu Mariae Carmen ascribere, quod puer Italus Adriano pontifici obtulit, et Secretarius suus Hetzius mihi illius copiam fecit."

[3] Vgl. L. Pastor, Geschichte der Päpste (Freiburg 1907) IV 2 S. 57 f. und die dort angegebene Literatur.

[4] J. Eck, Opera contra Ludderum II. pars (Ingolstadt 1531) fol. 41v: De purgatorio Theologo vere Christiano D. Theodorico Hezio S. D. N. Adriani VI. a secretis Ioh. Eckius Theologorum minimus S. P. D. – Am Schlusse heißt es: „Hunc [librum] sub tua censura in publicum prodire opto, quod et tuam eruditionem non vulgarem, virtutes raras, humanitatem placidissimam plurimum demirer. Studiorum enim similitudo nos arctissime primo conciliat, et rarissima iam avis est inter principum officiales, Theologum reperire, cum tu apud pontificem Adrianum *θεωλογοτατον* [!] non intimum obtinens locum, et re ipsa et literis pulchre Theologiam tractes, et caeteris quoque optimarum artium studiis ac linguarum peritia polleas, omnemque aetatem vel in bonarum literarum cultura, aut aliis negotiis Adriani pontificis in Germania, Hispaniis et nunc in urbe, honeste ac summa integritate contriveris. Haec me tibi devincunt et mancipant. Tu rursus Eckii tui sis memor. – Die Dedikation wurde zu Rom am 13. März 1523 unterzeichnet; die Schrift selbst: De purgatorio contra Ludderum libri III [!] in vier Büchern erschien im Juni 1523 zu Rom bei Marcellus Frank (vgl. Th. Wiedemann, Dr. Johann Eck, Regensburg 1865).

1 Ah mater, non iam mater, sed flentis et orbae
Infoelix simulachrum, et functi corporis umbra.
Ante crucem discissa genas, laniata capillum,
Stat lachrimans, tristique irrorat pectora fletu
5 Inspectansque sui demum morientia nati
Lumina, crudeles terras, crudelia dicit
Sydera; crudelem sese, quae talia cernat
Vulnera, saepe vocat; tum luctisono ululatu,
Cuncta replens singulatim sic ingemit ore,
10 Ingemit, et duro figit simul oscula ligno.
Heu quis me miseram exclamat, quis culmine tanto
Deiectam subitis involvit nate procellis,
Nate, patris virtus, sanguis meus, unde repente
Haec fera tempestas, quis mihi livor ademit,
15 Quae manus indigno foedavit sanguine vultus,
Cui tantum in superos licuit, bella impia coelo
Quis movet? hunc ego te post tot male cauta labores!
Aspicio? tu ne illa tuae lux unica matris?
Tu ne animae pax et requies spesque ultima nostrae,
20 Sic raperis? sic me solam exanimemque relinquis?
O dolor extincto iam te pro fratre sorores
Pro natis totiens exoravere parentes,
Ast ego pro nato pro te, dominoque deoque.
Quem misera exorem, quo tristitia pectora vertam?

1 Mutter, ſchon nicht mehr Mutter, der weinenden und verwaiſten
Unglücklich Abbild und eines toten Leibes Schatten.
Vor dem Kreuze ſteht ſie, die Wangen verfallen, zerriſſen das Haar,
Weinend, und netzt mit Tränen die Bruſt unter leidvollen Klagen.
5 Starrend ſchaut ſie des Sohnes ſo eben erlöſchende Augen;
Laut beklagt ſie die Erde, bejammernswert nennt ſie die Sterne,
Elendsvoll ſei ſie ſelbſt, ob ſolche Wunden zu ſchauen.
Oft ruft ſie ſo und erfüllet dann mit lautem Gejammer
Alles und jedes mitſamt; ſo klagt ſie mit bebendem Munde,
10 Klagt und preßt auf das herzloſe Holz zum Kuſſe die Lippen.
Ach, wer hat mich Bedauernswerte von ragender Höhe
Jählings geſtürzt und in ungeahnte Stürme geſchleudert?
Sohn, du des Vaters Kraft und du mein Geblüt, woher doch
Kommt ſo jäh dieſer Sturm, was für Mißgunſt hat mir dich entriſſen?
15 Welche Hand hat ſo häßlich mit Blut entweihet dein Antlitz?
Wer durfte kühn gegen Gott ſich erheben, wer denn dem Himmel
Kampf anſagen? So muß ich dich ſehen nach ſo vielen Mühen?
Warſt du denn nicht die einzige Wonne der ſorgenden Mutter?
Du, meiner Seele Friede und Ruhe und endliche Hoffnung,
20 Wirſt mir entriſſen und läßt mich zurück, ſchon faſt ohne Leben?
O, welcher Schmerz, daß du mir genommen ſo früh; für den Bruder
Haben die Schweſtern gefleht, für die Kinder oftmals die Eltern,
Ich für den Sohn, für dich, der du biſt mein Herr und mein Schöpfer.
Wen doch ſoll jammernd ich anflehn, wohin tieftrauernd mich wenden?

(30. 9. 13.)

25 Cui querar? o me me dirae me perdite dextrae
Me potius si qua est pietas, immanibus armis
Obruite; in me omnes consumite pectoris iras!
Vel tu si tamen est hominum genus, eripe matrem,
Quae rogat, et stigias tecum duc nate sub umbras!
30 Ipsa ego te per dura locorum inamaenaque vivis
Regna sequar, liceat frangentem cernere portas
Aeratas; liceat pulchro sudore madentem
Eversorem Erebi materna extergere dextra.

25 Wem kann ich klagen? Tötet auch mich, ihr grausamen Hände!
Mich doch auch, wenn noch Mitleid sich regt, vernichtet, ihr Henker,
Endet an mir die unermeßliche Wut eures Herzens!
Oder, o Sohn, wenn der Menschen Geschlecht noch weiter bestehet,
Nimm doch die flehende Mutter mit dir in das Reich der Schatten!
30 Folgen will ich dir immer durch die für die Lebenden öden
Reiche; will dich zerschmettern sehen die ehernen Tore.
Dann soll der Mutter bebende Hand entfernen den schönen
Triefenden Schweiß von des finstern Totenreiches Bezwinger.

Der ganze Stil zeigt stark humanistische Färbung; zur mittelalterlichen Hymnodie gehört diese Dichtung nicht mehr.

Die Ausdrucksweise erinnert sehr an die Sprachweise Virgils. Nicht nur sind Worte und Wendungen gebraucht, die bei Virgil oft vorkommen, sondern wir finden auch direkte Entlehnungen aus der Äneis.[1] Das mag ein Beweis dafür sein, welche Wertschätzung Virgil damals in den Schulen genoß.

[1] Man vergleiche z. B.:
Vers 2 mit Aen. II 772: „Infelix simulacrum atque ipsius umbra Creusae."
„ 4 „ „ I 459: „constitit et lacrimans."
„ 5 f. „ „ X 463: „morientia lumina Turni."
„ 13 „ „ VI 835: „Proice tela manu, sanguis meus!"
„ 15 „ „ II 285 f.: „... quae causa indigna serenos Foedavit voltus?
u. II 502: „Sanguine foedantem . . ."
„ 26 „ „ II 536: „si qua est caelo pietas."
„ 28 „ „ I 743: „unde hominum genus . . ."





Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Eine neue **Katholische Volksbibel,** übersetzt und ausgewählt von A. Heilmann, mit 40 farbigen Bildern von G. Fugel, Buchschmuck von K. Köster hat uns die Weihnachtszeit gebracht (Kempten 1912, Kösel; geb. ℳ 16,50). Die Verlagsfirma hat auf die Ausstattung alle Sorgfalt verwendet, so daß der prächtige Band auch in seiner bild- und buchkünstlerischen Ausstattung dem verfeinerten Geschmack und dem künstlerischen Können unserer Zeit entspricht. Das Ziel geschmackvoller, vornehmer Einfachheit, das dem Buch der Bücher allein angemessen ist, hat diese Bibel erreicht. Mit seiner stimmungsvollen buchkünstlerischen Ausstattung und seinen 40 prächtigen farbigen Vollbildern wird es besonders auch geeignet sein, neben der Hauptsache, der religiösen Förderung, auch auf das ästhetische Empfinden schon bei den Kindern zu wirken. Das Buch bringt das N. T. und die Psalmen vollständig. Die übrigen Bücher des A. T. werden zum größten Teile, in einer i. a. guten Auswahl vorgelegt; Jesus Sirach, das im Mittelalter unter den Büchern des A. T. am meisten gelesene, kommt allerdings bedauerlicherweise entschieden zu kurz. Die Übersetzung – Ref. urteilt nach Stichproben – ist gut; insbesondere sei hervorgehoben, daß H., in wohltuendem Gegensatze zu anderen Übersetzern, gutes Verständnis für poetischen Rhythmus zeigt und den poetischen Texten, obgleich er nicht direkt nach den Originalen übersetzte, gerecht zu werden mit Erfolg sich bemüht hat. Bei aller Berücksichtigung auch der sprachlichen Ausdrucksweise des biblischen Textes sowie der eingebürgerten festen sprachlichen Prägung im Deutschen ging aber das Streben des Übersetzers mit Recht auch auf „eine möglichste Annäherung an den heutigen Sprachgebrauch". Hierin und überhaupt in der Rücksichtnahme auf den deutschen Sprachgenius hätte vielleicht noch weiter gegangen werden können; vgl. etwa P. Rösch in dieser Zeitschrift 1912, S. 441 ff. Daß die lateinische Vulgata, unsere Kirchenbibel, bei einer Volksbibel zugrunde gelegt wurde, ist selbstverständlich. Bei schwierigeren Stellen wurde aber auch MT. zu Rate gezogen. Die Erläuterungen und Anmerkungen haben ihre Stelle nach den einzelnen Abschnitten gefunden; sie sind nur dort angebracht, wo eine Verdeutlichung für die richtige Auffassung der geoffenbarten Wahrheiten nach der Vorschrift unserer Kirche nötig war. Sie nehmen deshalb nur einen verhältnismäßig geringen Raum ein, weil diese Volksbibel grundsätzlich nicht auf das Wissen, sondern auf die Erbauung zielt, „keine geschichtlichen, geographischen, kulturgeschichtlichen und naturwissenschaftlichen Erläuterungen bieten, sondern nur der Erbauung und stillen Betrachtung der göttlichen Offenbarung dienen will". Eine wesentliche Förderung für das Verständnis bietet freilich auch die im allgemeinen gut gelungene Anordnung und Gruppierung des Stoffes. Für eine neue Auflage regt Ref. folgende Änderungen

an: 1. Die ohne Unterbrechung 17 cm fortlaufenden Zeilen können vielleicht doch zum Nutzen der Augen fallen zugunsten des Satzes in zwei Kolumnen. 2. Lassen sich die Bilder nicht suo loco anbringen? 3. Die Verszahlen wären doch erwünscht. 4. Kurze einführende Bemerkungen sollten allen Büchern vorausgeschickt sein. Von den Psalmen an findet man sie. Eine Revision ist aber nötig; so sollte beispielsweise doch nicht mehr gedruckt werden, daß Jesus Sirach „nur in der griechischen Übersetzung auf uns gekommen" sei. Ref. wünscht mit dem Herausgeber, daß diese Volksbibel in viele, viele Häuser einziehen, in die Hände vieler Katholiken kommen und ihren Seelen diese einzigartigen ältesten und besten Quellen der Erbauung und des Trostes wieder näherbringen möchte – trotz des papiernen Meeres der Tagesliteratur! Die Erfüllung dieses Wunsches, die weiteste Verbreitung des Wortes Gottes in der Volkssprache und damit neben der Eucharistie die tiefste Erneuerung und beste Nahrung (Thomas von Kempen, Nachf. Christi IV, 11 n. 4) gesunden religiösen Geistes und damit die Abkehr von „einer fast zur Geschmacklosigkeit entarteten Frömmigkeit" (Bischof Lacroix) mit ihrer ungesunden pseudo-erbaulichen Zuckerwerkliteratur ist aber hauptsächlich in die Hände der Priester gelegt. Geschieht da auch nach dieser Seite alles, was geschehen sollte?

Die 1. Ausg. der als 2. Aufl. bezeichneten **Biblischen Hermeneutik** (Brixen 1912, Tyrolia; M 1,60) von Fr. Hilber-Brixen ist nicht im Buchhandel erschienen. Das für 62 S. reichlich teure Schriftchen ist ein Leitfaden für die ersten Anfänger. Der Stellung der neueren katholischen Exegeten in dem Problem der Wahrheit der Bibel sucht Verf. gerecht zu werden. Die „kurze Geschichte der Exegese" wäre vielleicht besser weggeblieben. Was soll eine so überaus magere ($5^3/_4$ S.!) Notizensammlung?

D. de Bruyne, **Un nouveau document sur les origines de la Vulgate** (Revue biblique 1–14) erweist die Echtheit der von S. Berger 1893 publizierten Unterschrift des Ms. 6 und des Ms. 11553 der Bibliothèque nationale nach Esther und zieht beachtenswerte Folgerungen für die früheste Geschichte der Vulgata.

E. König-Bonn, **Das Alte Testament und die babylonische Sprache und Schrift** (Neue Kirchl. Zeitschr. 1913 H. 2, S. 87–118) bekämpft, insbesondere P. Rießler gegenüber, mit guten Gründen die Meinung, daß die althebräische Literatur einstmals z. T. in babylonischer Schrift und Sprache geschrieben war.

Der Name Jerusalem wird von H. Grimme-Münster (Or. Lit.-Zeit., Sp. 153–57) in ein ganz neues Licht gerückt; er erklärt ihn von rslem bezw. rslūm aus als hethitisch. Der von mir durch rs transkribierte Laut ist assibiliertes r, er ist in dem Worte sonantisch angesetzt. Der Vokal nach l ist als ein zwischen e und ü klingender Vokal angenommen. So erscheinen Urusalim der Keilschriften, hebräisches ירושלם, syrisches אורישלם, griechisches *Ἱεροσόλυμα* und *Σόλυμα* allesamt als verschiedene Versuche, mit dem assibilierten r und mit jenem eigentümlichen kleinasiatisch-hethitischen Vokal fertig zu werden. Die Bedeutung des hethitischen Wortes sei „Fels" oder „Gipfel".

Der Bann (Herem) im Alten Testament und im späteren Judentum wird behandelt von Joh. Döller-Wien in einem Aufsatze der Zeitschr. für kath. Theol. S. 1–24.

L. Hugo, **Die Unsterblichkeitslehre im B. Koheleth** (Zeitschr. f. kath. Theol. S. 400–14) sucht gegenüber V. Zapletal die Grundgedanken des Predigers „in vollkommene Harmonie zu bringen". Z. wehrt sich beiläufig in der Theol. Revue 1913, Sp. 361 mit einigen Bemerkungen, aus denen H. vielleicht dies und das lernen wird.

F. Zorell, Ps. 108/109 „Deus laudem meam" (ebendas. S. 414–21) erklärt V. 6–19 von der Gesinnung der Feinde.

G. Landersdorfer, **Zur Paradiesesfrage** (Kath. XII [1913], S. 38–59) vertritt, mit der Front insbesondere gegen W. Engelkemper, die These F. Hommels, daß das Paradies in Südbabylonien gelegen habe und die vier Paradiesesflüsse der Euphrat, das Wadie Dawasir, er-Rumma und Sirchan seien.

G. Beer-Heidelberg, **Mose und sein Werk** (Gießen 1912, Töpelmann; ℳ 0,70), ist ein am 26. Juni 1912 auf der Jahresversammlung des Badener wissensch. Predigervereins zu Karlsruhe gehaltener Vortrag. B. sieht zwar nichts im Pentateuch für mosaisch an, glaubt aber doch an die wesentliche „Richtigkeit der älteren Überlieferung, wenigstens in den Hauptsachen" und will doch „unter der Decke von Sagen und Mythen noch einige Schimmer von dem Mose, wie er leibte und lebte", sehen. Seine, von den Madianitern übernommene Religion ist ihm „eine ethische Stammreligion, mit monotheistischen Zügen ausgestattet und zu einem höheren Ziel veranlagt, aber gleichzeitig auch durch ihre Verquickung mit dem Ritus der Gefahr des Erstarrens in der Magie des Kultus ausgesetzt und durch den Gedanken der Erwählung Israels der Entwicklung zur Universalreligion leicht große Schwierigkeiten in den Weg legend".

J. Hontheim-Valkenburg hat in dankenswerter Weise die Daten über **Die Chronologie der Richterzeit in der Bibel und die ägyptische Chronologie** zusammengestellt (Zeitschr. f. kath. Theol. S. 76–132). Verf. rechnet vom Tode des Moses bis zum Beginn der aramäischen Bedrückung (Ri. 3, 8) 25 Jahre und für Samuel und Saul im ganzen 40 Jahre. N. Peters.

Neues Testament.

E. Jacquier, **Le Nouveau Testament dans l'Église Chrétienne. Tome II. Le Texte du Nouveau Testament** (Paris, Lecoffre; 535 p.). Wir besitzen zwar eine Reihe von Arbeiten über Einzelfragen der neutestamentlichen Textgeschichte, auch kürzere Kompendien derselben, aber ein Werk, das mit solcher Ausführlichkeit, Gründlichkeit und Klarheit die Gesamtheit der einschlägigen textkritischen und historischen Probleme behandelt, existiert weder in der französischen noch in der deutschen katholischen Literatur. Es zerfällt in drei Bücher. Im I. Buche behandelt J. die Materialien der Textkritik: 1. die griechischen Handschriften, 2. die Übersetzungen, 3. die Zitate der kirchlichen Schriftsteller. An eine ausführliche Erörterung über die formelle Beschaffenheit der griechischen Hdschr. schließt sich die Darlegung der Systeme der modernen Notation derselben (Tischendorf-Scrivener, Gregory, v. Soden), und diese verschiedenen Notationen fügt er den einzelnen aufgezählten und kurz charakterisierten Majuskelhdschr., den wichtigsten Papyri und Minuskeln bei. Umfangreich und bemerkenswert sind die Ausführungen über die drei wichtigsten Versionen, die lateinische, syrische und koptische. Auf 150 Seiten werden die zahlreichen Probleme über Ursprung, Entstehungszeit, Charakter, den Typus des zugrundeliegenden griechischen Textes besprochen. Den größten Raum nimmt die lateinische Version ein (90 S.), die vor- und die nachhieronymianische. Die bekannten zahlreichen Probleme, die diese Version aufwirft, werden klar und übersichtlich formuliert und dargestellt, mit eingehender Berücksichtigung der zahlreichen Spezialarbeiten, namentlich der deutschen und englischen. Er unterscheidet mit Hort drei Gruppen altlateinischer Texte, den afrikanischen, den europäischen und den italischen. In der Frage, ob diese drei Typen auf eine Übersetzung zurückgehen, oder ob jeder eine selbständige Übersetzung repräsentiert, begründet er seine Ansicht, daß die afrikanische und die europäische unabhängig sind, während die italische auf die europäische zurück-

geht, durch Vergleichung von Auszügen aus Hdschr. verschiedenen Typs und solcher desselben Typs. Alle aber gehen nach J. auf einen und denselben griechischen Archetypus zurück. Die Geschichte der lateinischen Version wird bis auf die neueste Zeit durchgeführt — In den Untersuchungen über das Verhältnis der syrischen Übersetzungen zueinander und deren Verhältnis zum Diatessaron ist die neueste Literatur gewertet. Nützlich sind die Ausführungen über die Bedeutung und Benutzung der Versionen und der Zitate der Kirchenschriftsteller für die Textkritik. — Im II. Buche stellt J. in Kürze die Hauptregeln für die innere und äußere Textkritik auf. — Das III. Buch behandelt die Geschichte des griechischen neutestamentl. Textes und zwar in Abt. I die der Hdschr. und in Abt. II die des gedruckten Textes. Eine ausführliche Darstellung ist dem sog. okzidentalischen Texte gewidmet (344—412). Nach einem Überblick über die Hdschr., die den okzid. Text bieten, bespricht J. dessen unterscheidenden Merkmale, veranschaulicht diese durch Gegenüberstellung von LA. des Cod. Bezae. mit Vat., der die „neutralen" LA. hat, und untersucht die christliche Literatur vom Ende des 1. bis zum 3. J. nach Spuren des okzid. Textes. Der Nachweis, daß Cyprian den okzid. Text benutzte, wird durch Vergleiche zwischen Cyprian und den ihm verwandten Cod. k und e (afrik.-lat.) mit Vulg. geführt. Auch Klem. Al. benutzte diesen Text, während Origenes den „neutralen" Text bevorzugte. Das Resultat der Prüfung ist, daß sich Spuren des okzid. Textes sowohl in der orientalischen wie in der okzidentalischen Kirche finden. Dieser Text ist aber nicht homogen, es gibt wenigstens zwei Strömungen des okzid. Textes, eine begrenzt durch die altlateinischen Texte, die andere durch die syrischen. Zu diesem Ergebnisse führte ein Vergleich zwischen Cod. Bez., den altlat. und den altsyrischen Hdschr. unter Zugrundelegung der Burkittschen Tafeln. Das Problem des Ursprungs des okzid. Textes ist noch ungelöst; der Urtext ist er nicht. In der II. Abt.: Geschichte des gedruckten Textes, ist hervorzuheben die klare Darstellung und die kurze Kritik der bedeutendsten textkritischen Systeme von Lachmann bis heute (Tischendorf, Tregelles, Scrivener, Burgon, Westcott-Hort, Kenyon, Hoskier, Gregory, v. Soden u. a.). Genealogische Tafeln veranschaulichen das Material. — Diese Übersicht läßt die Reichhaltigkeit des Inhalts dieses Buches erkennen. Überdies zeichnet es sich aus durch klare, übersichtliche Aufstellung der Probleme, durch eine erstaunliche Kenntnis in Benutzung der einschlägigen Literatur und durch selbständiges, nüchternes Urteil. Das Werk ist jedem, der sich für die neutestamentlichen Textfragen interessiert, aufs wärmste zu empfehlen.

Die *ἐξουσία* auf dem Haupte der Frau 1. Kor. 11, 10 von R. Perdelwitz in Studien und Kritiken 611—13. Er sucht diese crux interpretum zu beseitigen durch eine neue Konjektur: *διὰ τοῦτο . . . ἐξουσίαν ἀνέχεσθαι τῆς κεφαλῆς διὰ τὸ εὐαγγέλιον* d. h. die Frau muß die Überordnung des ihr von Gott gesetzten Hauptes (des Mannes) ertragen um des Ev. willen.

Zu *σαίνεσθαι ἐν ταῖς θλίψεσιν ταύταις* 1 Thess. 3, 3 von R. Perdelwitz, ibid. 613—15. Er will statt des schwer verständlichen *σαίνεσθαι* lesen: *τὸ μὴ δειλαίνεσθαι ἐν τ. θ. τ.* d. h.: keine Furcht zeigen; nicht feige zurückweichen.

Der Spruch vom lumen internum Mt. 6, 22 f., Lk. 11, 33 f. von W. Brand in Ztschr. f. d. neutestl. Wissen. 97—116. Nach längeren textkritischen und apologetischen Ausführungen und über die Bedeutung des Spruches in den christlichen Gemeinden untersucht Verf. die Auffassung des Lukas. Lk. versteht das innere Licht als das Organ dazu, als ein seelisches Vermögen zum Erfassen und Erkennen, zum Spüren und zum Anerkennen des Göttlichen — das Licht kann, weil es von sich nicht göttlich, sondern nur ein menschliches Organ ist, zur Finsternis werden, (wie bei den

Juden zur Zeit Christi), kann erlöschen. Davor warnt Lk. hier seine Leser (Heiden). (Schluß folgt.)

Das Ev. der zwölf Apostel (Ebioniten-Ev.) (Schluß) von Hans Waitz-Darmstadt, ibid. 117–32. Ergebnis der Untersuchung: die bei Epiphanius auftauchenden Fragmente in ihrer Gesamtheit stellen ein einheitliches Gebilde dar, den, wenn auch stark beschädigten, doch deutlich erkennbaren Torso des Ev. XII. Mit dem Ev. XII des Origenes ist es nicht identisch. Die Entstehungsverhältnisse liegen im Dunkeln, doch sind die Kreise mit Sicherheit zu erkennen, in deren Mittelpunkt es als Heil. Schrift stand. Es sind judenchristliche und zwar synkretistische Judenchristen, wahrscheinlich im Ostjordanland. Entstehungszeit wahrscheinlich nach 135.

Zum Essäerproblem von Chr. Bugge-Kristiania, ibid. 145–74. B. sucht den prophetischen Charakter des Essäertums nachzuweisen. Die essäische Brudergemeinde war eine Prophetengenossenschaft. B. untersucht dann weiter ihre Beschaffenheit, die nähere Organisation, die Eigentümlichkeiten ihres Lebens, den essäischen Bundeseid, die Bundesverfassung, ihre Theologie und Philosophie, ihre Sittenlehre usw.

Zur Erklärung einer Stelle der Bergpredigt von Justizrat Weißmann-Greifswald, ibid. 175 f. Es handelt sich um Mt. 5, 39. Man wundert sich, weshalb Christus von einem Schlage auf die rechte Wange spricht. Es handelt sich hier um einen Schlag mit dem Rücken der Hand, der nach talmudischem Recht schwerer bestraft wird, weil er schmerzhafter ist als der mit der flachen Hand. Man trifft aber die rechte Wange, wenn man mit dem Handrücken der rechten Hand schlägt.

Die Wunder Jesu und die Wunder der Rabbinen von Paul Fiebig in Ztschr. f. wiss. Theol. 158–79. Er behandelt die Wunder der Rabbinen, im besonderen der Tannaiten (bis ca. 200 n. Chr.). Es ist dies keine Wiederholung der Vergleiche der neutest. Wundergeschichten mit den griechisch-römischen und orientalischen der römischen Kaiserzeit in seinem neuesten Werke „Jüd. Wundergeschichten des neutest. Zeitalters", sondern eine Ergänzung nach einer bestimmten Richtung hin, nämlich eine Auseinandersetzung mit der positiven Theologie, speziell mit den Ausführungen Schlatters in seiner „Theologie des N. T." F. leugnet die spezifische Eigentümlichkeit der Wunder Jesu und damit ihren Unterschied von den rabbinischen Wundern. Die Wundergeschichten Jesu sind legendarisch, zum Teil (Dämonenaustreibungen) beruhen sie auf einem Geisterglauben, „den wir in dieser Weise nicht teilen können" usw.

H. Poggel.

Kirchengeschichte.

P. Expeditus Schmidt O. F. M. plant unter Mitwirkung von Enrica v. Handel-Mazzetti, Anna von Krane, Annette Kolb, Franz v. Lobkowitz, Kurt Martens und Franz Pocci-Enkel und unter Beifügung der Namensbilder von Franz Pocci die Herausgabe der **Schönsten Heiligenlegenden in Wort und Bild** in etwa 8–10 Bdn. Der 1. Bd. umfaßt die Heiligen: Drei Könige, Walburga, Maria Annunziata, Adalbert, Ferdinand, Vitus, Modestus und Crescentia, Christoph, Johanna Francisca von Chantal, Justina und Cyprianus, Franciscus Seraphicus, Clemens und Nicolaus (München 1912, H. v. Weber). Das verdienstvolle Unternehmen will der Legende, welcher seit dem Aufkommen des Rationalismus großes Unrecht geschehen ist, den ihr in der Volksbildung gebührenden Platz wiedergewinnen. Allerdings, bemerkt der Herausgeber in der Vorrede mit Recht, mögen wohl auch die Freunde der Legende selber ein wenig an dieser Feindseligkeit mit schuld gewesen sein, indem sie zu leicht den Boden, aus dem jene entsprossen war, eben die Lust am Fabulieren, verkannten und strengen Glauben an die Wahrheit jedes einzelnen Zuges der Legende verlangten.

Die Lektüre der anmutigen Legenden, welche in schöner Sprache erzählt werden, ist sehr geeignet, ethisch und ästhetisch zu erheben, und kann nur warm empfohlen werden.

Karl Hampes, **Deutsche Kaisergeschichte in der Zeit der Salier und Staufer** (Teil der Bibliothek der Geschichtswissenschaft, hrsg. v. Erich Brandenburg) liegt in zweiter, umgearbeiteter Auflage vor (Leipzig 1912, Quelle u. Meyer; ℳ 4,40). Die Tatsache, daß bereits nach drei Jahren eine neue Auflage nötig wurde, beweist das Bedürfnis nach einem solchen Werke mittleren Umfangs und die Beliebtheit des Hampeschen Werkes. Der Verf. hat die neuen Forschungen, welche für die Stauferzeit in den letzten Jahren besonders reich flossen, in den Text der Neuauflage hineingearbeitet. Indem Hampe das minder Wichtige konsequent ausgeschieden hat, ist es ihm gelungen, auf dem mäßigen Raume von ca. 300 Seiten ein vollständiges Bild der deutschen Kaisergeschichte jener Zeit zu bieten. Besonderen Nachdruck hat er darauf gelegt, in den Anmerkungen die wichtigeren wissenschaftlichen Kontroversen, namentlich soweit sie noch unausgetragen sind, anzudeuten und in der Regel selbst Stellung zu denselben zu nehmen. Dankenswert ist, daß er den beiden Hauptabschnitten eine Angabe der wichtigsten Geschichtsquellen vorausgeschickt hat. Der reiche Inhalt des Werkes wird in entsprechender Form geboten. So ist denn dasselbe nicht nur ein sehr brauchbares Lehrbuch, sondern auch ein anregendes Lesebuch.

In die Zeit der großen Kämpfe, die sich an die Eroberung Siziliens durch Peter III. von Aragonien anschlossen und welche fast alle Staaten Europas in Mitleidenschaft zogen, führt uns die Abhandlung von Ludwig Klüpfel: **Die äußere Politik Alfonsos III. von Aragonien (1285–1291).** Mit einem Anhang: Beiträge zur Geschichte der inneren Politik Alfonsos (Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, Heft 35. Berlin u. Leipzig 1911–12, Rothschild; ℳ 5,50). Doch weilt der Verfasser nicht mehr unter den Lebenden. Ein Unglücksfall hat im fernen Spanien dem wissenschaftlichen Streben des hoffnungsvollen jungen Gelehrten ein frühzeitiges Ende bereitet. Wenn Alfonso auch nach nur sechsjähriger Regierung schon im jugendlichen Alter von 27 Jahren starb, so war diese doch inhalts- und erfolgreich. Im Mittelpunkt seiner Politik stand zunächst sein Bemühen, Sizilien seinem Hause ungeschmälert zu erhalten, bis später seine Bestrebungen um Regelung der aragonesischen Beziehungen zur römischen Kurie, die seit der Eroberung Siziliens die schlechtesten waren, ihr eine andere Richtung gaben. Bei längerem Leben des Königs würde die Aussöhnung wohl auf der Grundlage der Aufgabe des Bundesverhältnisses zu seinem Bruder Jaime von Sizilien zustande gekommen sein. Auch die Beziehungen zu den Nachbarn waren freundlicher geworden, nachdem der Kampf gegen eine mächtige Koalition glücklich überstanden und der Versuch, Aragonien dem Herrscherhause zu entwinden, gescheitert war. Im Innern aber herrschte nach erbitterten Parteikämpfen ein wohltätiges Gleichgewicht zwischen den Ständen und der königlichen Gewalt. Ein Anhang von 16 Urkunden ist der gehaltvollen und sorgfältigen Untersuchung beigegeben.

Im 39. Hefte der Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte behandelt Adam Gottron **Ramon Lulls Kreuzzugsideen** (Berlin u. Leipzig 1912, Rothschild; ℳ 3,60). Der Verf. schildert namentlich an der Hand von Lulls Liber de fine, der den Höhepunkt seiner Kreuzzugspläne darstellt, Ramon Lull (Raimundus Lullus) als Publizisten für die Sache des Kreuzzuges. Doch findet auch seine übrige publizistische Tätigkeit Berücksichtigung. Lull betreibt bei Päpsten und Fürsten einen neuen Kreuzzug. Aber das Wichtigste ist ihm die Mission. Es müssen Missionare ausgeschickt werden, welche die Sprache der Ungläubigen kennen und eine gute theologische Bildung

besitzen, um sie überzeugen zu können. Zur Erlernung der Sprache sind Sprachenklöster zu gründen. Lulls Liber de fine bezeichnet aber überhaupt den Höhepunkt in der zeitgenössischen Kreuzzugsliteratur und hat, wie der Verf. mit Geschick dartut, die wichtigsten zeitgenössischen Kreuzzugsschriften beeinflußt. Sehr dankenswert ist, daß der Verf. seiner inhaltreichen und kritisch eindringenden Schrift den Liber de fine nach der Münchener Handschrift (Cod. Mon. lat. 10543) im Auszuge beigibt.

Das 101. Heft der Historischen Studien bringt eine Untersuchung von Willy Scheffler: **Karl IV. und Innocenz VI.** Beiträge zur Geschichte ihrer Beziehungen 1355—1360 (Berlin 1912, Ebering; ℳ 4,50). Der Verf. sieht die charakteristische Eigenart des Verhältnisses Karls zum Papsttum in einem Kompromiß zwischen scheinbarer Nachgiebigkeit und selbständiger Wahrung der eigenen Interessen. Auf diese Weise erreichte Karl von der Kurie zwar nicht alles, was er wünschte, aber doch vieles. So brachte er, um nur dies zu nennen, die Feste Donaustauf wenigstens auf dem Wege der Pfandnahme unter seine Herrschaft und setzte die Erhebung seines Günstlings, des Bischofs Dietrich von Minden, den die Kurie für Konstanz zurückgewiesen hatte, zum Erzbischof von Magdeburg durch. Während die gewöhnliche Auffassung in der Nichterwähnung der Approbation und Konfirmation der deutschen Königswahlen durch die Kurie in der Goldenen Bulle eine Zurückweisung der päpstlichen Ansprüche erblickt, Zeumer aber neuerdings die Auffassung vertritt, daß das Reichsgesetz über den Papst und seine Ansprüche schweige, weil es eine Stellungnahme zu diesen Ansprüchen vermeiden, die ganze schwierige Frage in suspenso lassen wolle, betritt Scheffler einen mittleren Weg. Die Goldene Bulle erwähnt die päpstliche Approbation und Konfirmation nicht ausdrücklich, um die Kurie nicht zu reizen, stellt aber, indem sie im zweiten Kapitel die Vorschrift gibt, daß der König sogleich nach geschehener Wahl neben den Privilegien und Briefen die Rechte, Freiheiten und alten Gewohnheiten der Kurfürsten bestätigen und anerkennen solle, ihre Wahl als die staatsrechtlich entscheidende Handlung hin, die dem Könige sogleich das Recht zur Regierung des Reiches gibt. Der spezielle Fall hat symbolische und damit allgemein geltende Bedeutung. Die Schrift Schefflers stellt eine wertvolle Bereicherung der Geschichte der luxemburgischen Herrscher und des avignonesischen Papsttums dar.

Das 14. Stück der Neuen Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche enthält eine gründliche Untersuchung Alexander Ecksteins **Zur Finanzlage Felix' V. und des Basler Konzils** (Berlin 1912, Trowitzsch u. Sohn; ℳ 3,80). Eine Einsicht in die Bullenregister Felix' V. im Turiner Staatsarchiv blieb dem Verf. allerdings zunächst noch versagt. Die Arbeit ist zu bewerten als Beitrag zur Kirchengeschichte, namentlich aber zur Finanzgeschichte des späteren Mittelalters. Es war hauptsächlich die Spekulation auf den Privatbesitz Amadeos VIII. von Savoyen, welche die Wahl des Basler Konzils auf ihn lenkte. Amadeo und sein Land haben denn auch große Aufwendungen für Konzilszwecke gemacht. Wie es scheint, hat dadurch die Finanzkraft des Herzogtums Savoyen, welches ehemals wegen seines vorzüglichen Staatshaushalts berühmt war, bedeutend nachgelassen. Indem aber das Konzil Felix V. als Ersatz einen Zehnten auf die vakanten Pfründen bewilligte, setzte es sich in Widerspruch zu seinen eigenen Dekreten über die Annaten, welche eben zum guten Teil den Bruch mit Eugen IV. herbeigeführt hatten. F. Tenckhoff.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Die Welträtsel im Lichte der neueren physikalisch-chemischen und astronomischen Forschung. Betrachtungen eines modernen Naturforschers von Prof. P. Joh. Müller,

Zwickau, Sa. (Wien u. Leipzig 1912, K. Prochaska; ℳ 3,–). Verf. polemisiert gegen Häckel und Oswald. Eine rein mechanische Erklärung der Natur ablehnend, fordert er ein die Welt regierendes dynamisches und psychisches Prinzip, welches er Gott nennt. Im Gottesbegriff findet er die Lösung der Welträtsel. Leider ist sein Gottesbegriff aber sehr unklar und von dem des Pantheismus kaum zu unterscheiden. Die zum Teil sehr weitschweifigen Ausführungen setzen an vielen Stellen beim Leser naturwissenschaftliche Sachkenntnisse voraus.

Gott und Wissenschaft. Von E. von Cyon. 2. Bd.: Neue Grundlagen einer wissenschaftlichen Psychologie. Autorisierte deutsche Ausgabe (Leipzig 1912, Veit u. Co.; ℳ 4,–). Im 1. Bande (vgl. Jahrg. 1912 dieser Zeitschrift S. 773) hatte Verf. die Vereinbarkeit theistischer Gesinnung mit wahrer Wissenschaftlichkeit insbesondere durch Berufung auf Äußerungen der bedeutendsten Vertreter der exakten Wissenschaften dargetan. Im vorliegenden 2. Bande, der auch in einem Bekenntnis zu Gott, als dem Schöpfer und Regierer der Welt ausklingt, gewährt Verf. dem gebildeten Leser interessante Einblicke in das namentlich durch seine eigenen Forschungen in glücklichster Weise aufgehellte Gebiet der Physiologie. Er berichtet über seine Entdeckung zweier Sinnesorgane im Ohrlabyrinth, eines geometrischen für die Erzeugung der Empfindungen des dreidimensionalen Raumes und eines arithmetischen für die Kenntnis von Zeit und Zahl. Die Funktionen dieser Sinne und ihre Bedeutung für die Philosophie und Mathematik werden dargelegt. Daran schließt sich eine Abhandlung über die Differenzierung der psychischen Funktionen. Durch seine Untersuchungen will Verf. die Grundlagen einer wissenschaftlichen Entscheidung wichtiger Fragen der Psychologie bieten. Als sehr bezeichnend für den Standpunkt des berühmten Physiologen sei folgender Satz aus vorliegendem Werke (S. 37) angefügt: „Philosophen und Naturforscher täten gut, das prachtvolle Werk des Kardinal Mercier ‚Critériologie générale ou Théorie de la certitude' zu studieren. Dort werden sie die wahren Gründe finden, aus denen die theologische Metaphysik sich so gut mit den exakten Wissenschaften verträgt, wogegen die Metaphysik der modernen Philosophen zu wirklichen Fortschritten ohnmächtig ist und immer mehr in Anarchie versinkt. Das Heil für die Philosophie liegt vor allem in der Anerkennung der Realität der Außen- und Innenwelt und der großen, wirklichen Bedeutung der exakten wissenschaftlichen Methode für die menschliche Erkenntnis."

Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler. Von Dr. Friedrich Zimmermann (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Bd. V, Heft 5 u. 6, Schöningh, 1912; ℳ 6,80). Verf. unterzieht „das bei den christlichen Schriftstellern des Altertums vorliegende Material über die ägyptische Religion auf Grund der neueren Forschungen auf ägyptologischem Gebiet einer Kommentierung und kritischen Besprechung." In sieben Abschnitten behandelt er die ägyptischen Götter im allgemeinen, die Götter und Sagen der Osirisreligion, die übrigen Hauptgötter, die Sondergötter (Baumkult, Kräuterkult usw.), die Tierverehrung, die Tempel und Tempeldiener, sowie die Unsterblichkeitslehre und die Seelenwanderung bei den Ägyptern. Verf. hält sich seinem Thema gemäß an das bei den Kirchenschriftstellern gebotene Material, weshalb man in seiner Schrift keine erschöpfende Darstellung der ägyptischen Religion suchen darf. Bei der Ausdeutung des vorgefundenen Materials geht Z. mit wohltuender Besonnenheit vor, was um so mehr anzuerkennen ist, als es auf dem von ihm behandelten Gebiete geradeso wie auf anderen Gebieten der Religionsgeschichte an zahlreichen vorschnell aufgestellten, gänzlich unhaltbaren Behauptungen und Schlußfolgerungen nicht fehlt. So bietet Verf. einerseits für das Studium der Patristik ein wertvolles Hilfsmittel,

wie er anderseits die Ergebnisse der Forschung über die ägyptische Religion durch Heranziehung eines bisher wenig beachteten Materials in dankenswerter Weise erweitert.

Religiöse Stimmen der Völker. Herausgegeben von Universitätsprofessor Dr. W. Otto-Wien. In dieser neuen, auf zunächst 10 Bände berechneten Sammlung des Verlages Eugen Diederichs in Jena sollen die wichtigsten religiösen Urkunden der Völker des Altertums in gemeinverständlicher Weise zur Veröffentlichung gelangen, mit Ausnahme der religiösen bezw. philosophischen Urkunden Chinas, deren Veröffentlichung in einer ganz ähnlich durchgeführten Sammlung bereits weit vorgeschritten ist (vgl. Jahrg. 1912 dieser Zeitschrift, S. 420). Die Religion des alten Indien soll in vier, die des alten Babylon und des alten Ägypten in je einem, die der alten Griechen und die des alten Islam in je zwei Bänden zur Darstellung gelangen. Von den der indischen Religion gewidmeten Bänden liegt uns heute vor: **Bhagavadgita,** des Erhabenen Sang, übertragen und eingeleitet von Leopold von Schröder (1912, ℳ 2,–; geb. ℳ 3,–). Die Bhagavadgita nennt Wilhelm von Humboldt das schönste, ja vielleicht das einzig wahrhaft philosophische Gedicht, das alle uns bekannten Literaturen aufzuweisen haben. Es ist eine Episode aus dem 6. Buche des großen Epos Mahabharata. Krishna, eine Inkarnation des Gottes Vishnu, dient dem Panduiden Arjuna in dem Kampfe der Kuru- und Pandu-Söhne als Ratgeber und zugleich als Wagenlenker. Da Arjuna zögert, gegen den Feind, in dessen Reihen er seine Verwandten erblickt, vorzugehen, wird er von Krishna ermahnt, als Kämpfer seine Pflicht zu tun. Dabei entwickelt letzterer im Angesichte der beiden Heere seine ganze Welt- und Lebensanschauung in 18 Gesängen. Im Text finden sich, wie in der indischen Literatur überhaupt, mancherlei Unstimmigkeiten, Gedanken, die dem monistischen Vedanta, der indischen All-Eins-Lehre, angehören und solche, welche der Sankhya-Philosophie entstammen, nach welcher ein ursprünglicher Dualismus von Natur und Geist anzunehmen ist. In der Einleitung sucht der Herausgeber das schwierige, auch von Joseph Dahlmann S. I. bereits behandelte Problem dieser Mischung aufzuhellen.

Gesammelte apologetische Volksbibliothek. Zweiter Band (M.Gladbach, Volksvereinsverlag; geb. ℳ 2,40). Dieser die Nummern 31–60 der Apologetischen Volksbibliothek (à 5 ₰) umfassende Band bringt die Sammlung zum Abschluß. Aus der Reihe der behandelten Themata seien folgende hervorgehoben: Was ist Gott? Welchen Sinn hat das Menschenleben? Die christliche Volksschule; Die Simultanschule; Was haben wir an der Volksschule? Das Tier und sein Verstand; Gescheite Tiere; Das unfehlbare kirchliche Lehramt; Das Konzil vom Vatikan; War Petrus in Rom? Das Christentum und die Frau; Der Zölibat des Priesters; Jesuiten und Jesuitengesetze; Heiligenlegende und Geschichtsforschung; Trennung von Staat und Kirche. Wie aus diesen Titeln ersichtlich, handelt es sich immer um aktuelle, zumeist auch in der Tagespresse heißumstrittene Fragen. Die kleinen Hefte bieten dem katholischen Volksteil die so notwendige Aufklärung in diesen wichtigen Fragen und wappnen ihn so gegen die nicht nachlassenden Angriffe der Gegner. Die Aufsätze sind allesamt übersichtlich disponiert und in leichtverständlicher und packender Sprache geschrieben, so daß sie ihrem Zwecke in denkbar bester Weise gerecht werden. Mit Ausnahme von einigen wenigen entstammen sie der Feder des bekannten Apologeten der M.Gladbacher Zentrale Dr. Franz Meffert.

A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Le Problème du Salut des infidèles par L. Caperan. I. Essai Théologique (Fr. 2,50). II. Essai Historique (Fr. 8,–) (Paris 1912, Beauchesne). Das

ernste Problem de salute infidelium wird hier nicht aprioristisch behandelt, sondern auf Grund genauer historischer Untersuchung. Sie beginnt mit dem Alten Testamente und wird fortgeführt bis auf unsere Tage. Eine solche Arbeitsweise erweckt schon a priori Vertrauen. Es ist ein starkes Zeugenverhör, das angestellt wird und in dem auch die Stimmen der Reformatoren, Humanisten, Jansenisten, Deisten und der neueren Protestanten nicht fehlen. Das Problem wurde zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Gesichtspunkten behandelt, anfangs apologetisch, dann theologisch (Augustins Gnadenlehre). Die Scholastik operierte mit dem Axiom: homini facienti quod est in se Deus non denegat gratiam suam, wobei das facere quod est in se stark betont wurde, weil es dem Heiden den Weg zur Gnade bahnte. Das harte Urteil Luthers über die Heiden und ihr Unvermögen zum Heile ist bekannt. Ebenso das der Jansenisten. Seit ungefähr 100 Jahren wird das Problem sowohl apologetisch wie theologisch behandelt. Die Theorien darüber werden in einem zweiten Teil, Essai théologique behandelt. Es sind diese drei: Admission der Heiden aux limbes, die Lehre von dem Angebote des salut surnaturel à tous les hommes (scholastischer Standpunkt: homini facienti etc.), die Evangelisation der Abgestorbenen (1. Petr. 3, 18–20). Die erste Theorie ist ziemlich jung, die letzte ist sehr alt, hat aber nur in der griechischen Kirche Ansehen gewonnen; auf sie stützt sich die heutige protestantische Orthodoxie (au prix d'un démenti infligé a sa propre tradition). Die zweite wurde von den großen Theologen der nachtridentinischen Zeit vertreten; auch vom Verf. Es seien die beiden Schriften warm empfohlen, sowohl wegen ihres reichen Inhaltes und ihrer versöhnlichen Resultate als auch wegen ihrer wissenschaftlichen Methode. Es steckt ein gutes Stück positiver Gnadenlehre darin.

Griechentum und Christentum von Rohr (Bibl. Zeitfragen, Aschendorff; ℳ 0,50). Seit einigen Jahren entstand die Religionsgeschichte als eine neue Wissenschaft. Wie jede junge Wissenschaft, so zieht auch diese die Aufmerksamkeit auf sich, nicht am wenigsten durch ihre kühnen Behauptungen, die sie als „Ergebnisse kritischer Forschung" in die Öffentlichkeit trägt. Wer ihr glauben wollte, müßte annehmen, das Christentum sei das natürliche Produkt seiner Zeit, nicht eine Stiftung Jesu. Jesus, Paulus, die Apostel sagen nach, was ihre Zeit ihnen vorgesagt hatte. Mit diesem Problem beschäftigt sich in ruhiger Weise, wobei auch dem Gegner ausreichend das Wort gelassen wird, vorliegendes Heft. Einen wesentlichen Einfluß von außen aufs Christentum kann man behaupten, aber nirgends nachweisen. Das wird demnächst an dieser Stelle auch aus modernprotestantischen Schriften festzustellen sein. Die besonnenen Autoren derselben stimmen mit dem Resultate Rohrs überein.

Das Reich Gottes in der hl. Schrift von Bartmann (Bibl. Zeitfragen, Aschendorff; ℳ 1,–). Ich habe zuerst eine Übersicht über die jüdische, vorchristliche Auffassung von dem Reiche Gottes gegeben, dann des näheren die Lehre Jesu, in der es eine große Rolle spielt, erörtert (gegenwärtiges Reich der Wahrheit und Gnade, das Himmelreich und die Kirche, das eschatologische Himmelreich). Zuletzt wurde der Reich-Gottes-Begriff in der Lehre der Apostel, worin er zurücktritt, behandelt. Hervorheben will ich den Versuch, die Aussagen über die Nähe der Wiederkunft durch den Begriff des besonderen Gerichtes klarzumachen. Die spirituale Deutung erachte ich für unhaltbar; sie führt dahin, alle eschatologischen Herrenworte „spiritual" zu fassen, und das ist mit der dogmatischen Eschatologie unvereinbar. Ich habe meine Auffassung nur einen „Versuch" genannt. Man bringe einen besseren, wobei aber die Einheit der eschatologischen Stellenerklärung gewahrt bleibe. Man kann nicht das eine Mal Christus auf den Wolken spiritual kommen lassen und das andere Mal real. Vielleicht ist der Weg gangbar, den prophetischen Charakter der

Eschatologie zu betonen, wobei stillschweigend die Art der Erfüllung stets Gott überlassen bleibt.

Bernhardische und Eckhardische Mystik von Jos. Bernhart (Kösel, Kempten; ℳ 1,–). Im Protestantismus wird heute die Mystik sehr gewürdigt. Verf. vorliegender Broschüre leistet vom katholischen Standpunkte zur Frage der Mystik einen kleinen Beitrag, der von guter Beobachtung und klarer Darstellungsfähigkeit in einem keineswegs einfachen Probleme zeugt. Wir nehmen die Gabe gern entgegen, möchten aber dem fleißigen Verf. raten, sich das Thema künftig enger zu stellen; etwa den hl. Bernhard allein zu behandeln.

Die Sabbatruhe Gottes und ihre Bedeutung für Welt und Wissenschaft von Dr. Kluge (Breslau, Aderholz; ℳ 1,80). Nicht in exegetischer, sondern in spekulativ-mystischer Weise erörtert Verf. das Hexameron. Dabei kommt er auch auf manche andere Punkte, wie Existenz Gottes, Natur- und Übernatur, menschliche Wissenschaft, Naturgesetze, Propagatio animarum, Deismus, Pantheismus, Freiheit, Gottmensch, Religion usw. usw. zu sprechen und äußert dabei manch interessanten und beherzigenswerten Gedanken.

Die Trinitätslehre des hl. Basilius d. Gr. von Dr. Fr. Nager (Paderborn, Schöningh; ℳ 2,50). Basilius trägt den Beinamen *ὁ οὐρανοφάντωρ* „der Himmelsdolmetsch". Es lohnt sich daher, seine Auslegung des Trinitätsgeheimnisses näher zu untersuchen. Basilius ist ein energischer Zeuge der *μία οὐσία* und der *τρεῖς ὑποστάσεις*. Zwar war seine Zeit einer spekulativen Behandlung des trinitarischen Mysteriums nicht günstig. Er ist aber ein klarer Vertreter der kirchlichen Tradition. Doch finden sich bei ihm auch manche beachtenswerte Ansätze zur spekulativen Behandlung, die übrigens bei den Griechen nie die Tiefe der Augustinischen Auffassung erreichte. Des Basilius Interesse ist mehr ein praktisches. Es gilt, rasch und entschieden die antitrinitarischen Angriffe abzuwehren, zur Vertiefung blieb in der Eile keine Zeit. Daher bleiben „viele seiner Äußerungen unbestimmt, unabgeklärt, erscheinen mit einer gewissen Hast und Scheu vorgetragen". N. hat sich eingehend mit seinem Gegenstande bekannt gemacht und ihn recht entsprechend und klar dargestellt. Vielleicht schenkt er uns einmal eine Studie über die den Griechen eigentümliche spekulative Darstellung der Trinität im Unterschiede von der lateinischen.

Der „Frankforter". „Eyn deutsch Theologia". Hrsg. von W. Uhl (ℳ 1,60). Diese in den bei Markus in Bonn erscheinenden vielfach sehr interessanten (auch liturgische Texte bietenden) „Kleinen Texten" enthaltene „Theologia deutsch", die Luther erstmalig edierte und stark benutzte, wird auch mancher katholische Theologe schon aus historischem Interesse lesen.

Ein Lebensbild Jesu aus den drei ersten Evangelien von Fr. Spitta (Leipzig, Hinrichs; ℳ 0,60). Eine deutsche Übersetzung der vom Verf. auf kritischem Wege aus den Synoptikern mit Betonung des Lukas gewonnenen Grundschrift des Lebens Jesu.

Die Vergebung der Sünden von Stange (Bibl. Zeit- u. Streitfragen, ℳ 0,50). Trotz sittlicher Schwäche hält die Gnade den Sünder in der Gottesgemeinschaft: die bekannte Theorie Luthers mit der unlösbaren Antinomie, daß Gott den Ungerechten als gerecht ansieht.

Meister Eckehardts Schriften und Predigten. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von Hermann Büttner. 1. u. 2. Bd. 2. Aufl. (Jena, E. Diederichs; ℳ 10,–). Eckehardt gehört demselben Orden an, wie Thomas von Aquin, hatte aber bekanntlich eine ganz andere wissenschaftliche und theologische Richtung. Während der Aquinate reinlich zwischen Gott und Welt scheidet und über-

haupt mit klaren Begriffen operiert, läßt Eckehardt auf seinem extrem mystischen Standpunkte alles ineinander übergehen, so daß man bei der Lektüre seiner Schriften nicht weiß, redet er von Gott oder noch von Gott oder redet er vom „Grunde der Seele", glaubt er, daß Gott in uns zum Selbstbewußtsein und überhaupt zum tätigen Leben gelange, oder kennt er für Gott ein persönliches Eigenleben. „Wo die Kreatur aufhört, da fängt Gott an; nun begehrt Gott nichts so sehr von dir, als daß du aus dir selbst, nach deiner Bestimmtheit als Kreatur, ausgehst, und Gott in dir Gott sein lassest" (101). „Lieben müßt ihr Gott, dann werdet ihr auch Gott mit Gott" (99). Die Seele in der Rückkehr zu Gott „heißt nicht mehr Seele, ihr Name ist: unermeßliches Wesen" (84). „In diesem Stande hat sie sich selbst verloren und fließt in vollem Strome in die Einheit der göttlichen Natur" (83). Dutzendweise lassen sich solche Sätze herausheben. Daß er damit anstieß und sich die kirchliche Verurteilung zuzog, kann nicht wundernehmen (vgl. Denzinger-Bannwart Nr. 501 ff.). Es finden sich aber neben den pantheistisch klingenden Äußerungen auch eine Menge echt mystischer Gedanken und gottinniger Töne, wie wir sie auch bei Seuse, Tauler lesen. Dieses stete Drängen auf innere eigene religiöse Beobachtung und Beurteilung, auf innere Belebung und Erwärmung an dem Leben Gottes in uns, auf Gottverähnlichung und Gottverwandtschaft, auf strikte Abkehr von aller übertriebenen Beschäftigung mit Welt und Kreaturen, dieses Sich-Sehnen und -Dehnen nach einer höheren Geisteswelt und Herzensregion könnte auch für unsere durch äußeres Treiben und Hasten so erregte Zeit von großem Nutzen sein und so die Herausgabe der Eckehardtschen Schriften einem wahren Zeitbedürfnisse entgegenkommen — wenn sie nicht nach der oben angedeuteten Seite hin verfänglich und somit Wasser auf die Mühle der modernen ethisch-monistischen Religiosität gäben. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Der rührige Verlag der Bonifacius-Druckerei zu Paderborn hat eine Sammlung von Monographien über die Bedeutung des Katholizismus für Welt und Leben unternommen. Die Sammlung trägt den Titel „Katholische Lebenswerte". Sie will „die innigen Beziehungen zwischen Katholizismus und Leben beleuchten. Sie will zeigen, daß die katholische Religion nichts von dem verneint, was irgendwo an wahren Lebenswerten sich findet. Vor allem aber will sie die Tatsache in das hellste Licht rücken, daß der Katholizismus selbst die gewaltigste positive Lebensmacht ist. Darum sucht sie die in seinen Lehren, Gebräuchen und Einrichtungen liegenden Lebenswerte herauszuheben und fruchtbar zu machen" (Aus dem Prospekt).

Kein Zweifel, daß zumal heutzutage, wo allerorten von Lebenswerten und Kulturwerten geschrieben und geredet wird, eine solche Aufgabe sehr zeitgemäß ist. Zur Lösung wird man allerdings der Mitarbeit von Gelehrten bedürfen, die auf dem betreffenden Gebiete als Fachmänner arbeiten nnd die gleichzeitig die glückliche Gabe haben, die Resultate eigener eindringender Geistesarbeit in einer edlen Darstellung und in einer auch dem Durchschnittsgebildeten sympathischen Sprache niederzulegen. Namen wie Bischof Faulhaber, Lippert S. I., Professor Esser, Prof. Rademacher, die als Mitarbeiter bezeichnet sind, stellen dem Unternehmen ein durchaus günstiges Prognostikon. Auch die bislang bekannt gegebenen Themata (z. B. „Biblische Lebenswerte", „Dogma und Leben", „Der übernatürliche Lebensquell in den Sakramenten der Kirche", „Das Seelenleben der Heiligen") lassen Gutes erhoffen. Wenn die Bonifacius-Druckerei die Sammlung dem katholischen Deutschland übergibt „mit dem Willen und dem Bewußtsein, dadurch am Werke des heiligen Bonifatius ersprießlich

mitzuarbeiten", so darf sie sicher sein, daß alle diejenigen, die für die großen geistigen Nöten der Gegenwart und für die kulturelle und religiöse Aufgabe des heiligen Bonifatius und des nach ihm benannten Vereines Verständnis haben, ihr zu dem Werke von Herzen Glück wünschen.

Der erste Band dieser neuen Sammlung „Katholische Lebenswerte" liegt uns bereits vor. Es ist eine von dem Pelpliner Theologieprofessor Franz Sawicki geschriebene katholische Lebensphilosophie mit dem Titel **„Der Sinn des Lebens"** (Paderborn, Bonifacius-Druckerei; brosch. ℳ 3,50, geb. ℳ 4,50). Wenn das Werk auch geschrieben worden ist, bevor der Gedanke der Sammlung „Katholische Lebenswerte" feste Gestalt angenommen hatte, so eignet es sich doch vorzüglich als Einleitung und allgemein orientierende Einführung, zumal da das Programm jener Sammlung „nicht ohne Rücksicht auf dieses Werk entworfen worden ist" (Vorwort). Sawicki untersucht, ob das Leben überhaupt für ein geistbegabtes Wesen lebenswert ist, ob nämlich dem menschlichen Leben ein vernünftiger Zweck vorgezeichnet ist, ob wir imstande sind, das uns gesteckte Ziel tatsächlich zu erreichen. „Das Werk wählt seinen Standpunkt gegenüber der fragenden Seele des modernen Menschen . . . Es ist . . . bestrebt, zunächst die Probleme des Daseins als solche in ihrer ganzen Tiefe und ihrem ganzen Ernste dem Leser vor Augen zu stellen, um sie dann stufenweise ihrer Lösung entgegenzuführen . . . Die Untersuchung geht von jenen Zwecken aus, die im Menschen selbst und im Diesseits liegen, um dann nach und nach von den näheren zu den entfernteren und höchsten Lebenszielen vorzudringen." Zunächst kommt in Betracht die Verwirklichung des persönlichen Vollkommenheitsideals in der Betätigung und Entfaltung der Wesenskräfte, zumal der geistigen Kräfte des Menschen. Sodann das wohlgeordnete und sittlich normierte Streben nach persönlichem Lebensglück. Auch die Arbeit für das Gemeinwohl und für die Kulturinteressen hat ihre Bedeutung für das menschliche Leben. Aber die Religion ist es, die alle übrigen Daseinszwecke bekrönt und umschließt, durchdringt und fördert; „an ihr hängt schließlich die Würde, die Kraft und der Inhalt unseres Lebens". Die Religion, die wesentlich theozentrisch zu orientieren ist, bezieht alles Geschöpfliche auf Gott; Gott ist wie der eigentliche Inhalt, so der tiefste Grund des religiösen Glaubens; Gottes Verherrlichung ist der letzte und höchste Zweck des Menschenlebens. „Im Jenseitsgedanken liegt die letzte Lösung der Probleme unseres Daseins. Er weist nicht nur ein wahrhaft befriedigendes Lebensziel, er zeigt nicht nur den Weg zum Ausgleich der Widersprüche des irdischen Lebens, er erklärt auch, warum auf Erden vieles so rätselhaft unvollkommen eingerichtet ist und sich so große Schwierigkeiten der freien Entfaltung des Geistes hindernd in den Weg stellen. Die Erde soll eben noch nicht den Zustand der Vollendung verwirklichen, das Leben auf ist ihr als Prüfungszeit gedacht, in der wir die Liebe zu den höchsten Gütern des Geistes unter ungünstigen Verhältnissen bewähren sollen, um dadurch würdig zu werden, sie im anderen Leben in Besitz zu nehmen." Der Gang der Untersuchung bringt es mit sich, daß mannigfache und interessante Lebensfragen zur Erörterung gelangen. Über Leibeskultur und Sport, über ästhetische Kultur, über den inneren Wert des Sittengesetzes, über Erziehung und Aszese, über die sittliche Bedeutung der Arbeit, über das Problem des Leidens, über das Gebot der Liebe und die evangelischen Räte, über die Kulturarbeit, über das Leben als Gottesdienst, über Sünde und wahre Erlösung, über den Tod und die Unsterblichkeit – über diese und andere Fragen, die sich vor dem geistig und sittlich strebenden Menschen erheben, weiß Sawicki, von einer tiefinnerlichen Erfassung des christlichen Gedankens getragen, aufklärend und anregend zu belehren. Wir hoffen gern, daß das frisch geschriebene Buch, dem die Verlagshandlung eine

treffliche Ausstattung mit auf den Weg gegeben hat, dem Sehnen weiter Kreise entgegenkomme und, den Sicheren bestärkend, gleichzeitig manchem Unsicheren und Suchenden Wegweiser und Stab und Stütze werde.

Wille zur Größe; diese Überschrift gibt Otto Zimmermann S. J. seinem schönen Aufsatze in den Stimmen aus Maria-Laach 1913/14, H. 1, S. 22–32. „Das Christentum ist die Religion der Größe." Es weiß, auch abgesehen von jenseitigen Zielen, „schon auf dem diesseitigen Weg" Größe zu erwecken. „Es leistet darin zwei Dinge, und man kann schwer sagen, welches von beiden schätzenswerter sei: es zeigt im Kleinen das Große, und es zeigt Großes an sich. Daß es im Kleinen das Große zeigt, ist jedenfalls das häufiger Notwendige . . . Obwohl aber das Christentum durch das Große im Kleinen da tröstet, wo das Kleine dem Willen Gottes entspricht, ruft es doch mit Macht zum Großen hinan, wo das Große möglich wird. Das Christentum ist allem wahrhaft Großen hold, auch im Äußern und Weltlichen . . . Das Christentum kann nicht anders als den Willen zur Größe predigen; denn im Mittelpunkt seiner Predigt steht die Größe aller Größen, ihr als allgemeinem Ziel und Beweggrund ist alles angepaßt . . . Jesus wollte uns durch Taten sagen, worin die Größe zuerst und zumeist liegt. Jesus war ja, auch wenn klein, immer groß. Denn seine Größe beruhte in seinem Herzen."

Der Aufsatz **Neue Seelsorgsposten** von St. G. (Theol.-prakt. Monatsschr., Sept. 1913, S. 752–763) enthält beachtenswerte Gedanken. „Die in unserer Zeit mehr denn je notwendige und geforderte Kleinarbeit der Seelsorge kann unmöglich geleistet werden, wenn so und so oft der notwendige äußere Ausbau der Seelsorgsgemeinden hintangehalten wird. Das ist auch ein Selbstmord! Organisation bis in den letzten Winkel, bis in die letzte Berggemeinde, Organisation und großmütige Opfer! Den Opfergeist anregen, und nicht abschrecken! . . . Ausbau der Seelsorge durch Errichtung neuer Seelsorgsstationen, wo nur immer möglich! Wo das Heil der Seelen spricht, dort müssen alle anderen Rücksichten schweigen."

Gedanken über Schiffer-Seelsorger auf der Donau veröffentlicht J. Back, Kooperator in Heining, in der Theol.-prakt. Monatsschr., Sept. 1913, S. 773–777. „Auf jeden Fall . . . mögen, soweit es nicht schon geschehen ist, alle jene Seelsorger, in deren Bezirke Winterstationen gelegen sind, an der ganzen Donau entlang, den Anfang machen, auch diesen Zweig der Seelsorge zu pflegen." Der Verf., der schon vier Winter lang persönlich in der Schiffer-Seelsorge als Katechet eines Winterhafens tätig war, gibt praktische Winke für diese Seelsorge. H. Müller.

Kirchenrecht.

J. Salge, **Willensentschließung und Rechtspraxis** (Halle a. d. Saale 1911, Carl Marhold; ℳ 1,–). Der Verf. verlangt, daß Individuen, deren körperlicher und psychischer Habitus deutlich die Merkmale antisozialer Veranlagung erkennen lassen und die soziale Ordnung schwer bedrohen, ärztlich untersucht und dann „vom sozialen Leben ausgeschlossen werden". Entsprechende Gesetze seien wohl möglich. – In dem gleichen Hefte der „juristisch-psychiatrischen Grenzfragen" findet sich auch noch die Abhandlung von Heinrich Obersteiner: „Der Geisteskranke und das Gesetz in Österreich".

Erwin Riezler, **Venire contra factum proprium** (Leipzig 1912, Duncker u. Humblot; ℳ 6,–). R. verfolgt den Gedanken, daß man sich nicht in Widerspruch setzen dürfe mit seinen eigenen Handlungen, wenn dadurch die Interessen anderer berührt werden, besonders im römischen, englischen und deutschen Zivilrecht. Kap. II

ist dem Satze im kanonischen Rechte gewidmet, wo er in den Rechtsregeln und in Einzelfällen zum Ausdruck kommt; hier wird die Willenserklärung oft eidlich verstärkt; die Unwiderruflichkeit läge dann in der Eidesverpflichtung.

Bruno Eisenbacher, **Staat, Recht und Gottesglaube.** Ein Beitrag zur Erläuterung und Reform des deutschen Strafrechts (Paderborn 1913, Ferd. Schöningh; ℳ 2,40). Die temperamentvoll geschriebene Arbeit ist dem Vergehen der „Gotteslästerung" gewidmet. Die Kritik des geltenden Rechts steht im Vordergrunde; sie wird eingeleitet durch eine etwas summarisch gehaltene historische Übersicht über das Verhältnis des Staates zur Religion. De lege ferenda fordert der Verf. von seinem gut begründeten Standpunkte aus, daß „jede öffentliche, gehässige, frivole, die Heiligkeit Gottes gröblich antastende, erkennbare, auf eine Untergrabung des Gottesglaubens . . . im Volke abzielende böswillige Äußerung" angemessen gestraft werden soll.

Arthur Monin, **De curia Romana.** Eius historia ac hodierna disciplina iuxta reformationem a Pio X. inductam (Lovanii 1912, Jos. van Linthout; Fr. 5,–). Die Neuordnung der Kurie durch die Constitutio Sapienti consilio v. 29. Juni 1908 hat eine Menge neuer Werke hervorgerufen. Die Arbeit M.s war indessen nicht überflüssig. Nach der historischen Seite ist sie eine gute Zusammenfassung der bisherigen Forschung und das geltende Recht ist bündig dargestellt. Die praktischen Fragen finden gebührend Berücksichtigung.

Der Auditor der römischen Rota, Dr. Anton Perathoner gibt eine kurze Anleitung, wie man den **Geschäftsverkehr mit der römischen Kurie** (Theol.-prakt. Quartalschr. [Linz] 65 [1912], S. 740 ff.) jetzt praktisch einrichtet. Es sei daraus der Satz wiederholt: „Es ist immer angezeigt, bevor man von Rom sich eine Fakultät erbittet, beim eigenen bischöflichen Ordinariat anzufragen, ob es nicht selbst die betreffende Fakultät erteilen kann." – Die für die Beantwortung der Fragen bei den Kongregationen gebräuchlichsten Formeln werden mitgeteilt.

Erwin Ruck, **Die Organisation der Römischen Kurie** (Tübingen 1913, J. C. B. Mohr; ℳ 2,–). Verf. meint, daß ein Buch über die römische Kurie eine Lücke in der kirchenrechtlichen Literatur ausfüllen würde; er begnügt sich aber vorerst mit einer Broschüre, welche der Constitutio: Sapienti consilio gewidmet ist. Die Hauptbestimmungen werden möglichst in ihrer logischen Verbindung übersichtlich und klar angegeben. Die Kritik, welche jedoch nicht in allem zutreffend ist, bemängelt besonders an der Reform, daß Justiz und Verwaltung nicht scharf geschieden sei, die Kompetenzenabgrenzung der Kongregationen zu wünschen übrig lasse, und der überlebte kanonische Prozeß beibehalten sei. Monin ist noch nicht benutzt.

Felix M. Capello, **De visitatione SS. Liminum** et dioeceseon ac de relatione S. Sedi exhibenda Commentarium in decretum: „A remotissima Ecclesiae aetate" iussu Pii P. Pont. O. M. a S. Congr. Consistoriali die 31. Decembris 1909 editum (Vol. I. Romae 1912, Fr. Pustet; Vol. I et II Lire 16,–). Der Verf. arbeitet denn doch gar zu rasch und zuviel (vgl. diese Ztschr. III [1911], S. 688. 864), als daß eine wissenschaftliche Durcharbeit eines so umfangreichen Werkes möglich wäre. Es sind in diese Schrift einfach ganze Abschnitte aus dem Kirchenrechte hinübergenommen, ohne daß ein notwendiger Zusammenhang mit dem zu erläuternden Dekrete ersichtlich wäre. Über das Verhältnis des Bischofs zum Kapitel bietet er eine Abhandlung von nicht weniger als 260 S.! Da noch 87 Fragen des Dekretes zu behandeln sind, würde ein zweiter Band von 700 S. schwerlich reichen, wenn er in dieser Art abgefaßt wäre. – Die Literaturangaben sind durchaus unzuverlässig.

Eduard Eichmann, **Die Ordines der Kaiserkrönung** (Ztschr. d. Savigny-Stift. f. Rechtsg. XXXIII [1912], Kan.-Abt. II, S. 1 ff.). Die Leser dieser Ztschr. sind

in der Hauptsache durch den interessanten Aufsatz E's (IV [1912], S. 449 ff. unterrichtet. E. legt neuerdings das gesamte Quellenmaterial seiner eindringenden Studien über die Ordines vor.

E. Schiller, **Bürgerschaft und Geistlichkeit in Goslar (1290–1365).** Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Stadt und Kirche im späteren Mittelalter (Stuttgart 1912, F. Enke; ℳ 9,–. Kirchenr. Abh. her. von U. Stutz H. 77). Die Arbeit bedeutet wieder, wie regelmäßig bei den „kirchenr. Abh.", einen festen Griff in schwebende geschichtliche und rechtsgeschichtliche Probleme. Zur Erklärung der reformatorischen Bewegung und namentlich der sozialen Explosionen zu deren Beginn ist die Kenntnis der Beziehung von Klerus und Laienwelt unbedingt notwendig. Unausgeglichen waren Ansprüche und Leistungen des Klerus in weltlichen Dingen; namentlich die Städte drangen systematisch in das von der Kirche beanspruchte Rechtsgebiet ein und bereiteten das Staatskirchenrecht vor. Zur Klärung der Vorgänge müssen noch viele Einzeluntersuchungen geführt und dann freilich auch bis zur Reformationszeit selbst ausgedehnt werden. Die vorliegende reicht nur bis 1365, ist aber vorbildlich in der rechtsgeschichtlichen Durchdringung des Stoffes in seinen Einzelheiten und in der Verbindung der Ergebnisse mit den größeren Problemen. Lehrreich besonders sind die Untersuchungen über die städtische Amortisationsgesetzgebung, die Bevormundung der Klöster durch den Rat, die Besteuerung des Klerus und die Gerichtsbarkeit über denselben.

Johannes Wülk-Hans Funk, **Die Kirchenpolitik der Grafen von Württemberg** bis zur Erhebung Württembergs zum Herzogtum (1495) (Stuttgart 1912, W. Kohlhammer; ℳ 1,50. – Darstellungen aus der Württembergischen Gesch. Bd. X). Die beiden Verf. haben sich auf den Wunsch der Württ. Kommission für Landesgesch. so in die Arbeit geteilt, daß W. die Stellung der Grafen zur geistlichen Gerichtsbarkeit, zum Patronat, zur Steuerfreiheit der Kirche und des Kirchengutes und über Eingriffe in innerkirchliche Angelegenheiten, F. die Stellung zu den landsässigen und schirmverwandten Klöstern behandelte. Beide Autoren werden ihrer Aufgabe voll gerecht. – Wenn schon jemand den alten Sattler durchblätterte, wurde ihm klar, was jetzt durch diese eingehende Untersuchung bewiesen ist: Dux Virtembergiae papa in terris suis. Auch in Württemberg bestand ein ausgeprägtes Staatskirchentum vor der Reformation.

Wolfgang Windelband, **Staat und katholische Kirche in der Markgrafschaft Baden zur Zeit Karl Friedrichs** (Tübingen 1912, J. C. B. Mohr; ℳ 5,–). 1771 kam das meist katholische Gebiet Baden-Baden an den Markgrafen von Baden-Durlach, Karl Friedrich. Für diesen war „die protestantische Religion schlechthin die Wahrheit", und er hielt es, ganz im Geiste des aufgeklärten Despotismus, für seine Pflicht, als Landesherr seine Untertanen zu dieser Wahrheit zu bekehren und ihnen dadurch zu ihrem eigenen Glücke zu verhelfen (S. 12). So hat er denn auch „den Vorteil seiner Glaubensgenossen soviel wie möglich zu wahren gewußt. Daß er dabei nicht immer geschickt und unter Schonung der berechtigten Gefühle seiner neuen katholischen Untertanen vorgegangen ist, wird trotz der Schrift W.s, die eine Anzahl von Einzelstreitigkeiten der Katholiken mit der neuen Regierung behandelt und des Fürsten Politik wesentlich verteidigt, bestehen bleiben.

Mit seiner Schrift: **Die Grundrechte vom Wiener Kongreß bis zur Gegenwart.** Ein Beitrag zur deutschen Verfassungsgeschichte (Breslau 1913, M. u. H. Marcus; ℳ 6,40) führt Ernst Eckhardt die Darstellung der Entwicklung der Ideen von den Freiheitsrechten der Staatsbürger weiter. Besondere Aufmerksamkeit schenkt er dem Inhalte und der parlamentarischen Behandlung der 59 Paragraphen, in welchen die

Frankfurter Nationalversammlung 1848 die Grundrechte des deutschen Volkes umschrieb. Inwieweit sie in die Verfassungen des Deutschen Reiches und einiger Bundesstaaten aufgenommen sind und von den politischen Parteien noch heute vertreten werden, wird einzeln nachgewiesen. Die Engherzigkeit der Politiker, welche sich mit Vorliebe liberal nennen, gegenüber den Forderungen der „Gewissensfreiheit" von den Beratungen in Frankfurt bis zu den Debatten über den Toleranzantrag des Zentrums 1900 tritt auch in der knappen Darstellung, welche dieser Einzelfrage gewidmet werden konnte, deutlich genug zutage. Die Schrift ist lehrreich.

J. Linneborn.

Homiletik.

In der Theologisch-praktischen Monatsschrift (Passau, Kleiter) wird wieder ein **Homiletischer Blumenstrauß** (Neue Folge) von Dr. Johann Ernst in Miesbach geboten. In der Februar-Nr. dieses Jahres (23. Bd. S. 304 ff.) spricht E. über die Einleitung der Predigt, weist auf deren Bedeutung hin und hebt hervor: Wenn irgendwo, so ist hier die Regel berechtigt: „Kurz und gut." „Was schweifst du denn so viele Meilen um, wenn du's kannst auf dem nächsten Wege." (Shakespeare, König Richard III. IV, 4) In der März-Nr. (378 ff.) verbreitet er sich über das Gebet in der Predigt. Er bringt Zitate von Autoren, die gegen (z. B. Jungmann) und von Autoren, die für das Gebet (z. B. Hettinger) sind, und schließt sich Meyenberg an, der in seinen „Homiletischen und Katechetischen Studien" (S. 844) schreibt: „Das eigentliche feierliche Gebet darf nur ganz selten, etwa in einem außerordentlich bewegten Momente, in einer hochfeierlichen Peroratio, und da auch nur für kurze Zeit eintreten." Er weist mit Recht darauf hin, daß das Aufstehen und Knien der Gläubigen während des Gebetes des Predigers geeignet sei, einen teilweisen Mißerfolg der Predigt herbeizuführen. Eine kurze, schlichte Invocatio am Schluß der Einleitung, wie sie vielfach Sitte ist, kann man auch als Regel gelten lassen. Ganz aus der Seele geschrieben ist uns die Ausführung im Aprilheft (S. 430 ff.): Die Argumentation in der Predigt. E. zeigt zunächst ausführlich, wie notwendig die Beweisführung in der Predigt ist. Er zitiert das Wort des hl. Bernhard: „Glänzen, leuchten, funkeln und weiter nichts, ist nichts; erleuchten und bewegen, das ist alles." Und er setzt hinzu: „Aber erleuchten und bewegen und nachhaltig erleuchten und bewegen kann man nur durch solide Beweisführung." Er führt dann näher aus, daß die Predigt kräftige, packende Beweise verlangt. Möchte gerade dieser Aufsatz von vielen gelesen und beherzigt werden!

Man hat schon früher auf die Bedeutung Bertholds von Regensburg, des bedeutendsten deutschen Predigers des Mittelalters, für die christliche Erziehung hingewiesen. Da aber bis jetzt Berthold eine eingehende Würdigung nach dieser Seite hin noch nicht gefunden hat, so versuchte dies auf Grund der gedruckten deutschen und lateinischen Predigten Gymnasialprofessor Franz X. Zacher in der Theologisch-praktischen Monatsschrift 1913, H. 11 S. 692 ff. Der Aufsatz, dessen Schluß nachfolgen wird, heißt: **Die pädagogische Bedeutung des Franziskanerpredigers Berthold von Regensburg.**

Im Pastor bonus 1913, H. 9 S. 540 ff. handelt Pfarrer A. Meyer in Dalhausen über **Die volkstümliche Predigt.** Er zeigt die Notwendigkeit der Popularität der Predigt und die Vorbedingungen für sie: theologisches Wissen, wahrer Seeleneifer, fleißige Lektüre guter Predigtwerke, gewissenhaftes Studium der Heil. Schrift. Enthält die Abhandlung auch nur Bekanntes, so ist es doch gut, daß Bekanntes einmal wieder aufgefrischt wird.

Im Mainzer Katholik 1912, H. 6 wird über die Bedeutung der Schrift des hl. Thomas von Aquin **Contra gentiles als Predigtquelle** gesprochen.

Praktischer Kursus der Homiletik. Anleitung zur wirksamen Verwaltung des Predigtamtes, zunächst für Priesterseminarien. Von Dr. Jakob Herr, Regens und Professor am Bischöflichen Priesterseminar zu Limburg a. d. Lahn (Paderborn, Schöningh; 2,60). Im ersten Teil bietet H. die allgemeine Homiletik. Der erste Abschnitt bringt einleitende Begriffserklärungen, der zweite Abschnitt handelt von der Anlage und dem Vortrag der Predigt. Der zweite Teil bringt die spezielle Homiletik. Der Verf. läßt sich in weite theoretische Eröterungen nicht ein, aber seine sehr praktischen Anweisungen ruhen auf einem soliden Fundamente. Das Buch ist frisch und anregend geschrieben, so daß man es mit Freuden liest. Nicht nur für den Gebrauch in Priesterseminarien ist der Kursus sehr zu empfehlen, sondern auch der schon durch die Praxis geübte Prediger wird großen Gewinn aus der Schrift ziehen. Möge das Buch die weiteste Verbreitung finden! „Thematische Homilie" hätte H. wohl besser im Sinne Kepplers genommen, wie man es doch jetzt allgemein zu tun pflegt. Danach ist eine homiletische Predigt von einer thematischen Homilie verschieden (S. Vorträge auf dem ersten homiletischen Kurs in Ravensburg S. 15 ff.). Bei der Literatur für die Ausarbeitung einer Homilie hätten vor allem auch die Homilien von Schäfer (über die Parabeln des Herrn) erwähnt werden sollen, dsgl. die bekannten Werke von Sauter.

Einfache und kurze Predigten auf die Feste des Herrn sowie der heiligsten Jungfrau Maria und der Heiligen mit einem Anhange von Gelegenheitsreden. Herausgegeben von Dr. Robert Breitschopf O. S. B., Rektor. 2. Aufl. (Regensburg, Verlagsanstalt; ℳ 4,40). Die vorliegenden Predigten sind nicht nur einfach und kurz, sondern auch wirklich gediegen und praktisch.

Predigten und Ansprachen. Von P. Odilo Rottmanner O. S. B. Erster Band. 3., vermehrte Auflage. Herausgegeben von P. Rupert Jud O. S. B. (München, Lentnersche Buchhandlung; ℳ 4,80). R. ist ein origineller Prediger. Er gliedert seine Predigten nicht in Hauptteile und Unterpunkte mit vorausgeschickten Propositionen, sondern es folgt gleichsam ein Gedanke aus dem andern, und so spinnt er den Faden bis zum Schluß weiter. Er bringt tiefe, dogmatische Gedanken, immer aus der Heil. Schrift entwickelt, in deren Gebrauch er geradezu als Muster hingestellt werden muß. Alle Gedanken sind äußerst gemütvoll und wirken außerordentlich wohltuend. Diese Vorzüge sollten jeden Prediger veranlassen, Rottmanners Eigenart in seinen Predigten zu studieren und sie nachzuahmen zu trachten. Anderseits muß aber darauf hingewiesen werden, daß R. zu ruhig spricht, daß er zu wenig zu seinen Zuhörern redet, daß die Sprache zu hoch ist, und vor allem, daß er es zu viel den Gläubigen selbst überläßt, die Wahrheiten auf das Leben anzuwenden; die Predigten sind nicht praktisch und nicht populär genug. Der vorliegende Band enthält acht Fastenpredigten über das Vaterunser, elf Festtagspredigten, fünfzehn Sonntagspredigten und vierzehn Gelegenheitspredigten und Ansprachen.

Die Verwendung des Alten Testamentes in der Predigt. Von Dr. Johannes Nikel, Universitätsprofessor in Breslau (Breslau, Aderholz; ℳ 3,50). Es ist schon früher in dieser Zeitschrift auf die Aufsätze hingewiesen, die N. im „Schlesischen Pastoralblatt" über diesen Gegenstand veröffentlicht hat. Im großen und ganzen bietet N. diese Aufsätze jetzt in Buchform vermehrt um eine Anzahl Beispiele für die Verwertung des Alten Testamentes aus bewährten homiletischen Werken der ältern und jüngsten Zeit. Der erste Teil des Buches ist historisch und zeigt, wie man von der Zeit der Apostel bis jetzt das A. T. in der Predigt verwertet hat. Dieser Teil hat nicht nur Bedeutung für die Geschichte der Predigt, sondern der Homilet findet hier

auch eine reiche Literatur angegeben, der er sich bei seinen Predigten bedienen kann. Im zweiten, dem theoretischen Teil legt N. zunächst die Notwendigkeit und Nützlichkeit der homiletischen Verwendung des A. T. dar, alsdann hören wir von der Bedeutung des A. T. für den Inhalt der Predigt. N. durchgeht die einzelnen Bücher des A. T. in ihren Hauptzügen, um zu zeigen, für welche Predigten sie Stoff bieten. Daß aus dem A. T. auch sehr viel für die Form der Predigt zu lernen ist, hebt N. am Schluß dieses Teiles hervor. Im dritten, dem praktischen Teil bringt der Verf. Proben aus ältern und neuern Predigten. Diese kurze Inhaltsskizze läßt hinreichend erkennen, wie wertvoll das Buch für die Bibliothek des Predigers ist.

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.

Katechetik.

Unter dem 4. April 1806 ließ der Franzosenkaiser Napoleon bestimmen, daß der auf seinen Befehl ausgearbeitete „Katechismus zum Gebrauch in allen Kirchen des französischen Kaiserreiches" fortan in allen katholischen Schulen und Kirchen des Kaiserreiches in Gebrauch genommen werden sollte. Napoleon wollte durch diesen Katechismus nicht so sehr das religiöse Leben fördern, sondern seine weltliche Macht heben und befestigen, wie dies klar aus der Behandlung des vierten Gebotes hervorgeht. Über diesen Katechismus beginnt Pfarrer B. in Bl. in der Juli-Nr. 1913 S. 97 ff. des Schlesischen Pastoralblattes (Breslau, Aderholz; jährlich ℳ 4,50) einen Aufsatz unter der Überschrift: **Napoleons Katechismus – ein katechetischer Beitrag zur Jubiläumsfeier 1813–1913.**

Im Cäcilienvereinsorgan März-Nr. dieses Jahres S. 52 ff. findet sich ein Aufsatz von Leo Magister: **Das deutsche katholische Kirchenlied und seine Bedeutung für den Katechismusunterricht.** Der Aufsatz ist dem „Straßburger Diözesanblatt" 1912 S. 468 ff. entnommen. Es werden zunächst die religiösen und pädagogischen Gründe angegeben, die mit Nachdruck die häufige und vielseitige Verwendung und Verwertung des Kirchenliedes im Unterrichte fordern. Dann wird hervorgehoben, daß das deutsche Kirchenlied ein treffliches Mittel zur Unterstützung, Belebung und Vertiefung des gesamten Religionsunterrichtes und ein ausgezeichneter Träger der Andacht im Schulleben ist. Endlich wird ausgeführt, wie besonders im Katechismusunterricht das Kirchenlied sich trefflich verwerten läßt; wohl seltener kann man es zur Grundlage für die Entwicklung einer Lehre nehmen, aber vorzüglich ist es geeignet zur Bekräftigung einer entwickelten Lehre, als Gedächtnis- und Erinnerungsmittel, zur Gefühlsauslösung bei Höhepunkten im Unterricht, zur Anwendung.

In der Theologisch-praktischen Monatsschrift (Passau, Kleiter) H. 11 des 23. Bandes (1912/13) schreibt Dr. Frz. Ritzer über **Apologetik im Religionsunterrichte für die fortbildungspflichtige Jugend (Christenlehre)** S. 702 ff. Es kommt zur Sprache: Notwendigkeit der Apologetik in der Christenlehre. Ziel und Zweck der Apologetik. Maßstab für die apologetischen Bedürfnisse der Jugendlichen. Katechismus und Christenlehre.

Beachtenswert für die Katecheten ist ein Aufsatz im Pharus (1913 H. 7 S. 1ff.) von Dr. phil P. Rupert Hänni O. S. B.: **Die Bedrohung der Pädagogik durch Wilhelm Ostwald.** Ostwald ist bekanntlich der gegenwärtige Präsident des Deutschen Monistenbundes. In dem Aufsatz soll der Beweis erbracht werden, „daß Ostwald nicht nur keine positive Bildungs- und Erziehungsarbeit geleistet, sondern durch seine Reformideen die Grundlagen jeglicher, insbesondere aber der christlichen Pädagogik schwankend gemacht hat". In drei Punkten wird gezeigt, wie Ostwalds

Erziehungslehre das Ziel der Erziehung, nämlich eine vernünftige, sittliche und religiöse Lebensführung unmöglich macht. In dems. Hefte (S. 65 ff.) zeigt L. Neuländer in einer Lektionsskizze, wie **Der Begriff der Erlösung**, der an sich so schwierig ist, den Kindern leicht nahe gebracht werden kann.

In neuerer Zeit wird immer eindringlicher auf die Berechtigung und die Bedeutung der Frage von seiten der Schüler hingewiesen. Auch im Religionsunterrichte sollte man die Schüler zum Fragen anleiten und aufmuntern. Es seien daher die Katecheten hingewiesen auf den ausführlichen Aufsatz von Mittelschullehrer F. Behr in Krefeld im Pharus (H. 8 S. 133 ff.). **Das Fragerecht des Schülers.** Ein Beitrag zur geistigen Werkschule. Der Aufsatz ist sehr lehrreich; er enthält so manche Einzelheiten, daß es schwer ist, die Gedanken hier kurz zu skizzieren. Nimm und lies!

Im 5. Hefte der Katechetischen Blätter (Kempten, Kösel) des laufenden Jahrganges (S. 127 ff.) veröffentlichte Kurat Joseph Hoh **Eine Augsburger Katecheten-Instruktion vom Jahre 1656.** Sie ist dem Rituale Augustanum v. J. 1656 S. 625 entnommen. Die Instruktion ist nicht nur für den Historiker von Interesse, sondern sie ist auch jetzt noch beherzigenswert für den Unterricht. In derselben Nummer S. 133 ff. bringt Koadjutor L. Küffner **Gedankensplitter zum Beichtspiegel und zur Gewissenserforschung.** K. spricht sich für den Beichtspiegel in Frageform aus. Im 6. Heft (S. 154 ff.) und im 7. Heft (S. 183 ff.) findet sich ein beachtenswerter Aufsatz von Dr. Hartmann **Der Kinematograph;** besonders lehrreich ist die zweite Hälfte des Aufsatzes, in dem H. die Antworten auf 25 Fragen über das Kino bringt, die etwa zehnjährigen Kindern in einer Münchener Schule und 16 – 17 jährigen Mitgliedern eines katholischen Jugendvereins zur Beantwortung vorgelegt wurden.

Im 7. Heft S. 188 zeigt Stieglitz in einer Abhandlung **Bilder zur Katechese,** wie man in Ermangelung eines illustrierten Katechismus die Bilder der Bilderbibel von Gebhard Fugel und das katholische Kirchenjahr in Bildern von Dr. Ulrich Schmid vorteilhaft im Katechismusunterricht verwerten kann. Im 8. Hefte S. 205 ff. bespricht Dr. Heinrich Mayer eingehend das „Katholische Religionsbüchlein für die Kleinen", das in Süddeutschland vielfach eingeführt ist. Die Besprechung trägt den Titel: **Ist das Problem eines Katechismus für die Kleinen durch das „Katholische Religionsbüchlein" gelöst?** Das Urteil ist für das Religionsbüchlein gerade nicht günstig, aber es dürften auch bei weitem nicht alle Ausstellungen berechtigt sein. Besonders scheint M. bei Besprechung der einzelnen Fragen zu wenig zu berücksichtigen, daß Katechismusfragen nun doch einmal einen andern Zweck haben als Unterrichtsfragen. In dems. Hefte S. 262 ff. schreibt Pfarrer Kuhn über **Grundsätze für Illustration von religiösen Lehrbüchern und die Illustration der Eckerschen Schulbibel.** Es ist nicht möglich, den reichen Inhalt, der sehr instruktiv ist, mit wenigen Worten anzugeben. Pfarrer Rogg bespricht S. 221 ff. **Das neue oberhirtliche Regulativ für den Religionsunterricht in der Diözese Augsburg** vom 7. April 1913.

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.

Christliche Kunst, Archäologie.

Die Künstlerfamilie della Robbia. Von Dr. Oskar Doering-Dachau (Die Kunst dem Volke Nr. 14; einzeln ℳ 0,80, im Abonnement [vier Hefte] ℳ 3,–; bei Bezug von 20 Heften à ℳ 0,50. München, Allg. Vereinigung für christliche Kunst, Karlstr. 33). Es ist eine überaus freundliche, reine und hohe Kunst, die sich in den Werken des Dreigestirns Luca, Andrea und Giovanni della Robbia offenbart. Das Heft steht hinsichtlich der Ausstattung (60 Abbildungen) auf gleicher Höhe wie seine

von uns oft empfohlenen Vorgänger. Der Text von Oskar Doering verdient besondere Anerkennung.

Felix, Erzbischof von Köln. Farbendruck nach dem Originalporträt von Professor P. Beckert (Blattgröße 38×26½ cm, Bildgröße 26×17 cm. Münster, Heinrich Schöningh; ℳ 1,80). Eine äußerst preiswerte, farbig wohlgelungene Reproduktion, beruhend auf einem hervorragenden Porträt eines unserer besten Bildnismaler. Das Gesicht ist außerordentlich gut und ausdrucksvoll gegeben.

St. Bonifacius. Farbendruck nach dem Original von Philipp Schumacher-München (Blattgröße 65×40 cm, Bildgröße 46×25 cm. Paderborn, Bonifazius-Druckerei; ℳ 3,–). Das hervorragende Blatt beruht auf einem Ölgemälde, welches Philipp Schumacher für einen Wettbewerb zu Erlangung eines geeigneten Diploms für Ehrenmitglieder des Bonifazius-Sammelvereins schuf. Schumacher erhielt in der Konkurrenz den 2. Preis, sein Entwurf gelangte zur Ausführung. Es ist sehr zu begrüßen, daß der Bonifazius-Sammelverein sich entschlossen hat, das Blatt auch im Buchhandel erscheinen zu lassen ohne den Text des Diploms, so daß es sich zur freiesten Verwendung eignet. Das Bild stellt den großen Apostel der Deutschen in ernster, wuchtiger Figur dar, wie er im Freien an einem sonnigen Tage des Predigtamtes waltet. Die ganze Szene ist gleichsam in Gold getaucht, ein Sinnbild des lichten Tages, der durch die Predigt des Heiligen auf die lange Nacht des Heidentums folgte. Schumacher ist unseren Lesern als der Schöpfer des Marienlebens und als einer unserer tüchtigsten Meister bekannt. Auch als farbiges Andachtsbildchen im Format 12×7 cm wurde das Blatt herausgegeben (à 5 ₰; mit größerem weißen Rand à 10 ₰).

Eucharistische Kongreßprozession 1912 zu Wien. Lichtdruck nach einem Original von Julius von Blaas (Blattgröße 107×62 cm, Bildgröße 97×39 cm. Deutsche Kunstdruckgesellschaft Berlin, Ritterstraße 50; ℳ 20,–; Kr. 24,–). Das große prächtige Blatt gibt den Mittelpunkt jener denkwürdigen Prozession wieder, die durch die Entfaltung höchsten höfischen Prunkes einen unnachahmlichen Glanz erhielt. Wir sehen den Galawagen mit dem Sanktissimum, gezogen von acht prächtig geschirrten Rappen und dahinter den Wagen des Kaisers und des Thronfolgers, gezogen von ebenso vielen Schimmeln. Das Bild kann einer freundlichen Aufnahme sicher sein, insbesondere bei den nach vielen tausenden zählenden Teilnehmern des Kongresses, denen es eine liebe und wertvolle Erinnerung sein wird.

Entwicklungsgeschichte der Stilarten. Ein Handbuch von B. Haendcke (Velhagen u. Klasing; ℳ 12,50, geb. ℳ 15.–). Der stattliche 600 Seiten starke, mit 12 farbigen Tafeln und 348 Textbildern ausgestattete Band bringt die Stilgeschichte der gesamten abendländischen Kunst von der Antike bis zur Gegenwart. In erster Linie wird in den einzelnen Abschnitten immer die hinsichtlich der Stilbildung führende Architektur behandelt. Daran knüpft sich aber immer — und das ist die Eigenart und ein Vorzug des Buches – die Behandlung der Malerei und der Plastik, sowie des Kunstgewerbes und aller übrigen, selbst der weiter abliegenden Faktoren, in denen eine Stilwandlung irgendwie zutage tritt, z. B. des Hausrates, der Bekleidung, des Schmuckes, der Barttracht usw. Verf. hat es keineswegs beabsichtigt, den vorhandenen kunstgeschichtlichen Handbüchern ein neues an die Seite zu stellen, sein Ziel ist einzig, die Entwicklung der Stilarten nach ihren bestimmenden historischen Gesichtspunkten zu schildern. Hierzu bedarf es nur einer Hervorhebnng der stilgeschichtlich wichtigen, keineswegs aber einer erschöpfenden Aufzählung und Behandlung der wichtigeren Kunstwerke überhaupt. So kommt es, daß z. B. Künstler wie Fra angelico u. a. gar nicht erwähnt werden. Das Buch, aus dem sehr viel zu lernen ist, ersetzt also nicht ein kunstgeschichtliches Handbuch, sondern setzt ein solches

direkt voraus. Nur wer sich schon einigermaßen in der Kunstgeschichte umgesehen hat, wird den reichsten Nutzen aus seiner Lektüre ziehen. Verf. läßt mit Vorliebe andere hervorragende Autoren zu Worte kommen, doch sind die langen Zitate so in den Text eingearbeitet, daß sie nicht störend empfunden werden. Was den Kirchenbau des 19. Jahrhunderts betrifft, so ignoriert Verf. den katholischen Kirchenbau merkwürdigerweise gänzlich. Eine größere Übersichtlichkeit des Inhaltes wäre wünschenswert. Die dürftigen Kapitelüberschriften lassen nicht entfernt ahnen, was da alles behandelt wird. Manchmal paßt dies übrigens gar nicht zur Überschrift. So wird z. B. in einem „Der katholische Kirchenbau" überschriebenen Kapitel auch die Tracht der protestantischen Prediger behandelt. A. Fuchs.

Philosophie.

In den Studien zur Philosophie und Religion von Dr. Stölzle, Heft 12, untersucht F. H. Hörter **Die Methode in Erich Wasmanns Tierpsychologie** (Paderborn, F. Schöningh; ℳ 2,–). Im ersten Teile stellt er die Methode des bekannten Tierpsychologen fest und weist als deren Grundforderungen 1. klare Analyse der psychologischen Begriffe, 2. klare psychologische Analyse der Beobachtungstatsachen und 3. kritische Anwendung des Analogieschlusses aus Wasmanns zahlreichen Publikationen eingehend nach. Dann läßt er eine kritische Würdigung folgen, in welcher er die Wasmannsche Methode als logisch, biologisch, physiologisch und psychologisch berechtigt dartut mit dem Beweise dafür, daß diese Methode auch ihren Zweck einer natürlichen und einheitlichen Erklärung der Tatsachen erreiche. Er glaubt im Gegensatz zu Wasmann dem Tiere „materiales Denken" zuerkennen zu müssen, d. h. die Erkenntnis der Beziehungen zweier Dinge zueinander, das Bindeglied zwischen der Erfahrung, die im Gedächtnis haftet, und der neuen sinnlichen Wahrnehmung. Wir können uns mit dem Begriffe des „materialen Denkens" nicht befreunden. Das Tier erfaßt derartige Beziehungen, wie bei dem sog. sinnlichen Schätzungsvermögen, nicht durch einen von der sinnlichen Wahrnehmung getrennten Akt, sondern zugleich in und mit der sinnlichen Wahrnehmung ohne die Aktuierung einer übersinnlichen Potenz.

Im 10. Heft derselben Sammlung behandelt Dr. H. Kaufmann **Die Unsterblichkeitsbeweise** in der katholischen deutschen Literatur von 1850–1900 (ℳ 7,–). Er konstatiert zunächst, was die deutsche Literatur der letzten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts unter Unsterblichkeit der Seele versteht, und legt dann die Beweise übersichtlich dar, welche für die Unsterblichkeit der Seele in jener Periode geführt worden sind. Die Studie, eine kleine Heerschau auf dem umfangreichen Gebiete katholischer Geistesarbeit, ist ein Zeugnis des Bienenfleißes ihres Verfassers und zugleich ein Zeugnis der Regsamkeit und des wissenschaftlichen Eifers in der Welt der katholischen Philosophie und Theologie. Freilich konstatiert K. auch in kritischem, gerechtem Urteil, daß die Unsterblichkeitsfrage auf katholischer Seite nicht die gleiche in allem befriedigende Würdigung gefunden habe wie das Gottesproblem. Man habe sowohl nach der positiven wie nach der polemischen Seite hin die Forderungen und sicheren Forschungsresultate der neuen Zeit ausgiebiger und allseitiger berücksichtigen können. So viel auch in anerkennenswerter Arbeit geleistet sei, es seien doch nicht alle Fragen in vollkommen befriedigender Weise gelöst.

In dem folgenden Heft 11 hat Dr. G. Wunderle **Die Religionsphilosophie Rudolf Euckens** nach ihren Grundlagen und ihrem Aufbau dargestellt und gewürdigt (Paderborn 1912, F. Schöningh; ℳ 3,20), eine sehr verdienstliche und höchst zeitgemäße Arbeit. Zuerst werden die Grundlagen von Euckens Religionsphilosophie

untersucht, im besonderen Euckens Verhältnis zur Philosophie der Vergangenheit, seine wissenschaftliche Methode und seine Lebensanschauung. Hier erörtert W. sehr eingehend den Begriff des Geisteslebens – auf welchem bei E. alle „Entwicklung und Fortbildung" der christlichen Lehre basiert – seinen Inhalt, seine Wirklichkeit und seine Verwirklichung im Menschen in den drei Etappen der Ablösung des Lebens vom kleinen Ich, der Überwindung des inneren Gegensatzes in der geistigen Individualität und endlich in der Erreichung des universalen Selbst. Als Resultat dieses ersten Teiles ergibt sich kurz und prägnant, daß Euckens Philosophie als aktivistischer Pantheismus zu bezeichnen ist. Unter dem Titel: Der Aufbau von R. Euckens Religionsphilosophie bringt W. dann im zweiten Teile zuerst eine Begründung der Religion nach E., die nur eine noologische, vom Geistesleben ausgehende, sein kann, dann behandelt er den Inhalt der Religion im allgemeinen und ihr besonderes Verhältnis zum Geistesleben. Die Religion geht indessen nach E. nicht ganz in dem bloßen Zusammenhange mit dem Geistesleben auf, sondern bildet um sich ein eigenes Gebiet und wird so zur „charakteristischen Religion mit einer eigenen geschichtlichen Form" und Organisation. Was speziell seine Stellung zum Christentum betrifft, so ist ihm Christus zwar eine übermenschliche Persönlichkeit aber doch nicht wahrer Gottessohn, sondern nur ein „überzeugender Taterweis göttlichen Lebens, an dem sich immerfort neues Leben entzünden könne", die von Christus gestiftete Religion hat doch nur relativen, keinen absoluten Wert, der weder im Katholizismus noch im Protestantismus seine adäquate Darstellung findet. E. ist bekanntlich nicht nur einer der bedeutendsten und anerkanntesten, sondern auch einer der edelsten und ernstesten Religionsphilosophen der Gegenwart, der „dem modernen Menschen die Religion als ideale, das ganze Dasein umwandelnde und verjüngende Kraft nahezubringen" sucht und sie „nicht bloß zu einer interessanten Angelegenheit, sondern zur zentralen Frage des Lebens macht", die in die Ewigkeit hineinragt. Er hat gleich tiefes Verständnis für die unermeßlichen Werte des religiösen Lebens wie für die Nöten und das Elend der religionslosen Seele. Indessen sein „Geistesleben" ist zu subjektivistisch, zu pantheisierend oder gar pantheistisch, es fehlt demselben sowohl das Merkmal der objektiven Wirklichkeit, wie auch die Kraft der absoluten Autorität; E. wird weder dem historischen noch dem übernatürlichen und absoluten Charakter der wahren Religion gerecht, Mängel, die trotz des idealen und sittlichen Ernstes seine Theorie für uns unannehmbar machen. Damit ist der Standpunkt bezeichnet, von dem aus wir die zahlreichen hochinteressanten Werke des Jenaer Religionsphilosophen beurteilen müssen.

Neuestens erschien von ihm in dritter Auflage **Der Sinn und Wert des Lebens** (Leipzig, Quelle und Meyer; ℳ 2,80). Die Antworten der Zeit auf die Frage nach dem Sinn und Wert des Lebens, wie sie in den älteren und neueren Lebensordnungen vorliegen, erweisen sich nach E. als unzulänglich, ein neuer Aufbau, eine neue Antwort ist keineswegs leicht, doch soll man nicht pessimistisch verzweifeln, das „Geistesleben" bietet ohne Zweifel ein sicheres Fundament. Und bei aller Zerfahrenheit und Unsicherheit ist das doch „Tatsache, daß schon jetzt bei uns sich zeitüberlegenes Leben bildet, daß der Mensch an Ewigkeit und Unendlichkeit Teil zu gewinnen vermag, und zwar – darauf kommt es an – nicht nur mit einzelnen Betätigungen, z. B. dem Denkvermögen, sondern mit einem Ganzen des Seins; was dabei gewonnen wird, das kann nicht einfach dem Wandel der Zeit verfallen" (S. 148). – Weiter erschien neuestens in demselben Verlag: **Erkennen und Leben** (ℳ 3,–). Im ersten kritischen Teil behandelt E. daselbst die Grenze der Wissenschaft, das Scheitern der Spekulation und die modernen Fassungen des Lebens, im folgenden entwickelnden Teile seine Hauptthese von der innigsten Verbindung des Er-

kennens mit dem Leben und zieht daraus seine Konsequenzen und Forderungen für die Gegenwart. Das gewonnene Resultat faßt er in zehn Thesen zusammen, welche zunächst als notwendiges Requisit eines wahren Erkennens die Teilnahme an dem „Beisichselbstsein" des Lebens betonen. Dies Beisichselbstsein ist nur möglich auf dem Grunde eines zeitüberlegenen Lebens, „alles wahre Erkennen erfolgt sub specie aeternitatis". Die heutige Zeit steht in dem Wechsel der Pendelbewegung von Konzentration und Expansion, im Zeichen der exzessiven Expansion und bedarf einer sehr intensiven Konzentration. Zu einer solchen Konzentration können wir nur in Erhebung über die verworrene Durchschnittslage und in der Wendung zu einer neuen Lebensmetaphysik gelangen. Wer eine solche Wendung scheut, der verzichtet damit auf eine gründliche Lebenserneuerung. Bei dem eigentümlichen Charakter der Gegenwart mit ihren wesentlich neuen Forderungen kann kein Anschluß an ein älteres System (etwa Kant) retten, sondern nur die eigene Kraft und der eigene Weg. Wenn die Wissenschaft vom katholischen Standpunkte aus E. und seine Religionstheorien ablehnt, – vgl. Margreth im bulletin de littérature ecclésiastique 1906, Nr. 4, Mausbach im Hochland, September 1909, Wunderle im Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft Band 23 –, so ist es anderseits bei dem vielen Anregenden und Idealen der Euckenschen Lebensanschauung begreiflich, daß auf einem „freieren" Standpunkte die Sympathie bis zur tiefsten Verehrung, Begeisterung und Verherrlichung fortschreitet. In diesem Geiste schrieb Kurt Kesseler, ein vorzüglicher Kenner der gesamten Euckenschen Grundanschauungen: **Rudolf Euckens Werk,** eine neue idealistische Lösung des Lebensproblems (Bunzlau, Kreuschmer; ℳ 2,50), in welchem der Verf. eine recht klare Einführung in Euckens Denken und Schaffen darbietet und speziell das religiöse Problem, das Kulturproblem, das Antinomien- oder Weltproblem und das Problem der Methode (die noologische Methode) behandelt. Wie er in seiner abschließenden Würdigung des Euckenschen Werkes sagt, ist „E. in der Geschichte der Philosophie ebenbürtig neben Plato und Kant zu stellen, keiner hat tieferes und wärmeres Verständnis für die großen Forderungen der Gegenwart als E. Der religiöse Grundton in Euckens Gedankenwelt macht seine Philosophie zur religiösen Prophetin im edelsten und schönsten Sinne des Wortes". –

Ähnlich begeistert erörtert derselbe Verfasser **Rudolf Euckens Bedeutung für das moderne Geistesleben** (in demselben Verlag, ℳ 1,50). Er behandelt das – problematische – Wesen der Moderne, die – ungünstigen – Einwirkungen der Moderne auf das Christentum, die Grundlinien der Euckenschen Philosophie und würdigt die Gedanken Euckens in ihrer Bedeutung für das moderne Christentum, die „darin besteht, daß er bei vollem Verständnis und bei voller Berücksichtigung und Verwertung der Strömungen modernen Geisteslebens den Wahrheitsgehalt des Christentums sicherstellt, ohne der Religion Jesu nach ihrem ewigen Gehalt Abstriche zu machen". Er befriedigt nach K. das wissenschaftliche Bedürfnis der Religionsphilosophen und führt den Schwankenden zurück zu Jesus von Nazareth, dem festen Mittelpunkt im menschlichen Leben, und zu dem frohen Bekenntnis: „Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens" (S. 66). B. Funke.





Deutschland.

Die Fortbildungsschulfrage auf dem Katholikentage von Metz. Ein Ausschnitt aus der vielverzweigten Schulfrage, welche in allen zivilisierten Ländern immer mehr in den Vordergrund der politischen Kämpfe tritt, ist die Frage der Fortbildungsschule. Es ist sehr zu begrüßen, daß auch die diesjährige Katholikenversammlung sich mit dieser für unsere Kulturentwicklung so bedeutsamen Frage befaßt und dieselbe zum Gegenstande eines besonderen Vortrags und besonderer Beschlüsse gemacht hat. Es genügt jedoch nicht, sich damit zufrieden zu geben. Vielmehr ist es notwendig, daß die Beschlüsse der Versammlung und die Ausführungen des sachkundigen Redners in dieser Frage, des Stiftspropstes Dr. Kaufmann von Aachen, in nachhaltiger Arbeit zum Eigentum des ganzen katholischen Volkes gemacht werden. Das ist keine leichte Aufgabe, weil im allgemeinen die Fortbildungsschulfrage noch nicht in ihrer vollen Bedeutung erkannt ist. Auch ist es nicht leicht, die Allgemeinheit für eine Sache zu interessieren, die bislang praktisch und gesetzlich nur für einen Bruchteil der Bevölkerung in Betracht kommt. Ausschuß IV der Versammlung faßte bezüglich der Fortbildungsschule folgende zwei Beschlüsse:

1. Die Katholikenversammlung begrüßt die Bestrebungen zur Förderung des Fortbildungsschulwesens. Da nach ihrer Auffassung die Fortbildungsschulen insbesondere auch die religiös-sittliche Stärkung der gefährdeten Jugend zu erstreben haben, fordert die Katholikenversammlung, in Übereinstimmung mit dem hochwürdigsten Episkopat, daß an allen Fortbildungsschulen ein der Konfession, dem Alter und der Lage der Schüler entsprechender Religionsunterricht als obligatorischer Unterrichtsgegenstand erteilt werde. Sie ist ferner der Überzeugung, daß die Fortbildungsschule die von ihr erhofften Erfolge, insbesondere gegenüber der drohenden sozialen Gefahr, nicht hervorbringen wird, wenn der wichtigste und notwendigste Unterrichts- und Erziehungsfaktor ausgeschaltet wird. Sie ist der Ansicht, daß sich der Religionsunterricht vortrefflich in den Lehrplan dieser Schulen eingliedern läßt. Sie hält es für ein Unrecht, wenn man den Kindern des Volkes in der Fortsetzung der Volksschule, der Fortbildungsschule, die Wohltat des Religionsunterrichtes vorenthält, der allen jungen Leuten im entsprechenden Alter an den höheren Schulen erteilt wird.

2. Die Katholikenversammlung spricht die Erwartung aus, daß durch Nebenveranstaltungen der Fortbildungsschule – Turnen, Spielen, Wandern, Schwimmen und dgl. – bestehende Einrichtungen der segensreich wirkenden Jünglingskongregationen und anderer Jugendvereine nicht gefährdet werden.

Diese Beschlüsse fußen hauptsächlich auf der Begründung, welche in der Kaufmannschen Rede gegeben worden war, und welche im wesentlichen sich auch in den hier folgenden Ausführungen wiederfindet.

Kaufmann behandelte das Thema im Anschluß an zwei Fragen: Warum tritt die Fortbildungsschule in den letzten Jahren in Deutschland so sehr in den Vordergrund? Welche Stellung müssen wir von unserem katholischen Standpunkte aus gegenüber der Fortbildungsschule einnehmen?

Die Beantwortung der ersten Frage nach der immer stärker betonten Notwendigkeit und der Ausdehnung der Fortbildungsschule weist auf sehr bedenkliche Erscheinungen in unserem Volksleben hin, die ihrerseits wieder für den denkenden Katholiken auf die stetig wachsende Entfremdung von Religion und Christentum zurückgehen.

Die sozialdemokratische Jugendbewegung, welche die Ideale Religion und Vaterland verwüstet, macht immer weitere Fortschritte. Dadurch, daß sie sich der Jugend zwischen Schule und Kaserne bemächtigt, erreicht sie es, daß die Einwirkung der Volksschule für sehr weite Kreise der Bevölkerung geradezu illusorisch gemacht wird.

Der Gedanke, sich der Jugend in diesem Alter zu bemächtigen, ist noch nicht sehr alt. Die Parteitage von Offenbach 1903 und Berlin 1904 begannen das Werk. Seit 1909 besteht die Zeitschrift „Arbeiterjugend", welche 1912 bereits 80 100 Jünglingen in die Hände kam. Im selben Jahre wurden 3474 Vorträge zur Verbreitung der sozialdemokratischen Ideen unter den Jugendlichen gehalten, zu welchen sich 147 978 Teilnehmer einfanden. Jugendheime, Bibliotheken, Broschüren, Bildungsveranstaltungen anderer Art, Jugendwanderungen schließen sich jenen Veranstaltungen an. Ein Jugendliederbuch wurde in 80 000 Exemplaren abgesetzt, eine Agitationsbroschüre in fast 155 000 Exemplaren, an den Wanderungen nahmen fast 154 000 Jugendliche teil. Das ist die Arbeit und ihr Erfolg in dem einen Jahre 1912. Welches Ziel damit erreicht werden soll, sagt die erste internationale Konferenz der sozialistischen Jugendorganisationen von Stuttgart 1907:

„Das revolutionäre Bewußtsein soll gestärkt werden. Auf die Aufklärung über das Wesen von Religion und Kirche im Sinne des historischen Materialismus soll Gewicht gelegt werden. Der militärische Geist des deutschen Volkes soll zermürbt und zersetzt werden. Die jungen Leute sind gegen den Dienst mit der Waffe mit Ekel und Abscheu zu erfüllen."

Das deutsche Volk und seine Regierung müßte mit gänzlicher Blindheit geschlagen sein, wenn nicht der Versuch gemacht werden sollte, diese staatsgefährdende Arbeit zu paralysieren. Bedeutende Männer haben ernstlich die Forderung ausgesprochen, das schulpflichtige Alter hinaufzurücken und jüngst im Herrenhause beantragt. Die Regierung aber, welche so lange geschlafen hatte, welcher das Problem gar nicht zum Bewußtsein gekommen war, daß es töricht ist, den Schulzwang bis zum 14. Jahre zu haben und dann die Jugend gerade im gefährdetsten Alter allen Strömungen der Zeit zu überlassen, wurde jäh aufgeschreckt und suchte nunmehr die „Jugendpflege" systematisch zu organisieren.

Jetzt war der Augenblick gekommen, wo die Fortbildungsschulfrage aktuell werden mußte. Die Fortbildungsschule bestand bereits seit langer Zeit in Deuschland. Ursprünglich in der Form der Sonntagsschule gegründet, diente sie der erweiterten religiösen Ausbildung und dem Unterricht im Lesen, Rechnen, Schreiben und Zeichnen. Damals also hatte sie den Doppelcharakter der religiös-sittlichen und der Profanbildung. Indessen kam diese Sonntagsschule nicht zu einer entsprechenden Entwicklung, vielmehr trat der Niedergang bald ein. Eine allgemeiner greifende Notwendigkeit derselben kam nicht auf.

Dagegen empfanden eng begrenzte Kreise, hauptsächlich jene des Handwerks,

das Bedürfnis nach einer mehr berufsmäßigen Ausbildung. Die für sie in Betracht kommende Fortbildungsschule war als Fachbildungsanstalt gedacht. Eine religiös-sittliche Weiterbildung erschien für diese Kreise um so weniger notwendig, als sie sowohl religiös, als sittlich, als politisch gar nicht gefährdet erschienen. Der Religionsunterricht wurde darum in diese Fortbildungsschulen nicht eingeführt, und niemand regte sich darob auf.

Auch als das Bildungsbedürfnis infolge der wirtschaftlichen Umwälzung weitere Kreise erfaßte, als Gewerbefreiheit, Welthandel, scharfe Konkurrenz usw. eine erhöhte Bildung erheischten, verlor die Fortbildungsschule ihren rein fachmännisch-technischen Charakter nicht. Gewerbe-, Bildungs-, Bürgervereine privater Natur, auch private Zeichen-, Gewerbe-, kaufmännische, landwirtschaftliche Fortbildungsschulen nahmen lediglich die technischen Ziele der Fortbildungsschule in ihren Plan auf. Dazu beruhte anfänglich aller Besuch auf Freiwilligkeit. Erst die Gewerbeordnung von 1869 und die Novellen von 1900 und 1911 geben den Gemeinden das Recht, Gesellen, Gehilfen, Lehrlinge, alle jugendlichen Arbeiter, auch diejenigen weiblichen Geschlechts zum Besuch der Fortbildungsschulen zu verpflichten. Damit ist eine Art erweiterten Schulzwanges auf Grund des Gewerberechts geschaffen.

Es kann gar nicht auffallen, daß der Staat in dem Augenblicke, wo er die Jugendpflege kräftig fördern will, dieselbe an die bestehende Fortbildungsschule anschließen möchte. Im selben Augenblick aber entbrennt der Kampf um die Ausgestaltung derselben.

Die Katholiken und die positiv gerichteten evangelischen Kreise erkennen und anerkennen die Notwendigkeit der religiösen Gestaltung des erziehenden Unterrichts. Die Sozialdemokratie und der kirchliche Liberalismus aber wollen von der Einführung des Religionsunterrichts in die Fortbildungsschule nichts wissen. Die Regierung, welche seit langen Jahren gerade auf die liberalen Ideen sehr viel Rücksicht nimmt, tritt auch in dieser Frage auf die Seite des Liberalismus. Da der Kampf zwischen Orthodoxie und Liberalismus die ganze preußische Landeskirche durchtobt, so tritt er auch in der politischen Partei der Konservativen zutage, und die Partei steht nicht geschlossen hinter der Forderung des obligatorischen Religionsunterrichts in den Fortbildungsschulen. Außerdem vergiftet die Abneigung gegen das Zentrum die gesamte Politik, und die Konservativen fürchten, an der Seite dieser Partei geschlossen aufzutreten, weil man ihnen Abhängigkeit vom Zentrum vorwerfen könnte. So ist es gekommen, daß die Entscheidung über die Zulassung des Religionsunterrichts in der Fortbildungsschule in die Hand der einzelnen Gemeinden gelegt ist. Die Zukunft wird also eine Reihe erbitterter kommunaler Kämpfe bringen, welche in den Hochburgen des Liberalismus und der Sozialdemokratie gegen den Katholizismus ausfallen werden.

Im übrigen ist das nur der Anfang dessen, was noch kommen wird. In einem vorzüglichen Artikel des Essener Kirchenblatts, das von Pfarrer Schmücker redigiert wird, wird darauf hingewiesen, daß einstweilen noch konfessionelle Vereine und Fortbildungsschulen im großen und ganzen friedlich nebeneinander an der Erziehung der heranwachsenden Jugend wirken. Sie haben sich die Aufgabe gleichsam geteilt, die Vereine übernehmen die sittlich-religiöse Weiterbildung, die Fortbildungsschulen jene der Fachbildung. Auch die Regierung nimmt einstweilen noch Rücksicht auf die kirchliche Jugendpflege und empfiehlt solche auch ihren Organen.

„Aber die Zeiten ändern sich. Und mit der Ausdehnung der Fortbildungsschulpflicht und dem inneren Ausbau der Fortbildungsschule selbst wird sich von selbst die Versuchung einstellen, den kirchlichen Vereinen Konkurrenz zu machen, wenn nicht

gar, die Jugendpflege staatlich zu monopolisieren. Bei dem gegenwärtigen guten Willen des Staates mag ein gut Teil auch die Erkenntnis mitgewirkt haben, daß der Staat selbst auf diesem Gebiete noch ein Lernender ist und weder über das nötige Personal, noch über die Methode, noch über die Erfahrung verfügt, um die kirchliche Jugendpflege ersetzen zu können. Das wird aber mit der Zeit, besonders bei dem jetzigen, stellenweise sehr engen Zusammenarbeiten der beiden Konkurrenten, anders werden, und dann, fürchten wir, wird der Schüler dem Lehrer den Stuhl vor die Tür setzen. Es ist jedenfalls gut, daß wir Katholiken uns auf alles gefaßt machen. Das Thema der Fortbildungsschule darf deshalb nicht mehr von der Tagesordnung verschwinden. Hier wird unserer Überzeugung nach noch eher als bei der Volksschule der Kampf zwischen christlicher und antichristlicher Weltanschauung entbrennen."

Diese Worte haben volle Berechtigung, und es unterliegt gar keinem Zweifel, daß wir in Preußen sehr bald um die Fortbildungsschulen einen ebenso erbitterten Kampf werden führen müssen als unsere französischen Glaubensbrüder um die ihrigen. Das sollten alle jene Katholiken nicht aus dem Auge lassen, deren Aufgabe es ist, das Volk über die kommenden Gefahren frühzeitig genug aufzuklären.

Weshalb fordern wir aber die Einführung des Religionsunterrichts in die Fortbildungsschule? Es wurde schon oben darauf hingewiesen, daß der Charakter der Fortbildungsschule gegen früher ein anderer geworden ist. Nicht mehr bloße fachliche Weiterbildung ist ihr Ziel, sondern auch die sittliche Weiterbildung und Erziehung. Nach unserer Überzeugung aber ist eine sichere und dauernde Erziehung ohne religiöse Grundlage unmöglich. Wer das eine will, muß auch das andere wollen. Die Früchte des Baumes pflücken, aber die Wurzel desselben ausschalten wollen, ist kindisch. Es ist auch unlogisch und ungerecht, den Kindern der höheren Stände auf den höheren Schulen die Wohltat oer religiösen Unterweisung zukommen zu lassen und jenen der arbeitenden Stände dieselbe vorzuenthalten.

Auch aus der Seelenverfassung der Fortbildungsschüler ergibt sich die Notwendigkeit der religiösen Unterweisung. Sehr schön sagt darüber Kaufmann:

„Solange der Junge die Volksschule besuchte, ist er den religiösen Wahrheiten gegenüber rein rezeptiv gewesen. Er hat angenommen und geübt, was Schule, Elternhaus und Kirche ihm geboten haben. Ganz anders, wenn ich an einen schulentlassenen Jüngling denke. Es vollzieht sich in jenen Jahren, in denen der Mann heranreift, in Geist und Gemüt eine vollständige Revolution. Es steigen Bedenken und Zweifel religiöser Art auf. Das Urteil ist noch unreif und vorschnell, das Selbstbewußtsein oft krankhaft gesteigert. Dazu kommen sittliche Kämpfe, die überwunden werden müssen. Der junge Mann tritt so mitunter gegenüber der Religion in eine Art von Kampfesstellung, da ja seine geistigen und sittlichen Schwierigkeiten nur zu oft mit religiösen Forderungen zusammenhängen. Mehr als je in seinem Leben bedarf in dieser Lage der Jüngling eines religiösen Beistandes. Der Wert der Religion für das Leben, die Kostbarkeit ihrer Gnadenmittel bei den inneren Kämpfen muß warm und lebensvoll durch das Wort des geistlichen Lehrers und Freundes vor seine Seele treten.

Es kommt noch ein zweites hinzu. Der junge Mensch in der Volksschule findet, wenn nicht das Elternhaus glaubenslos ist, gegenüber seinen religiösen Anschauungen wenig Widerstand. Das wird jetzt anders. Er tritt ins Leben, begegnet Menschen, die anders denken als er, die das, was er verehrt, vielleicht verhöhnen und verspotten, und die das junge, unerfahrene Herz mit Zweifel erfüllen. Wie wenig ist er selbst in der Lage, solchen Einwänden gegenüber die rechte Antwort zu

finden, wie notwendig hat er eine hilfreiche Hand, die ihn leitet. Hier ist Zeit und Ort für den apologetischen Unterricht, der dem Jüngling in seinen eigenen Nöten und gegenüber den Angriffen der Gegner die rechte Hilfe bringt. In dieser Hinsicht kann ein gut erteilter Religionsunterricht in der Fortbildungsschule unendlich viel Gutes tun."

Es ist geradezu unbegreiflich, daß die Regierung, welche doch den erziehlichen Charakter der Fortbildungsschule so energisch hervorhebt, sich dennoch gegen die Einführung des obligatorischen Religionsunterrichts in dieselbe sperrte. Damit schaltet sie selbst das beste Mittel zu einer sittlichen und vaterländischen Erziehung der Jugend aus. Damit aber gefährdet sie auch den Erfolg, alle ihre gutgemeinten Bestrebungen werden den Hoffnungen, die man auf sie setzt, nicht entsprechen. Freiherr vom Stein, dessen Gedächtnis in diesen Jahren der Erinnerung an die nationale Wiedergeburt so oft wieder wachgerufen ist, sagt in seinem politischen Testament:

„Damit aber alle Einrichtungen ihren Zweck, die innere Entwicklung des Volkes, vollständig erreichen und Treue und Glauben, Liebe zum König und Vaterland in der Tat gedeihen, so muß der religiöse Sinn des Volkes neu belebt werden."

Der zweite Beschluß der Katholikenversammlung in Sachen der Nebenveranstaltungen der Fortbildungsschulen ist ohne weiteres klar. Es ist hier und da vorgekommen, daß durch diese Nebenveranstaltungen den konfessionellen Vereinen Abbruch getan wurde. Wanderungen wurden zum Teil so gelegt, daß die katholischen Jünglinge nicht einmal die Sonntagsmesse besuchen konnten. Das sind erziehliche Mißgriffe, wie sie kaum schlimmer erfolgen können. Es muß auf das entschiedenste betont werden, daß eine Verallgemeinerung derartiger Vorgänge den direkten Krieg bedeutet. Die Katholiken können und dürfen sich derartige Dinge nicht gefallen lassen.

Das sind im wesentlichen die Grundprobleme der Fortbildungsschule. Der Kampf um Einführung des Religionsunterrichts wird ein um so härterer werden, als die Katholiken ihn fast allein führen müssen, und weil es sich nicht darum handelt, ererbte Positionen gegen den Ansturm des Unglaubens zu verteidigen, sondern darum, ihm gegenüber erst die Position zu schaffen. Vorläufig kann nichts anderes geschehen, als daß unser katholisches Volk über die große Bedeutung dieser Frage aufgeklärt wird.

Sollte es nicht gelingen, die Einführung des Religionsunterrichts zu erreichen, so müssen die konfessionellen Jugendorganisationen zu neuer und erweiterter Arbeit sich aufraffen, um dasjenige möglichst zu ersetzen, was den Fortbildungsschulen mangelt.

Paderborn. A. J. Rosenberg.

Mittelamerika.

Die Katholischen Missionen brachten im Jahre 1898 einen kleinen Artikel über „Die religiös-kirchlichen Verhältnisse in Guatemala" und bemerkten gleich am Anfang: „Über wenige Länder sind wir nach dieser (d. i. der religiös-kirchlichen) Seite hin in Europa schlechter orientiert als gerade über die Republiken von Zentral- und eines Teiles von Süd-Amerika. Was man erfährt, sind gewöhnlich die Schattenseiten, die Mißstände, grau in grau gemalt; das viele Gute, das sich dort findet, bleibt verborgen." Wer wollte wohl behaupten, daß nach 15 Jahren unsere diesbezüglichen Kenntnisse bedeutend größer wären? Es dürfte schwer halten, in unserer „Umschau" regelmäßig etwas über Mittelamerika zu berichten, das soll aber nicht hindern, daß bei gegebener Gelegenheit einige Mitteilungen hier ihren Platz finden. Es ist ganz natürlich, daß wir uns im ersten Berichte mit dem in diesem Jahre ver-

storbenen Oberhaupte der mittelamerikanischen Kirchenprovinz beschäftigen, mit dem Erzbischofe Ricardo Casanova y Estrada.

Geboren am 10. November 1844 widmete er sich, nachdem er im Jahre 1860 den Titel eines Bakkalaureus der Philosophie erworben, dem Studium des weltlichen Rechts. Als er nach glänzendem Examen am 2. Juli 1868 als Lizentiat seine Studien abschloß, wird er wohl selbst nicht gedacht haben, daß er kaum acht Jahre später als Priester am Altare stehen werde. Vorläufig wenigstens war er mit vollem Eifer als Advokat tätig, hatte außerdem an der Universität einen Lehrstuhl inne, und erwarb sich in der vaterländischen Literatur einen klangvollen Namen. Auch dem öffentlichen Leben stand er als Syndikus der Hauptstadt nicht fern. Letzteres Amt brachte ihn bald in Konflikt mit der weltlichen Gewalt. Es entstand nämlich eine Streitfrage in Sachen einer früher der Kirche gehörenden Schule. Der Präsident von Guatemala, Justo Rufino Barrios, ein tyrannischer Machthaber und Kirchenfeind, befahl unserem Syndikus, gegen die Schule zu entscheiden. Nach genauem Studium kam Casanova zu einem Ergebnis, das mit dem Machtspruch des Präsidenten nicht übereinstimmte, und fällte das Urteil nach Recht und Gewissen. Darüber war der Präsident um so mehr entrüstet, als die Sentenz obendrein zugunsten verachteter und verfolgter Mönche ausfiel. Erzürnt ließ er den mutigen Vertreter des Rechtes vor sich kommen und beschimpfte ihn in sehr gewöhnlicher Weise. Dann ließ er ihn rasieren und mit der alten Soutane eines Apostaten bekleiden, der jetzt im liberalen Heer den Rang eines Hauptmanns inne hatte. In diesem Aufzug wurde er öffentlich über den Hauptplatz der Stadt geführt und dann im kleinsten Zimmer jener Schule gefangen gesetzt.

Nachdem der Präsident sich etwas beruhigt hatte, erlangten die Freunde des Gefangenen dessen Freiheit. Aber Casanova war stolz auf die Soutane, die man ihm als Spottkleid angelegt hatte, er betrachtete sie als herrliches Sinnbild des Mutes, Opfergeistes, der Liebe und Gerechtigkeit und beschloß, sie sein Leben lang zu tragen. Er entsagte seinen öffentlichen Ämtern und bat den Erzbistumsverweser J. B. Raull, ihn unter die Kleriker aufzunehmen. In Chiapas (Republik Mexiko) zum Priester geweiht, feierte er am 26. Februar 1876 in der Kathedrale zu Guatemala seine erste hl. Messe. Als Erzbischof wird von Gams (Series Episcoporum) für jene Zeit Bernardo Piñol erwähnt, der am 24. April 1881 in der Verbannung starb. Daß damals keine guten Zeiten für die Kirche Guatemalas waren, geht noch aus der Bemerkung bei Gams hervor: „Sedes vacat 1881 – 1885". Die Sedisvakanz dauerte noch länger, aber Gams schließt mit dem 20. Februar 1885 ab.

Am 2. April 1885 fiel der Präsident Barrios bei Chalchuapa, und an dem darauf folgenden 28. Juni teilte der Kardinalstaatssekretär Jacobini der kirchlichen Behörde in Guatemala die Ernennung Casanovas zum Erzbistumsverweser mit, wenn der damals noch amtierende sterben solle, was schon am 31. Juli geschah. Am 18. März 1886 erhielt er von Rom die am 15. Januar ausgefertigten Bullen, durch die ihn Leo XIII. zum Erzbischof von Guatemala ernannte, und am 25. Juli wurde er in Guatemala feierlich konsekriert vom Bischof Bernhard August Thiel, einem deutschen Lazaristen, der in San José de Costa-Rica Bischof war.

War er als Laie mannhaft für irdische Güter der Schule und Kirche eingetreten, so zeigte er jetzt den gleichen Mut, da es galt, die Seelen unschuldiger Schulkinder zu verteidigen. Der neue Präsident Barillas hatte als Lesebuch in der Schule eine schlechte Übersetzung einer unmoralischen französischen Novelle eingeführt. Da nichts anderes half, setzte der Erzbischof in einem Hirtenbriefe den Familienvätern auseinander, daß das eingeführte Lesebuch zu den von der Kirche verbotenen Büchern gehöre, daß man also der darauf bezüglichen staatlichen Weisung nicht folgen dürfe.

„In zeitlichen Dingen", sagte unter anderem das Hirtenschreiben, „bin ich immer der erste Untertan der gesetzlichen Auktorität meines Vaterlandes, und ich werde es bleiben, aber in der geistlichen Leitung meiner Erzdiözese hänge ich nur von Gott und dem Papste ab. Die Regierung hat ein Gesetz gegeben in einer ihr nicht unterstellten Sache, sie darf nicht erwarten, daß ich mich einer schimpflichen und schuldbaren Knechtschaft unterwerfen werde." Das Schreiben war datiert vom 2. September 1887. Die Pfarrer, die das erwähnte Hirtenschreiben verlasen, wurden bestraft und eingekerkert, der mutige Erzbischof aber um Mitternacht gewaltsam gefangen genommen. Ohne daß er sich im geringsten vorbereiten konnte, wurde er im Extrazug zur Hafenstadt und daselbst auf ein nach San Franzisco in Kalifornien abgehendes Schiff gebracht. Dort verblieb er ein Jahr und ging dann nach Rom. Später lud der obgenannte Bischof von San José de Costa-Rica den Erzbischof in seine Diözese und in sein Haus ein, von hier aus konnte er leichter mit seiner Kirche in Verbindung treten. Zur Zeit der Verbannung hat Schreiber dieses den ernsten stillen Bekenner und würdevollen, leutseligen Prälaten kennen gelernt.

Im Jahre 1897 am 13. Januar erließ die gesetzgebende Körperschaft der Republik das Dekret Nr. 351, das allen im Auslande sich aufhaltenden Bürgern Guatemalas vollständige Amnestie gewährte. Wie man annimmt, hatte der damalige Präsident, General Reyna Barrios, auf diese Weise der Verbannung des Oberhirten ein Ende machen wollen. Als der Erzbischof am 19. März im Hafen anlangte, wurde er höflich von den dortigen Behörden empfangen, der Jubel der Bevölkerung der Hauptstadt des Landes und zugleich Residenzstadt des Kirchenhirten hatte keine Grenzen. An Arbeit und Sorgen hat es ihm nach der zehnjährigen Verbannung bei seiner Rückkehr und in den 16 folgenden Jahren nicht gefehlt. Viele Schwierigkeiten hatte er zu überwinden. Besondere Mühe verwandte er auf eine würdige Feier des Gottesdienstes; ihm verdankt die Kirche Guatemalas die Veröffentlichung des neuen schönen Rituales und des Proprium Sanctorum für seine Diözese.

Der hochwürdigste Herr Ricardo Casanova y Estrada war der letzte Erzbischof, dem sämtliche Diözesen Mittelamerikas unterstellt waren; er starb am 16. April 1913, am vorhergehenden 11. Februar hatte der Papst die Diözese San Salvador aus der mittelamerikanischen Kirchenprovinz ausgeschieden. Z. A.

Palästina und Nachbarländer.

Nachdem ich im laufenden Jahrgang der Arbeit des P. Mauritius Gisler O. S. B. vom Sionskloster einen Aufsatz gewidmet habe, darf ich wohl ruhig sagen, daß für dieses Mal und an dieser Stelle das kleine Lehrerseminar des St. Paulushospizes im Mittelpunkt des Interesses steht. Es handelt sich dabei freilich nicht um ein welterschütterndes Unternehmen, aber es ist doch ein Werk der deutschen Katholiken im Hl. Lande, weshalb die Leser unserer Zeitschrift zweifellos mit Vorliebe davon hören werden. Wenn ich sage das „kleine" Lehrerseminar, so soll damit angedeutet werden, daß die Zahl der Lehramtskandidaten nur gering ist, die Anstalt selbst halte ich für durchaus nicht unbedeutend, weder was die katholische Sache noch was die Wissenschaft angeht. Ganz gewiß kann unser Lehrerseminar sich nicht neben die großen wissenschaftlichen Schulen stellen, und doch dürfte eines Tages auch die Wissenschaft Früchte aus ihm ziehen, wenn man bedenkt, daß eine Unsumme kleiner Beobachtungen landes- und volkskundiger Jünglinge und Männer gründlichem Studium positive Unterlagen bieten können. Das liegt aber noch als Möglichkeit in der Zukunft, wir beschäftigen uns für den Augenblick mit der Wirklichkeit. Wie allgemein

bekannt sein dürfte, unterhält der Deutsche Verein vom Hl. Lande in seinem Pilgerheim, dem St. Paulushospize, zu Jerusalem ein Lehrerseminar, in dem beständig zwölf junge Leute für den so wichtigen und auch schwierigen Beruf eines Volksschullehrers in den katholischen Landpfarreien Palästinas ausgebildet werden. Die Leitung ist den deutschen Lazaristenpatres, die sich auch der deutschen Pilger annehmen, unterstellt. Es wirken an der Anstalt fünf bis sechs Lehrkräfte, die aber auch durch Unterricht und Arbeiten an einer anderen Schule und in verschiedenen anderen Werken tätig sind. Werden so an die Arbeitsfreudigkeit der Lehrer große Anforderungen gestellt, so haben es die jungen Studierenden gleichfalls nicht leicht, wie man aus der am 18. Juli stattgefundenen Schlußfeier und Prüfung ersehen kann. Den Vorsitz führten der hochwürdigste Herr Weihbischof von Jerusalem, der kaiserlich deutsche Generalkonsul und der türkische Mudir für Schulinspektion. Außerdem wohnten verschiedene Freunde des Hauses und der Anstalt der Prüfung bei. Der Unterricht ist natürlich ganz und gar zugeschnitten auf die Bedürfnisse des Landes, von Nebenabsichten kann dabei nicht die Rede sein, das Wohl der katholischen Bevölkerung muß als oberste Norm gelten. Nach der Religion stehen im Vordergrunde die Sprachen, obwohl die eigentlichen Elementarfächer Rechnen, Erdkunde, Geschichte usw. selbstverständlich nicht vernachlässigt werden. Kirchengesang und Harmoniumspiel werden nach Möglichkeit gepflegt, damit die Lehrer eventuell als Organisten in den katholischen Gemeinden tätig sein können. Die eigentliche Muttersprache der Alumnen ist das Arabische. Die Feier wurde eröffnet durch Absingen der türkischen Nationalhymne und durch eine kurze türkische Ansprache eines der Zöglinge. Dann begann die Prüfung in den einzelnen Fächern. Der Religionsunterricht wird natürlich in arabischer Sprache, der Muttersprache, erteilt, und deshalb wurde in dieser Sprache über Religionslehre geprüft. Da das Türkische die Sprache der Regierung und der Beamten ist, auf dem Lande aber im allgemeinen niemand diese Sprache versteht, so hat sie für den Lehrer eine große Bedeutung; wieweit sie gelehrt wird, kann man aus dem Umstande entnehmen, daß über Türkisch ausschließlich in türkischer Sprache geprüft wurde. Viel Gewicht wird auf die gute Kenntnis der arabischen Muttersprache gelegt, daneben aber muß schon aus rein praktischen Gründen die deutsche Sprache berücksichtigt werden, in Rechnen und Geographie wurde dementsprechend abwechselnd auf deutsch und arabisch geprüft. Für das Englische bedient man sich, wie das ja immer mehr bei Erlernung moderner Sprachen üblich wird, der englischen Sprache, doch wurde auch Übersetzung ins Deutsche geübt. Gewiß würde es unter uns für eine schöne Leistung gelten, wenn ein deutscher Schüler aus dem Französischen direkt ins Englische übersetzte, für die Schüler des St. Paulushospizes kommt noch hinzu, daß die Ausdrucksweise, ja die ganze Anlage des Arabischen von derjenigen unserer Sprachen sehr verschieden ist. Schließlich wurden einige Choralstücke unter Harmoniumbegleitung vorgetragen, und ein kräftiges Heil dir im Siegerkranz aus arabischem Munde schloß die würdige Feier.

Hoffentlich finden sich einige Wohltäter, die unsere wichtige Schule mit Geld und Lehrmitteln energisch unterstützen; bei den finanziellen Schwierigkeiten, mit denen der Deutsche Verein vom Hl. Lande immer noch zu kämpfen hat, ist eine solche Hilfe unbedingt notwendig. Im Laufe der Jahre ist dem deutschen Pilgerheime schon manche dankenswerte Gabe zugegangen auch für Schulzwecke; so stand z. B. bei diesem Examen zur Prüfung in Geographie ein metergroßer Erdglobus zur Verfügung, den der Norddeutsche Lloyd für das St. Paulushospiz gestiftet hat. –

Der Deutsche Verein vom Hl. Lande unterhält auch eine katholische Mädchenschule, doch davon ein andermal. – –

Der vielen deutschen Pilgern wohlbekannte Pfarrer Biever vom Hirtendorfe bei Bethlehem (früher Direktor von Tabgha, der Besitzung des Deutschen Vereins vom Hl. Lande am See Genesareth) erlitt um die Mitte des Monats Juli einen so heftigen Schlaganfall, daß man die Spendung der hl. Sterbesakramente für gut fand. Doch hielt man kurz darauf jede ernstliche Gefahr für beseitigt. – –

Da die deutschen Pilger stets dem österreichischen Pilgerhause einen Besuch abstatten und immer herzliche Beziehungen zwischen dem österreichischen und dem deutschen Hospize bestanden haben, sei hier noch mitgeteilt, daß der bisherige Rektor des österreichischen Hospizes, Dr. Jakob André aus Tirol, in seine Heimat zurückgekehrt ist. Sein Nachfolger ist der bisherige Vizerektor Dr. Jos. Heger aus Olmütz. Da ihre Arbeiten keinen lange Jahre dauernden Aufenthalt nötig machen, so werden die jedesmaligen österreichischen Rektoren und Vizerektoren vom Kuratorium nur für zwei Jahre ernannt und abwechselnd aus den verschiedenen Provinzen Österreichs genommen. – –

P. Lagrange O. P., der langjährige Leiter der praktischen Bibelschule an St. Stephan in Jerusalem, ist nach einem mehrmonatigen Aufenthalte in Europa im Monat Juli wieder nach seinem teuren Kloster in der Hl. Stadt zurückgekehrt. Für das kommende Schuljahr (Oktober 1913 bis Juli 1914) kündigt er Vorlesungen über den Römerbrief an (wöchentlich zwei Vorlesungen).

Weiterhin noch eine kleine Nachricht, die ich der Kölnischen Volkszeitung (Nr. 622) entnehme: „Vergangenen Samstag (d. h. am 5. Juli) ist in der hiesigen türkischen Kaserne, deren Innenhof als erste Station des Kreuzweges betrachtet wird, in unmittelbarer Nähe des Ecce homo-Bogens, eine Meuterei ausgebrochen. Die meist in Nablus beheimateten Soldaten verlangten unter großem Geschrei, endlich in ihre Heimat entlassen zu werden, und einer der Offiziere wurde tätlich mißhandelt. Da die Leute wirklich infolge des Krieges längst über ihre Zeit hinaus gedient hatten, so wurde telegraphisch in Konstantinopel angefragt, und da die Entlassung genehmigt wurde, lief alles in Frieden ab, indem die Leute am Montag nach Nablus zogen. – Gestern abend (d. h. am 8. Juli) nach 9 Uhr entstand ein Aufruhr am Damaskustore vor dem deutschen St. Paulushospiz, indem die dort in der Nähe in den Cafés versammelten Araber gegen einen Trupp Soldaten Partei ergriffen, der beauftragt war, einen flüchtigen Rekruten zu ergreifen. Von den Soldaten wurden einige Schüsse in die Luft und auch scharfe Schüsse abgegeben, aber nur um die Leute einzuschüchtern. Telephonisch herbeigerufene Polizeisoldaten nahmen 30–40 der Rädelsführer gefangen, die körperlich gezüchtigt wurden und noch im Gefängnis zu weiterer Untersuchung und Aburteilung zurückgehalten werden."

Die „Revue biblique internationale" veröffentlicht in ihrem letzten Heft (Nr. 3 vom Juli 1913) das Programm für das Schuljahr 1913/14 (Oktober-Juli) der praktischen Schule biblischer Studien im Dominikanerkloster St. Stephan zu Jerusalem. Die „École pratique d'études bibliques" zählt sechs Professoren.

P. Lagrange liest über den Römerbrief, wöchentlich zwei Stunden; P. Dhorme über das Buch Job, vergleichende semitische Grammatik, Assyrisch für Fortgeschrittene, Assyrisch für Anfänger, je eine Std. wöchentlich; P. Carrière liest Geographie der biblischen Länder eine Std. und Hebräisch zwei Std.; P. Sawignac: urkundliche Geographie des Hl. Landes (das Buch Josue), semitische Inschriftenkunde, je eine Std. wöchentlich und aramäische Sprache: Grammatik und Inschriften, zwei Std.; P. Abel: Topographie

Jerusalems (Jerusalem im N. T.), Koptisch, Griechisch (Grammatik des N. T. und der Papyri), je eine Std. wöchentlich. –

Dazu kommt an drei Dienstagen des Monats ein nachmittäglicher archäologischer Spaziergang in und um Jerusalem, jeden Monat ein Ausflug in die nähere Umgebung Jerusalems, auf den man einen ganzen Tag verwendet, und drei Reisen, von denen besonders die letzte eine größere Ausdehnung hat, sie geht durch das Ostjordanland nach Tiberias, berührt später Sidon und Tyrus und kehrt über den Karmel, Nazareth, Sebastije (das alte Samaria), Näbulus (das alte Sichem) nach Jerusalem zurück.

Der vollständige Kursus ist auf zwei Jahre berechnet. Die Studierenden können zugleich bei den Dominikanern Unterkunft finden, es werden aber Auswärtige gern zu den Vorlesungen zugelassen. Französisch ist die Unterrichtssprache, und sämtliche Professoren sind Franzosen, die Zuhörerschaft ist durchaus international; es waren z. B. zwei Deutsche, drei oder vier Belgier (unter ihnen ein Laie), ein oder zwei Holländer, ein Irländer, ein Engländer, ein oder zwei Priester aus den Vereinigten Staaten, ein Sizilianer und sogar ein oder zwei Franzosen. Die Liste macht keinen Anspruch auf Vollständigkeit, doch auch so ist es auffällig, daß ein französischer Korrespondent oder, wie eine Zeitung sagt, „l'envoyé spécial de l'Écho de Paris à Jérusalem" so sehr auf den französischen Charakter der Schule pocht und in einem kurzen Abschnitt von „notre École française d'études bibliques", „l'établissement français", „l'École française d'études bibliques" spricht, und dabei allerlei Bemerkungen über Deutsche und philo-allemands macht, die um so weniger berechtigt sind, als gerade zwischen den Dominikanern und den katholischen Deutschen Jerusalems stets gute Beziehungen bestehen. Außerdem hat die Theologische Fakultät der Universität Breslau gelegentlich der Jahrhundertfeier den P. Lagrange zum Doctor theologiae h. c. ernannt. Ob nun jemand sein Bedauern ausgedrückt hat, daß die sog. konservative Richtung an einer so bedeutenden Schule keinen Vertreter hat, kann hier nicht untersucht werden; es wäre das gewiß kein Angriff, und nur die Phantasie jenes temperamentvollen Korrespondenten des „Écho de Paris" kann auf den merkwürdigen Einfall kommen, daß „unruhige Geister, die mit allen Mitteln politische Zwecke verfolgen", die Bibelschule „sous prétexte d'orthodoxie" angreifen wollten. –

Für die Zukunft hat die Leitung der Schule eine Neuerung vorgesehen. Die Studierenden können sich am Ende des Kursus einem Examen unterziehen vor den Professoren der Lehranstalt. Dasselbe würde sich erstrecken auf orientalische Sprachen, biblische Geographie und Topographie und Archäologie Palästinas. Jedem, der solches Examen gut bestanden, soll ein eigenes Diplom darüber ausgestellt werden. –

Die gelehrten Arbeiten der Dominikaner nützen indirekt auch solchen, die sich nicht gerade mit tiefen Studien befassen wollen; hin und wieder kann man auf eine Arbeit hinweisen, die direkt von allgemeinem Interesse ist. So erschien die erste Lieferung eines großen gelehrten Werkes über Jerusalem von P. Vincent. Es soll darüber in einer folgenden Nummer ein ausführlicher Artikel berichten, hier kann aber mit Recht auf drei Beilagen oder Tafeln hingewiesen werden, die jedem gebildeten Jerusalempilger gute Dienste leisten werden. Tafel I ist ein Plan von Jerusalem, Alt- und Neustadt und die unmittelbar angrenzenden Berge. Diesen Plan hat die Buchhandlung Victor Lecoffre (J. Gabalda) auch separat herausgegeben unter dem Titel: Nouveau plan de Jérusalem en trois couleurs, gravé par Erhard (auf Leinwand, gefaltet Preis Fr. 2,50). Für die Altstadt ist er von wenig oder für den Pilger von keiner Bedeutung, hingegen findet man alle außerhalb der Mauern Jerusalems liegenden Gebäude verzeichnet, Schulen und öffentliche Anstalten genau

angegeben, so z. B. auch die Mädchenschule des Deutschen Vereins vom Hl. Lande, freilich unter der Bezeichnung école des Soeurs de St. Charles. Der Bahnhof, die deutsche Templerkolonie und an derselben besonders das Haus der deutschen Borromäerinnen, das von der Herrnhuter Brüdergemeinde unterhaltene Aussätzigenhospital „Jesushilfe", die Jaffastraße bis zum jüdischen Hospital, im Norden die Richtergräber und der Skopus, im Osten die Auguste Viktoria-Stiftung, der Russenturm, all das ist klar und deutlich angeführt. Mit großer Vollständigkeit sind die Täler Jerusalems und der Umgebung eingezeichnet mit der arabischen Benennung. Jede Erhöhung, jeder kleine Landstrich, jede örtliche Merkwürdigkeit, die im Munde der Landesbevölkerung ihren eigenen Namen hat, wird mit diesem Namen aufgeführt; das ist ein ganz besonderer Vorzug der Karte. Die Altstadt oder die Stadt innerhalb der Mauern ist auf Tafel III ausgezeichnet dargestellt. Die Tafel gibt sämtliche Straßen Jerusalems, alle bedeutenden Gebäude, so daß man sich bei einiger Übung im Gewirr der verschiedenen Gassen und Gäßchen zurechtfinden kann; dabei ist die Übersicht leicht, weil gar keine Farbe angewendet wurde. Diese Tafel ist die notwendige Ergänzung von Tafel I, und beide werden gut vervollständigt durch Tafel II mit mehreren Durchschnittsprofilen, wodurch die Höhen- und Tiefenverhältnisse der Stadt recht zur Geltung kommen.

Da mir der Separatabdruck der Karte nicht vorliegt, kann ich kein Urteil über denselben abgeben; derselbe müßte unbedingt Tafel I und III umfassen; aus der Angabe des Verlages kann man nicht sehen, ob es der Fall ist. Die hier gegebene Beschreibung der Karte bezieht sich auf die mit dem Werke selbst veröffentlichten Beilagen. — Bei dieser Gelegenheit sei übrigens darauf hingewiesen, daß die Herdersche Verlagshandlung (Freiburg im Breisgau) einen sehr guten Plan des heutigen Jerusalem herausgegeben hat (im Maßstab 1 : 10 000), auf dem die Lage der hauptsächlichsten Gebäude, Kirchen, Kapellen, Klöster, Schulen innerhalb der Stadtmauern mit großer Genauigkeit angegeben sind; er wurde schon der 6. Aufl. von Kepplers Wanderfahrten usw. beigegeben.

Neben der Schule der Dominikaner soll nun in diesem Jahre noch eine vom Pontificium Institutum Biblicum abhängige oder zu demselben gehörige Lehranstalt in Jerusalem gegründet werden. Ich entnehme darüber jener schon erwähnten französischen Korrespondenz (vom August 1913) folgendes: in nächster Zeit soll hier ein Haus für praktische Studien errichtet werden, das zugleich als Mittelpunkt für Studienreisen des römischen Institutum dient. Im September wird die erste Karawane von ungefähr 30 Mitgliedern unter Leitung des P. Fonck Beirut verlassen und durch Galiläa nach Jerusalem ziehen. Vor dem Monat August hatte man noch kein Grundstück für den Bau der Schule endgültig erworben. —

Es liegt auf der Hand, daß das Pontificium Institutum Biblicum, wenn es vollständig sein soll, mehrere Mitarbeiter in Jerusalem unterhalten muß, die in engster Verbindung und gewisser Abhängigkeit zu ihm stehen. Für manche Studien muß man nämlich an Ort und Stelle sich aufhalten. Sind Beobachtungen anzustellen und zu übermitteln, so muß derjenige, der auf Grund solcher Übermittelungen und Beschreibungen fern von Jerusalem arbeitet, einesteils das Land usw. gut kennen, andernteils aber auch mit dem Berichterstatter, dessen Auffassungsweise, Urteil u. dgl. m. gut vertraut sein, wie es P. Hugues Vincent in der ersten Lieferung seines Werkes so schön auseinandersetzt. — —

Theux (Belgien). P. A. Dunkel.

Missionswesen.

Wie der Verein der Glaubensverbreitung, so hatte auch der Kindheit Jesu-Verein im Berichtsjahre 1912/13 eine Erhöhung seiner Einnahmen zu verzeichnen. Diese betrug insgesamt 4119973 Franken; davon spendeten Deutschland 1627214, Frankreich 861931, Belgien 490804, Italien 277110, die kleinen Niederlande 163706, das große Österreich-Ungarn 158852, die Schweiz 112037 Franken. Möchten unsere wackeren deutschen Kinder bald die zweite Million erreichen und dadurch der katholischen Welt ein Vorbild werden, dessen Einfluß sich auf die Dauer kein Land entziehen kann.

Die Nationalspende für die deutschen Kolonialmissionen hat auf protestantischer Seite 3441170, bei den Katholiken 1414615 Mark eingebracht. Bei weitem an der Spitze steht die Diözese Paderborn mit einem Betrage von 193267,93 Mark. Wie mir von zuverlässiger Seite mitgeteilt wird, setzt sich diese Summe fast ausschließlich aus kleineren Beträgen zusammen, abgesehen von etwa 15000 Mark, die durch größere Spenden eingekommen sind. Das wäre ein Beweis für das Missionsverständnis und die praktische Werbearbeit des Paderborner Klerus, wie er glänzender nicht erbracht werden konnte. Daß auch mehrere süddeutsche Diözesen mit recht ansehnlichen Summen vertreten sind, ist angesichts des nationalen Charakters der Spende doppelt erfreulich.

Auf der Generalversammlung der Präsides des Gesamtverbandes katholischer Gesellenvereine zu Cöln wurden am 22. Juli die Präsides und Vereinsvorstände ersucht, von Zeit zu Zeit Vorträge und öfters Sammlungen zum Besten der Missionen und der Diaspora halten zu lassen. Der Ertrag der Sammlungen wird an die Diözesankasse abgeliefert.

Im Anschluß an den Deutsch-österreichischen Katholikentag in Linz fand auch die zweite österreichische Theologen-Missionskonferenz unter dem Vorsitz von Prälat Dr. Lohninger und der Teilnahme der Superioren der österreichischen Missionsanstalten statt, auf der u. a. Prof. Schmidlin über die Aufgaben der Mission angesichts der heutigen Weltlage sprach. Die Missionsbewegung unter den österreichischen Theologen, die es gleich beim ersten Wurf zu so nützlichen Generalkonferenzen gebracht hat, kann für die deutsche akademische Missionsbewegung in mehr als einer Hinsicht zum Vorbild dienen. Der akademische Missionsverein in Leitmeritz hielt im Berichtsjahr nicht weniger als 23 Konferenzen und besitzt bereits eine Bibliothek von ca. 30 Bänden der wichtigsten missionsliterarischen Werke.

Voraussichtlich wird in Bälde auch der Versuch gemacht werden, die Kaufmännischen Vereine mehr für die Missionen zu interessieren. Bekanntlich haben bisher gerade die finanzkräftigen Katholiken, von rühmlichen Ausnahmen abgesehen, sich am Missionswerk der Kirche weit weniger beteiligt als die minder bemittelten Kreise. Die kritische Lage der Missionen erfordert aber in unseren Tagen, daß das Missionswerk von der Gesamtheit der Katholiken getragen sei. Sollte der genannte Versuch gelingen, dann wäre damit die Möglichkeit zu einer bedeutenden Weiterentwicklung geschaffen. Die finanzielle Überlegenheit der protestantischen Missionen in England und Amerika hat bekanntlich ihren Grund zum Teil in den werktätigen Sympathien der angelsächsischen Hochfinanz. So schreibt noch neuestens P. Wolfgang Wand O. F. M. (Nord-Schantung) im Jahresberichte 1913 des Franziskaner-Missionsvereins S. 10: „John Rockefeller, der Petroleumkönig in Amerika, hat vor nicht langer Zeit meinen protestantischen Nachbarmissionen in Chotsum und Tsinanfu 6 Millionen Mark überwiesen. Die Protestanten bauen nun darauf los: Kranken-

häuser, Schulen und Universitäten, richten Museen ein, wer weiß, was sonst noch! Und wir stehen da mit gebundenen Händen!"

Als besonders bedeutsames Ereignis sowohl für das deutsche Missionswesen wie für die chinesische Mission ist hervorzuheben die Übernahme der Präfektur Tingtschou (Provinz Fokien) mit mehr als 1½ Millionen Einwohnern seitens der deutschen Provinz des Dominikanerordens. Es bestehen in dem abgelegenen Bergland von Tingtschou bereits mehrere katholische Gemeinden mit 900 Getauften und 2000 Katechumenen. Anfang 1914 werden die ersten deutschen Dominikaner-Missionare ihr neues Arbeitsfeld beziehen. Es begleiten sie dahin unsere wärmsten Sympathien und der Wunsch, daß auch diese jüngste deutsche Mission der kraftvollen Unterstützung der deutschen Katholiken sich erfreuen möge (Näheres siehe Marien-Psalter 1913, 311). — Zugleich ist jetzt endlich die japanische Insel Formosa von dem chinesischen Vikariate Amoy getrennt und zur Apostol. Präfektur erhoben. Zum Ersatze dafür wurden Amoy vom Vikariate Fokien drei Präfekturen zugeteilt (Acta Ap. Sedis 1913, 366). — Auch sonst ist aus **China** manch Erfreuliches zu berichten. Im Vikariat Peking (Nord-Tschili) konnten die Lazaristen während des Berichtsjahres die außerordentlich große Zahl von 37000 Neubekehrten zur Taufe führen (Miss. Catholiques 1913, 401). In Kingtschou (Süd-Hupe) gelang es den Franziskanern, viele durch den Kampf gegen die Mandschus in Not geratene Tartaren für den Glauben zu gewinnen und schon 1200 zu taufen (Miss. Catholiques 1913, 364). In Süd-Schantung haben die Steyler Missionare eine 16 Seiten starke, monatlich zweimal erscheinende „Katholische Volkszeitung" herausgegeben, die wegen ihres populären Stiles auch in den anderen Missionen Nord-Chinas freudig begrüßt wurde und gute Aussichten auf weitere Verbreitung hat. Da der Preis sehr niedrig angesetzt werden muß, kann sich das Unternehmen aus eigenen Kräften nicht halten (Steyler Missionsbote 1913, 183).

Die junge seit 1907 bestehende Franziskanermission in **Japan** auf der Nordinsel Jeso zählt jetzt sechs Missionsstationen, 300 Christen und 58 Katechumenen. Am Missionsspital in Sapporo mußte bereits ein zweiter Arzt angestellt und ein Erweiterungsbau aufgeführt werden. In diesem Jahre wird in Sapporo eine zweite Station errichtet und auch die Mission auf Süd-Sachalin in Angriff genommen (Jahresbericht des Franziskaner-Missionsvereins 1913, 16).

Auf den **Philippinen** bereitet der Haß der Aglipayaner, die ihre Position ernstlich bedroht sehen, den Steyler Missionaren in der Provinz Abra immer neue Schwierigkeiten und Gefahren. Ein katholischer Küster, der Führer einer Prozession, wurde auf offener Straße erstochen, ein Priester mit Steinen beworfen, zwei Kirchen wurden in Brand gesteckt. Auf solche Weise suchen die Schismatiker die Gutgesinnten in Furcht zu setzen; doch werden sie gerade dadurch manchen Irregeführten die Augen öffnen.

Auch in der bisher wenig erfolgreichen, weil wenig gepflegten Mission von **Nordindien** bleiben die Früchte des Apostolates nicht aus, wo es etwas energischer betrieben wird. So weist die Mission der belgischen Kapuziner im Pandschab neuerdings außer 8161 Getauften 10185 Katechumenen auf. Einzelne Militärkapläne, die auch den heidnischen Eingeborenen Interesse zuwendeten, haben so befriedigende Erfahrungen gemacht, daß sie jetzt mit ganzer Energie der Heidenmission sich widmen. „Wenn andere Militärkapläne dasselbe tun könnten, würden sie ohne Zweifel dieselbe Erfahrung machen", sagt der Bericht (Jll. Cath. Missions 1913, 51).

Wie die Tagespresse meldet, hat die portugiesische Regierung das Konkordat mit dem Apostolischen Stuhle für aufgehoben erklärt. Dieser Akt wird seine Folgen für die portugiesischen Kolonien in Indien und Afrika haben und wohl auch zur

Beseitigung der letzten Reste des portugiesischen Missionsprotektorates führen. Speziell die so schwierigen Jurisdiktionsverhältnisse in Vorderindien könnten nunmehr vielleicht eine Neuordnung erfahren, die eine erhebliche Stärkung der katholischen Hierarchie zur Folge hätte (über den portugiesischen Patronatsstreit vgl. meine „Heidenmission der Gegenwart", Steyl 1909, Heft IV. 345 ff.).

In **Afrika** scheinen die Missionen in den portugiesischen Besitzungen, wenn sie auch (ausgenommen vorläufig noch Mozambique) jetzt der staatlichen Unterstützung entbehren, wenigstens Bewegungsfreiheit erlangt zu haben. Doch hat der revolutionäre Geist in der Nähe der europäischen Niederlassungen in Portugiesisch-Kongo auch die Schwarzen angesteckt, und die Missionare genießen nicht mehr die frühere Autorität (Echo aus Afrika 1913, 122).

Ganz anders weiß das katholische Belgien die Arbeit der katholischen Missionare zu schätzen. Es wendet den verschiedenen Orden im Kongostaat lediglich für Missionstätigkeit eine Unterstützung von 760 400 Franken und außerdem noch mehrere 100 000 Franken für Schulzwecke, Krankenpflege usw. zu. Die Missionen erhalten also vom Staate eine jährliche Subvention von weit über eine Million (Koloniale Rundschau 1913, 297).

Die elf afrikanischen Missionsgebiete der Weißen Väter zählen insgesamt 168 403 Getaufte nebst 214 285 Katechumenen, was im Durchschnitt für jedes Gebiet 15 309 Getaufte und 19 480 Taufbewerber ergeben würde. Bekanntlich entfällt aber auf die Mission in Uganda der Löwenanteil der genannten Ziffern (Annals of the Prop. of the Faith 1913, 171).

Auch die deutschen Kolonialmi sionen erfreuen sich durchweg namhafter Erfolge, so daß auch aus diesem Grunde die Nationalspende wohl angebracht war. So zeigt P. Hoffmann P. S. M. (Stern von Afrika 1913, 367), wie glücklich die Pallottiner-Mission in Kamerun sich entwickelt hat. Von allen deutschen Kolonialmissionen zählt das Vikariat die größte Zahl der Jahrestaufen (6171) und die Katechumenen in Kamerun (11 316) machen ein starkes Fünftel aller katholischen Taufbewerber in unseren Schutzgebieten aus. (Die blühendste aller deutschen Missionen ist bisheran Süd-Schantung mit 7439 Jahrestaufen und 52 500 Katechumenen.) In P. Hennemann P. S. M. hat der durch eine 23-jährige Missionsarbeit angegriffene Apostolische Vikar von Kamerun Mgr. Vieter einen Koadjutor erhalten.

Aus Togo liegen Äußerungen aus protestantischem Munde vor, die als unverdächtige Zeugnisse für die günstige Situation der Steyler Mission gelten können. Über den Stand in der Hauptstadt Lome schreibt das Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 1913, 53: Es darf „uns gar nicht wundern, wenn die Arbeit unserer Mission nicht gerade hoch eingeschätzt wird. Wir können das auch niemand weiter übel nehmen, wo die katholische Mission hier so viel hat, was jedermann in die Augen fällt. Eine große Kirche, eine starke Gemeinde, eine kaum zählbare Schar von Schülern und dann ihre großzügig angelegten Handwerkerschulen, die schon mehr einem großen industriellen Unternehmen gleichen, die immer noch erweitert und verbessert werden, in denen man alles, wirklich alles angefertigt haben kann. Wie oft haben wir selbst das Bestehen aller dieser Einrichtungen angenehm und dankbar empfunden. Das sind Machtmittel, die unserer Mission nicht zur Verfügung stehn". In demselben Blatt S. 91 schreibt der schwarze Lehrer Sedode von der Inlandstation Kpandu: „Wir sollten den Leuten auch in äußeren Dingen mehr dienen können. Die katholische Mission fesselt die Aufmerksamkeit aller auf sich durch den Verkauf von Arzneien und Schulmaterialien; selbst unsere Christen und Schüler laufen gern zu ihnen. Daher kann man oft sagen hören, die katholische Mission sei besser als die

unsrige. Bei vielen sind diese äußeren Sachen maßgebend. Wir haben schon viel an unserem Ruf verloren durch diese Sache."

Das riesige Vikariat Zentralafrika (Sudan) der Söhne des hlst. Herzens, dessen Entwicklung wir schon wiederholt und noch in Heft 6, S. 527 besprochen, ist in einen nördlichen und einen südlichen Sprengel geteilt worden. Das nördliche Vikariat, nunmehr Chartum genannt, verbleibt unter Bischof Geyer, die südliche mit dem 10. Breitengrad beginnende Präfektur Bahr el Ghazal hat den Italiener P. Stoppani als Oberen erhalten (Stern der Neger 1913, 169).

Das Vikariat Zentral-Madagaskar wurde in drei Missionssprengel geteilt. Die Vikariate Fianarantsoa (Betsileo) und Imerina verbleiben den französischen Jesuiten, die Präf. Vakinankaratra den Patres de la Salette, die schon seit 1899 in dieser Landschaft tätig waren.

Um die Missionierung von Kaiser-Wilhelmsland in der deutschen **Südsee** zu beschleunigen, haben die Steyler Missionare einen Teil im Westen ihrer Präfektur zugleich mit drei aussichtsvollen Missionsstationen der Picpus-Gesellschaft abgetreten. Das neue Gebiet wurde von der Propaganda zur Präfektur West-Wilhelmsland erhoben. Neu-Guinea gehört zu den schwierigsten Arbeitsfeldern im Weinberge Christi. Möge den neuen Missionaren dortselbst ein gesegnetes Wirken beschieden sein!

Zum Schluß noch ein Hinweis darauf, wie man sich protestantischerseits bemüht, das Missionsinteresse und die Missionskenntnis in der Laienwelt zu fördern. Für das Jahr 1913 waren folgende Studienkurse angesetzt: für Studierende in Halle (18. Ap.), Benneckenstein im Harz (13.–21. Aug.), für junge Männer in Augustabad, Krümmhübel (2.–10. Juni), Münsingen (Herbst); für Laien in Misdroy (5.–20. Sept.); für den Jugendbund in Stohnsdorf im Riesengebirge (11.–24. Sept.); für den Westdeutschen Jünglingsbund in Bethel bei Bielefeld (September); für Sonntagsschulhelfer und -helferinnen in Wernigerode im Harz (1.–10. Sept.); für gebildete junge Damen und Kreisleiterinnen in Lübeck (im April zweimal wöchentlich), in Freudenstadt im Schwarzwald (22.–26. Ap.), in Hermannswerder bei Potsdam (7.–16. Juli). (Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 1913, 74.) Wie man sieht, werden zumeist Badeorte für die Studienkurse ausgewählt. Den Berichten und Besprechungen wird in der Regel ein bestimmtes Textbuch z. B. Mott, Entscheidungsstunde der Weltmission, zugrunde gelegt.

Steyl, Ende August 1913. F. Schwager S. V. D.



(4. 10. 13.)



Maria im Anfang der Scholastik.

Von Dr. Bernhard Bartmann, Prof. der Theologie, Paderborn.

Daß das mariologische Dogma eines der am meisten von den Protestanten angefochtenen ist, ist männiglich bekannt. Nicht bloß in der Zeit der Reformation, auch heute noch fallen die Vorwürfe von Marienanbetung recht reichlich (vgl. S. 595 d. Ztschr.). Gelegentlich beteiligen sich auch die Juden daran.[1] Besonders ist es die Zeit des Mittelalters mit ihrem gesteigerten Marien- und Heiligenkult, und hier wieder die Frühscholastik, die Zeit eines Anselm und Bernhard, die man wegen „Marienanbetung", „Marienvergötterung" in schweren Anklagezustand versetzt. Kaum ein Gegner versucht es, den Marienkult aus der damaligen Zeit selbst zu verstehen und vor allem aus der damaligen theologischen Entwicklung. Viel lieber nimmt man seine Zuflucht zu dem nimmer versagenden Repertorium des „Heidnischen im Christentum", zu den „Analogien der heidnischen Göttermütter",[2] deren Vorstellung die Kirche übernommen und konserviert habe. Es wird für den katholischen Leser nicht ohne Nutzen sein, die viel angefochtenen mittelalterlichen Männer, die selbst wieder in der Kirche als Heilige und teils sogar als „Doctores" verehrt werden, über Maria mit ihren eigenen Worten zu hören. Diese Männer brauchen eine genauere Beleuchtung ihrer mariologischen Ansichten keineswegs zu scheuen, wenn man sie ganz anhört und nicht nach einigen aus dem Zusammenhang gerissenen Ausdrücken und Äußerungen beurteilt. Für diesmal soll die Lehre Anselms und seines Schülers Eadmer kurz erörtert werden. Anselm nennt man den „Vater der Scholastik".[3] Er hat auch mit dem hl. Bernhard die scholastische Mariologie in Fluß gebracht. Spätere Maler setzten ihn gern mit Augustin, an dem er sich gebildet hatte, links und rechts zu Füßen der Immakulata, und die religiösen Dichter jener Zeit nennen ihn mit Augustin als Hauptförderer der Immakulata-Lehre.[4] Beides mit einem gewissen Recht.

[1] Pick, Judentum und Christentum 1913, S. 32: „Daß der Maria göttliche Ehre gebühre" usw. . . . „Es läßt der Katholizismus die Verehrung zur Anbetung werden, ja er verpflichtet dazu." Dafür wird das Tridentinum genannt!

[2] Harnack, D. G. II⁴ 468.

[3] Vgl. Grabmann, Die Geschichte der Scholastik 1909, S. 258 ff.

[4] Beissel, Geschichte der Verehrung Marias II. 1910, S. 252 u. 232.

Zuerst ein paar Worte über die mariologische Methode jener Zeit. Sie fällt natürlich nicht aus dem Rahmen der damaligen theologischen Methode überhaupt, wonach der „Ratio" neben der „Auctoritas" (Schrift und Kirchenlehre) ein gewisses Recht auf die dogmatische Gestaltung zuerkannt wird. Indessen spricht doch gerade bei der Mariologie jener Zeit auch das Herz seine Empfindungen und Schwingungen aus und läßt der Auktoritas und Ratio nicht leicht allein das Wort. Anselm ist sich dessen wohl bewußt; er fragt sich nicht nur bisweilen, ob er nicht etwas zu weit gehe, sondern sagt es auch ausdrücklich, daß sein marianisches Kredo aus der Liebe entstammt.[1] Es ist bezeichnend, allerdings für den Schüler des Autors der „Confessiones" nicht auffallend, daß er seine theologischen Gedanken gern in der Form der „Meditationes" und „Orationes" ausspricht. Seine Theologie steht im Bunde mit der Frömmigkeit und entnimmt dieser gern die Mittel der Anregung und des Ausdrucks. Wer will sich wundern, wenn es dann bisweilen zu „hochgegriffenen Ausdrücken" und auch zu Überschwenglichkeiten kommt.

Noch ein anderes ist zu beachten. Finke hat kürzlich in seinem schönen Büchlein über die Frau im Mittelalter (1913, S. 112 ff.) auf die Analogien der damaligen Verehrung der Landesfürstin mit dem Marienkult hingewiesen. Man benennt jene wie noch heute nach ihrem Verhältnis sowohl zum Könige als zu dessen Untergebenen: Ist der König imperator, dann ist die Königin coimperatrix; ist jener pater patriae, so ist sie mater regnorum. Gekrönt wurde der König; auch die Königin. Sie ist des Königs rechte Hand, nicht nach der rechtlichen und richterlichen Seite, sondern in der Funktion der Verzeihung und Gnadenverleihung. Sie vergibt die Ämter im Namen des Königs und wendet ihren Verehrern dessen Wohlwollen zu. Verurteilte und zum Tode Geführte können durch ihre Fürsprache errettet werden. Von der Gerechtigkeit Verfolgte flüchten sich schutzsuchend unter ihren Mantel. Es ist ein mittelalterliches Axiom: „Frommer Ehefrauen Bitten sollen nicht unerhört bleiben." Auf die mariologische Redeweise haben diese Anschauungen sicher ihren Einfluß ausgeübt.[2] Es kommt hinzu nicht nur der mittelalterliche Frauendienst des Rittertums, sondern auch der Unterschied zwischen Herrn und Hörigen, der dem Untergebenen Respekt einflößt vor dem Oberen, einen Respekt, den unsere alles nivellierende Zeit allerdings nicht mehr begreift. Nicht zu vergessen sind endlich die Kreuzzüge, die nicht nur die christologische Mystik anregten, sondern eben dadurch auch die marianische.

Gehen wir nun nach diesen orientierenden Vorbemerkungen zur Mariologie Anselms selbst über. Zunächst seine marianischen Benennungen und Anreden. Protestantische Dogmenhistoriker sammeln sie gern zu einem Strauß, der dann nach ihrem Geschmacke wenig Anziehendes hat. Die gewöhnliche Anrede in den Gebeten und Meditationen, sowie in den theologischen Trak-

---

[1] Loquar unde iucundatur cor meum; an silebo, ne de elatione arguatur os meum? Sed quod credo amando, cur non confitebor laudando! dicam igitur non superbiendo sed gratias agendo. Orat. 51. Ich benutze die Ed. sec. von Gerberon.

[2] Die Benennung „Königin" beginnt schon bei den karolingischen Theologen. Später (1200–1500) steigert man sie noch in „Kaiserin", „Königliche Kaiserin", „Kaiserin der Kaiserinnen". Beissel I. Kap. 4 u. 6.

taten lautet Maria Virgo, semper Virgo, Virgo Maria, Dei genitrix, das altgriechische θεοτόκος, auch Deifera kommt vor (θεοφόρος nennt sich schon Ignatius M. † 107). Maria war ja in ganz singulärem Sinne „Gottesträgerin". Es war nur eine Erweiterung des Dei genitrix, wenn sie auch Mater (Dei) creatoris et salvatoris genannt wurde. Letzteres versteht sich von selbst; aber wie ihr Sohn der Heiland war, so war er doch schon nach Paulus auch der Schöpfer (1. Kor. 8, 6; Kol. 1, 15 ff.; Hebr. 1, 2); und wenn Maria ihn nicht zum Zweck der Schöpfung geboren, dann doch als den, der in der Ewigkeit mit dem Vater und Hl. Geist die Schöpfung vollzogen hatte.

Sehr zahlreich sind die Wendungen, die Maria mit unserem Heile in Verbindung bringen: Salvatrix, redemptrix, ianua salutis, via reconciliationis, aditus recuperationis, aula universalis propitiationis, causa generalis reconciliationis, vas et templum vitae et salutis universorum, parens salutis et salvatorum, genitrix reconciliationis et reconciliatorum, mater iustificationis et iustificatorum, candelabrum in medio mundi, luna in medio firmamenti, lignum vitae in paradiso, ablutio peccatorum, auxiliatrix, inventrix gratiae, genitrix vitae, mater salutis.

Das Rang- und Ehrenverhältnis Marias zu den Engeln und übrigen Heiligen im Himmel wie in ihrer Stellung im Kosmos wird bezeichnet durch Namen wie Regina Angelorum, Regina coeli et terrae et omnium elementorum, decus Virginum, Domina gentium, Regina et Domina mundi. – Endlich seien noch die auf die Heiligkeit Mariens gemünzten Ehrennamen ausgehoben. Selbstverständlich wird Maria „heilig" genannt, aber selten; denn das ist ja der allen Seligen gemeinsame Ehrentitel. Anselm behauptet aber mit der Kirche nachdrücklich, daß Maria über allen Himmelsbewohnern heilig ist. So verstehen sich die Wendungen: Sancta et inter Sanctos post Deum singulariter Sancta, Angelos vincis puritate, Sanctos superas pietate; inter benedictas superbenedicta, supergratiosa, supergloriosa, thronus Dei, myrrha electa, fasciculus myrrhae.

Hiermit sind die Anselmschen Marienbenennungen ziemlich vollständig angegeben. Sie finden sich bezeichnenderweise hauptsächlich in den Gebeten zu Maria, einige auch in den marianischen Homilien; weniger in den dogmatischen Schriften. Harnack, Seeberg u. a. haben manche der obigen Titulaturen herausgehoben und unterstrichen. Ersterer bemerkt bezüglich einer noch früheren Zeit: „Man darf in mancher Beziehung sagen, was die Arianer von Christus gelehrt hatten, das lehrten die Orthodoxen jetzt von Maria." Er redet von „einer permutatio nominum, nach der man, was vom Sohne gilt, zu einem großen Teile auch von der Mutter sagen darf" (D. G. II^{4} 477). Das ist in der Tat der Fall. Aber die Schwierigkeit, die darin für den ersten Blick zu liegen scheint, löst sich sofort, wenn die Einschränkung, die Harnack selbst macht, etwas genauer beachtet wird, daß man nämlich „in mancher Beziehung" und „zu einem großen Teil" von Maria wie von Christus zu reden anfing oder vielmehr nach den Vätern zu reden fortfuhr. Wie die ganze Mariologie sich, man könnte sagen, in der Form einer allmählich gezogenen „theologischen Konklusion" aus der Christologie entwickelt hat, so bildete sich auch die mariologische Terminologie sichtlich an diesem

Dogma. Die Entwicklung beginnt für uns mit Justin † 167 und Irenäus,[1] zeigt aber bei letzterem schon so feste Formen in der berühmten Eva-Maria-Parallele – er hat auch schon den Ausdruck causa salutis a. h. 5, 10 – daß man die Keime dafür in der apostolischen Vorzeit vermuten muß. Vielseitiger, konsequenter, ständiger und reicher ist dann freilich die mariologische Sprache in der Scholastik geworden, wo man auch begann, ganze Schriften, gleichsam Traktate über Maria und marianische Einzelfragen zu verfassen.[2]

Sehen wir jetzt näher zu, wie denn der „Vater der Scholastik" seine vielfach superlative marianische Sprache verstanden hat. Um einen festen Gedankengang einzuhalten, untersuchen wir seine Äußerungen über Marias Geburt, über ihre aktive Empfängnis bezw. Mutterschaft, über ihre Stellung im Reiche Gottes und im Kosmos, über ihre Tugenden.

Bezüglich der Geburt Mariens – ihr Fest wurde damals schon im Westen der abendländischen Kirche gefeiert (Beissel I. 53 f.)[3] – vertritt Anselm[4] die Ansicht, daß sie eine in jeder Hinsicht natürliche war: sie wurde wie alle anderen von Adam ab durch Zeugung ins Dasein gesetzt.[5] Sein Schüler Eadmer beschäftigt sich mit dem durch die marianischen Apokryphen geschaffenen Problem, ob Marias Geburt, ihre passive Empfängnis ihren Eltern durch eine Prophetie oder einen Engel vorherverkündet sei wie bei Christus oder Johannes und antwortet, daß darüber die „kanonische Schrift" nichts erzähle, will selbst nichts entscheiden, aber den „Einfältigen" nicht verwehren, sie sich möglichst erhaben vorzustellen.

Anselm behauptet ferner, daß Maria wie alle anderen Adamskinder in der Erbsünde empfangen und geboren wurde.[6] Aber später wurde sie davon befreit durch die rückwirkende Kraft des Todes Christi, wodurch alle ausnahmslos erlöst werden, und an den Maria glaubte. Der Heil. Geist reinigte sie in der Verkündigung des Engels wegen ihres Glaubens an den zukünftigen Tod des Herrn.[7] Es ist wichtig, daß Anselm in den damals auftauchenden mancherlei marianischen Fragen die Reinheit Marias, die er subjektiv auf ihren Glauben zurückführt, objektiv im Tode Christi

---

[1] Vgl. Bartmann, Christus ein Gegner des Marienkultus? 1909, S. 5 ff.; auch Nießen, Die Mariologie des hl. Hieronymus 1913, S. 9 ff.

[2] Homilien und Sermones über sie hatten allerdings auch schon die Väter gehalten. Vgl. Beissel l. c. I. 59; daselbst weitere Literatur jener Zeit. Er sagt von der karolingischen Zeit, daß Alkuin eine Homilie auf Mariä Himmelfahrt verfaßte, Paulus Diakonus drei auf Lichtmeß, zwei für Mariä Geburt, eine für die Himmelfahrt, drei davon entnahm er Beda, zwei Ambrosius, eine Augustinus. – In den Schriften des Ratramnus (De nativitate Christi) und des Paschasius Radbertus (De partu virginis) aus dem 9. Jahrh. könnte man die ersten mariologischen Traktate sehen über die Frage der virginitas B. M. V. in partu. Eine zweite damals viel diskutierte Frage war die nach der leiblichen Auffahrt Marias, die, teils als sententia pia verteidigt, teils mit Hieronymus verneint wurde.

[3] Keller, Heortologie 1911, 184.

[4] Anselm gestattet sogar seinen Mönchen, das Fest mit einer Oktav zu feiern. Ep. 41.

[5] Ut ipsa Virgo partim naturali, partim voluntario cursu ad suum esse ab Adam produceretur sicut omnes alii. De concept Virg. c. 23.

[6] Virgo tamen ipsa, unde assumptus est (Christus), est in iniquitatibus concepta et in peccatis concepit eam mater eius et cum originali peccato nata est, quoniam et ipsa in Adam peccavit, in quo omnes peccaverunt (Cur Deus homo 2, 16).

[7] Nam si moriturus non esset, Virgo, de qua assumptus est, munda non fuisset, quoniam hoc nequaquam valuit esse, nisi veram eius mortem credendo.

begründet sein läßt. Dieser Kardinalpunkt ist in den folgenden scholastischen Verhandlungen nie außer acht gelassen worden.

Anselm führt für die Notwendigkeit der Reinheit Marias im Augenblick der Empfängnis ihres Sohnes den bemerkenswerten für die folgende Entwicklung anregenden und befruchtenden Gedanken aus, „daß es notwendig war (decebat bei ihm = logisch konsequent), daß jener Mensch (Christus) von der reinsten (purissima) Mutter empfangen wurde; denn es war erforderlich (decens), daß in einer Reinheit, die man sich nach Gott nicht größer vorstellen kann, jene Jungfrau erglänzte, der Gott Vater seinen einzigen Sohn, den er sich gleich erzeugt hatte aus Liebe, und den er wie sich selbst liebte, so zu schenken beschloß, daß er in natürlicher Weise ein und derselbe gemeinsame Sohn Gottes des Vaters und der Jungfrau sei, und die der Sohn selbst auswählte in substanzieller Weise sich zur Mutter zu machen, und betreffs der der Hl. Geist wollte und wirkte, daß jener aus ihr empfangen und geboren werde, von dem er selbst ausging" (De concept. Virg. 18). Hier wird mit den schwersten theologischen Gründen die vollständige Reinheit Mariens wenistens für den Augenblick der Empfängnis Christi gefordert: die substantielle Verbindung mit ihrem Sohn und durch diesen mit dem Vater und Hl. Geiste fordern es so. Dabei unterläßt es Anselm nicht, nochmals im Zusammenhange hervorzuheben, daß Marias Reinheit auch subjektiv bedingt war, indem er fortfährt: „Wie aber ebendieselbe Jungfrau durch den Glauben vor der Empfängnis selbst gereinigt wurde, habe ich schon (Cur Deus homo 2, 17) gesagt" (De concept. Virg. c. 18). Er kennt aber eine schon damals, gestützt auf das apokryphe Protoevangelium des Jakobus vertretene Ansicht, wonach Maria wie Johannes und andere wunderbar von sterilen Eltern Empfangene eben wegen dieses Wunders an der Natur auch von Sünden schon rein sein mußte, als sie geboren wurde. Er leugnet aber diese Folgerung; denn in den angeführten Beispielen sei nur die geschwächte Natur der Eltern geheilt, aber nicht die Freiheit der Erzeugten von der Erbsünde ausgesprochen (De concept. Virg. 16). Er anerkennt also bei niemanden eine Reinigung von der Erbsünde vor der Geburt, auch bei dem ihm entgegengehaltenen Johannes nicht, den er übrigens in einer Oratio (62) schriftgemäß als schon vor der Geburt „voll von Gott" bezeichnet. Anselm ist offenbar außerstande, das subjektive Reinigungsmittel, die fides, die er so stark mit Augustin betont, irgendwie für Maria herbeizubringen.

Indessen hatte er doch die gänzliche Sündenreinheit Marias aus christologischen Gründen für den Augenblick ihrer aktiven Empfängnis so stark betont, daß dieser Gedanke auch nach rückwärts wirken mußte, sobald er konsequent durchgeführt wurde. Das tat in einer für die damalige Zeit auffallenden Entschlossenheit sein Schüler, der Mönch Eadmer. Er hat, soweit wir sehen, den Ruhm, als erster in der Kirche formell und bewußt die Immakulata gelehrt zu haben. Hören wir kurz seine Gründe; sie sind nicht so sehr biblisch, als theologisch. In seiner Schrift: De conceptione S. Mariae (Edit. Thurston-Slater, Friburgi 1904) knüpft er an das Fest der passiven Empfängnis Marias. In ihr wurde, sagt er, das Fundament zur Wohnung des Sohnes Gottes gelegt; aus Maria sollte ja nach Isaias der Heiland geboren werden. Durfte sie also in Sünden empfangen werden? Ein Jeremias und Johannes wurden vor der Geburt gereinigt von der Erbsünde;

sollte Maria gleich im Anfang ihres Daseins vom Hl. Geiste verlassen gewesen sein: sie, das reclinatorium filii Dei! Ich möchte vom katholischen Glauben nicht abweichen, meint Eadmer, aber wenn in ihrer Empfängnis quid originalis peccati extitit, dann war es auf seiten der Eltern, nicht des Kindes. Das war wichtig: die Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Empfängnis; nur letztere ist von Eadmer als rein behauptet. Hier strauchelte Bernhard in seiner makulistischen Polemik, indem er diese Unterscheidung übersah. Es war Lehre Augustins, daß durch die in der Zeugung wirkende Konkupiszenz die Erbsünde fortgepflanzt werde. Daran hielt sich Bernhard und die anderen. Nach Anselm und Eadmer ist die Sünde nicht in semine sed in voluntate. Die Erbsünde ist carentia gratiae debitae.[1] Sollte der Hl. Geist dieses Unglück über Marias Seele hereinbrechen lassen? Nein! Freilich sage Paulus, daß in Adam alle gesündigt; aber Maria hat Gott ausgenommen. Er wollte sie ja zu seiner Mutter machen und weil er dies wollte, deshalb war es erforderlich, daß sie von aller Sünde, also auch der Erbsünde, rein blieb; also hat er sie wirklich rein erhalten.[2] Ein König baut sich ein ihm entsprechendes Haus. Ein sündiges Fundament entsprach aber weder der göttlichen Weisheit noch Macht. Auf dieses christologische Argument kommt Eadmer immer zurück. Marias zukünftige Größe forderte den erhabenen Lebensanfang (Mundam esse ab omni peccato decebat). Wie sollte sich die Gottheit mit der Sünde verbinden können! Gott hat die Engel vor dem Falle bewahrt, konnte er seine Mutter, die über allen Himmlischen steht, nicht von der Sünde bewahren? Man möge mich widerlegen: Ego quae dixi dico; quae scripsi non muto! (p. 16). Selbstverständlich gründet diese große Gnade Marias in der Erlösungstat Christi, und damit war die andere große Schwierigkeit der Lehre beseitigt. Maria ist so gut erlöst wie alle anderen Heiligen.[3] Man sieht, wie Eadmer sich bemüht, beide biblischen Wahrheiten, die Allgemeinheit der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit wie auch die Tatsache der göttlichen Mutterschaft miteinander in Einklang zu bringen. Es ist auffallend, daß ihm die Scholastiker bis auf Duns Scotus nicht gefolgt sind. Wesentlich Neues hat auch letzterer zu Eadmers Gedankengang nicht hinzugebracht. Bei dem von jetzt ab oft zitierten Axiom: decuit, potuit, ergo fecit, hat man das decuit, über dessen Gewicht freilich die theologische Vernunft urteilt, als christologisches Argument zu fassen und das Ganze dann als theologische Konklusion anzusehen. Die göttliche Mutterschaft ist das erste, was Gott wollte: das ist die geoffenbarte Prämisse; also muß er auch das wollen, was diesem kongruent ist, den entsprechenden uranfänglichen Gnadenstand.

Kehren wir jetzt zu Anselm selbst zurück.

Inwiefern hat Maria zu ihrer Erwählung zur Gottesmutter sittlich mitgewirkt oder diese verdient? Bei Anselm findet sich an manchen Stellen das in der Folgezeit oft wiederholte und auch in die Liturgie über-

[1] De concept. Virg. et orig. peccato c. 3 ff.

[2] Potuit plane; si igitur voluit, fecit . . . Patet, eum de te o beatissima feminarum, voluisse. Voluit enim te fieri matrem suam, et quia voluit, fecit esse . . . Ita est, bona domina, et gaudemus ita esse. Thorston p. 11 f.

[3] Ad hanc dignitatem nec Beatissima virginum nec numerositas hominum electorum unquam ascendisset si Filius Dei ad destructionem peccati Adae de sinu Patris hominem ex ipsa Virgine assumpturus non descendisset (p. 32).

gangene Wort: Maria, die du verdient hast, den Sohn Gottes zu gebären. Harnack redet hier von „pelagianischen Motiven" und „steigender Wertschätzung des kreatürlich Guten" (D. G. III[1] 655). Anselm hebt oft die fides als Inhalt der sittlichen Würde Marias hervor; aber er lehrt anderswo klar, daß die fides außer aus dem betonten freien Willen aus der Gnade stammt.[1] Wie also bei allen, so auch bei Maria. Anselm verfährt bezüglich Marias, wie er selbst es in seiner Ausführung über Gnade und Freiheit als die von der hl. Schrift bezeugte Art hervorhebt: dann wird die Gnade betont, dann das Verdienst des Willens, ohne dabei das geheimnisvolle In- und Miteinander zu erwähnen (ebenda c. 5).

Noch ein Wort über die physisch-leibliche Kooperation Marias in der Empfängnis. Anselm denkt Maria darin ganz passiv. Der hl. Geist allein bildet den Leib des Gottmenschen. Doch wird dieser Gedanke nicht weiter erörtert.[2]

Mit den Vätern betont Anselm natürlich die immerwährende Jungfrauschaft Marias: Virgo ante partum, in partu, post partum. Das brauchte für die damalige Zeit nicht mehr verteidigt zu werden. Wie Augustin (Contr. Faust. 29, 4) weiß er mit der Virginität die Auffassung von dem ehelichen Verhältnis zu Joseph zu vereinigen. In der Frage an den Engel: Wie soll das geschehen? erkennt er ein Gelöbnis der Enthaltsamkeit.[3] Doch sieht Anselm die eigentliche Größe Mariens darin, daß sie Jungfrau und Mutter zugleich ist, also zwei Vorzüge besitzt, die sich sonst gegenseitig aufheben. Iesus enim salvat, non violat!

Freilich ist die göttliche Mutterschaft das vorwaltende Moment der Betrachtung. Die Jungfrauschaft ist mitteilbar, wird auch von anderen besessen, die göttliche Mutterschaft aber ist einzig. Daher ist sie Jungfrau und Mutter in ganz singulärem Sinne.[4] Auf die Mutterschaft kommt er stets zurück, wenn er nicht von ihr ausgegangen ist. In ihr liegt, wie schon angedeutet wurde, die erhabene, übermenschliche und einzige Beziehung der Jungfrau zur Trinität und die Veranlassung zu den eingangs angeführten erhebenden und ausschmückenden Benennungen, wie sponsa Dei, mater Dei, thronus Dei, mater creatoris, Deifera. In ihr liegt dann auch die Begründung der so vielfach auf den ersten Blick etwas stark klingenden Benennungen, wodurch Maria zu unserem Heile in Beziehung gebracht wird. Sie sind natürlich niemals absolut und direkt gebraucht, stets relativ und indirekt. Ist es ja Anselms und aller seiner scholastischen Nachfolger große Sorge, die Erlösungsbedürftigkeit Marias nie außer acht zu lassen. Man unterschlägt in der protestantischen Polemik die erklärenden Wendungen, wenn man Ausdrücke wie per te omnis salus usw. einfach aushebt und so den Schein erweckt, als

[1] In bezug auf Röm. 10, 14 ff. sagt er: praedicatio est gratia et auditus est gratia et intellectus ex auditu gratia et rectitudo volendi gratia est. De concord. gratiae etc. (c. 6).

[2] In illa (Maria) nec voluntas creaturae prolem seminavit nec natura germinavit, sed Spiritus s. et virtus Altissimi de Virgine muliere virum mirabiliter procreavit (De concept. Virg. c. 23).

[3] Quoniam quamvis desponsatam, tamen se nunquam nupturam neque virum cognituram certissime sciebat (Hom. 9).

[4] Quia ista singulariter et virgo et mater fuit, quod nulla alia esse potuit vel esse poterit . . . unicum Dei filium genuit, quia sicut est unicus unico Patri, ita est unicus unicae matri (Hom. 9).

schreibe die Frühscholastik Maria die Erlösung zu oder doch einen aktiven Anteil an derselben. Dutzendweise lassen sich die Stellen notieren, wo Maria deshalb salus nostra usw. heißt, weil sie der Welt den Heiland geboren hat. Und nicht eine einzige Stelle gibt es, wo ihr „pelagianisch" ein tätiger Anteil an dem Erlösungswerke (!) zugeschrieben wird. Jene andere Auffassung aber ist uralt, findet sich mindestens schon bei Irenäus und ist so wahr, als es Tatsache ist, daß Maria im Evangelium „Mutter Jesu" und „Mutter meines Herrn" heißt. Hier kommt also alles darauf an, welchen Ernst man mit Jesus und seinem Heile macht, und Anselm macht wie die Kirche stets ganzen Ernst damit. Was Anselm über die Quelle unseres Heiles lehrt, hat er in seiner Schrift Cur Deus homo deutlich genug gesagt; ebenso in seiner Lobrede auf das Kreuz, in der in prägnanter Kürze auch die Stellung Marias zu unserem Heile ausgesprochen wird. Er sagt: „Ehrwürdige Herrin, ich sehe freilich deinen Sohn in der Krippe liegen, ich erkenne deinen Sohn als Lehrer im Tempel, aber an keinem Orte erkenne ich ihn sicherer als hängend am Kreuze." An diese herrlichen Worte knüpft er dann unter Anführung der Stelle: „Weib, siehe da deinen Sohn" folgende Bitte an Maria: „Hier also, selige und über alles lobwürdige Mutter, hier interzediere für mich Elenden bei dem, der sich, indem er sich deinen Sohn nennt, gleichsam als dein Schuldner verpflichtet, daß er deine Bitten mit Liebe aufnimmt. Sprich daher zu ihm: Sohn, dieser Sünder hier ruft zu mir und hält weinend an, daß ich bei dir für ihn Fürsprache einlege, damit du ihm seine Sünden vergibst, die er töricht gegen dich begangen hat." Da hat man den ganzen katholischen Marienkult und seine Begründung! Und nun der Schlußgedanke: Er wendet sich an den Gekreuzigten selbst mit dem Bekenntnis seiner Schuld, bittet um Verzeihung und ruft aus: „Denn du bist meine einzige und wahre Hoffnung, ich setze in keinen anderen mein Vertrauen als in dich allein, mein lebendiger und wahrer Gott." Man möchte die ganze Oratio 42 hierhersetzen und die anderen alle, um den Vorwurf des Pelagianismus und der kreatürlichen Selbstgerechtigkeit jener Zeit zu widerlegen und zugleich eine Ahnung davon zu geben, in welcher Weise ein Anselm, Eadmer, Bernhard usw. zu beten verstanden.

Wer den Marienkult jener Zeit recht beurteilen will, muß auch darauf achten, um was man Maria anfleht, was die Christenheit zu ihr hintrieb. Wahrlich kein Aberglaube, aber ein Sünden- und Schuldbewußtsein und eine daraus fließende Furcht vor dem Gerichte, wie sie lebendiger und unmittelbarer nie in der Kirche vorhanden waren. In all den vielen Gebetswendungen kommt auch nicht einmal eine andere Bitte vor als die um Bekehrung, Verzeihung, Gnade, Seligkeit und Bewahrung vor der Hölle. Ungemein ansprechend ist eine Legende, mit der Anselm (einmal) den sicher damals schon geläufigen Titel: Mater misericordiae rechtfertigt: Ein sterbender Marienverehrer wird von seiner Todesnot bedrückt. Da erscheint ihm Maria und fragt, ob er sie erkenne. Nein, anwortet er; dann spricht sie liebreich und freundlich zu ihm: Ego sum mater misericordiae! Daran knüpft Anselm die Bitte: Siehe, Mutter der Barmherzigkeit, auch mich an, der erstorben ist in seinen Sünden! Also immer und überall die Wendung zum Sittlichen und Religiösen.

Hier ist der Ort, von der Mutterschaft Mariens in bezug auf

die Gläubigen die Anselmschen Gedanken zu skizzieren. Erwähnt wurde schon die Stelle Joh. 19, 26: „Mutter, siehe da deinen Sohn." Sie kommt zweimal vor (Medit. 15 u. Orat. 42), wird aber merkwürdigerweise jedesmal auf Christus bezogen und also von der spiritualen Mutterschaft über alle Christen nicht ausgenutzt, wie das später geschieht. Wie aber die ganze Mariologie, so wird auch diese ihre christlich universale Mutterschaft christologisch begründet. „Die Mutter Gottes ist unsere Mutter; die Mutter dessen, auf den allein wir hoffen, und den allein wir fürchten, ist unsere Mutter; die Mutter, sage ich, dessen, der allein errettet, der allein verurteilt, ist unsere Mutter." Christus, der Gottmensch, und wir haben eine gemeinsame Mutter, Deus noster est factus per Mariam frater noster. Gott wurde Mensch und „machte uns durch Zurückgabe des Lebens zu Söhnen seiner Mutter, er selbst ermuntert uns, daß wir uns als seine Brüder bekennen" (Orat. 51). Man sieht, wie überall in der Mariologie Anselms der christologische Gesichtspunkt der herrschende ist.

Von diesem Gesichtspunkte aus wird auch Marias Stellung als Engelskönigin begründet. „Gott hat durch seinen Sohn die seligen Engel vor der Sünde bewahrt." Durch Christus sind dann weiter ihre Lücken, die der Abfall riß, wieder gefüllt. Maria ist Königin der Heiligen, weil Mutter der Gerechten und selbst heilig, unter allen Heiligen am heiligsten. Auch die in der Unterwelt müssen sie lobpreisen, die durch sie aus dem Hades befreit sind. Ja, der ganze Kosmos mit allen Elementen soll sie loben; denn er ist durch sie, d. h. ihren Sohn von den Dämonen und Idolen gereinigt und dem alleinigen Herrn wieder zurückgegeben worden. Bei der Durchführung dieses Gedankens scheint Phil. 2, 9 f. die christologische Analogie abgegeben zu haben (Orat. 51).

Zuletzt noch ein paar Worte über Anselms Lehre von Marias Tugend und Heiligkeit. Natürlich wird ihre sittliche Größe als Werk Gottes gefeiert. Aber hier wird doch auch ihr eigener Anteil oft bis in die Einzelheiten liebevoll ausgemalt und in warmherziger augustinischer Sprache geschildert. Vielfach scheint Ambrosius die Anregung gegeben zu haben, meist aber die hl. Evangelien. Mit der hl. Schrift (beata quae credidisti) und den Vätern wird ihre fides zur Grundlage der Sittlichkeit gemacht und immer wieder hervorgehoben. Durch den Glauben wurde sie gerettet und gereinigt und blieb sie hinfort die so oft betonte „purissima" virgo. Nie fand die libido Zugang in ihr reines Wesen (Homil. 9). Natürlich wird das patristische virgo semperque virgo wiederholt. Zu ihrer jetzigen sublimitas bildet die humilitas ihres Erdendaseins einen schönen Kontrast. Am meisten rückt Anselm ihr kontemplatives Leben in den Vordergrund, doch weiß er demselben auch aktive Seiten abzugewinnen. Wiederholt legt er die Lebenszüge von Martha und Maria gemeinsam von der hl. Jungfrau aus. Ad Dei vero dilectionem duo pertinent: affectus mentis et effectus operis (Medit. 15). Als der Engel ihr die Botschaft brachte, las sie in den hl. Propheten über die Erlösung (ebenda). So hatte sie schon Ambrosius geschildert. Als sie dann Mutter des Gottmenschen geworden war, da begann ihr göttlicher Marthadienst; das wird herrlich in der 9. Meditation ausgeführt. Um es kurz zu sagen: sie erwies dem Sohne Gottes alle „sechs" (sic!) Werke der Barmherzigkeit. Sie beherbergte ihn in ihrem Schoße, sie bekleidete ihn für ewig mit ihrem eigenen Fleische, sie nährte ihn nicht nur mit äußeren

Speisen, sondern auch mit ihrer eigenen Milch, sie nahm sich seiner an in der Hilflosigkeit seiner Kindheit, am Kreuze besuchte sie ihn gleich einem Gefangenen im Kerker. Dabei machte sie sich wie Martha „viele Sorge": auf der Flucht nach Ägypten, bei den späteren Nachstellungen der Juden gegen ihren Sohn, bei der Erfüllung der Weissagung Simeons in der Kreuzigung. Wie sehr paßt daher auf sie: Martha, Martha, sollicita es et perturbaris erga plurima! Doch größer noch war der geistige Anteil am Leben ihres Sohnes, der in der Kontemplation Marias, der Schwester Marthas, veranschaulicht wird. „Wer könnte ihn würdig schildern!" O quam magna multitudo dulcedinis Dei fuit in B. Virgine, quando Spiritus s. super eam venit et virtus altissimi obumbravit ei et de eodem Spiritu s. concepit. Quid de Deo non sapiebat, in qua sapientia Dei latebat, et in cuius utero corpus sibi aptabat! Christus est, ait Apostolus, Dei virtus et Dei sapientia etc. Christus autem in Maria; ergo Dei virtus et sapientia et omnes thesauri sapientiae et scientiae in Maria. Ströme göttlicher Süßigkeit ergossen sich vom Hause Gottes hin auf sie; denn in ihr war ja fons vitae, de quo manabat cuncta perfectio utriusque vitae. Also wieder die christologische Argumentation.

Aber wenn das Martha-Leben ein Ende für Maria nahm in ihrem Tode, dann begann das kontemplative Leben, cuius pars nunquam ab ea auferetur, erst recht sich auszuwirken: Exaltata est enim super choros Angelorum, repletum est in bonis desiderium suum, videt Deum facie ad faciem sicuti est, gaudet cum filio in aeternum. Möchten an dieser unvergänglichen pars optima nos participes simus meritis et precibus eius per Iesum Christum filium eius (Homil. 9).[1]

Man sieht, daß die Vertreter der frühscholastischen Mariologie weit entfernt sind sowohl von heidnischem Aberglauben als von pelagianischer Selbsterlösung. In bezug auf den ersten Punkt kann man die allzeit weiter drängende Volksfrömmigkeit außer Betracht lassen. Von einer Anbetung Marias ist aber nirgends in der poetischen, erbaulichen und theologischen Literatur jener Zeit die Rede, auch nicht in der vorhergehenden karolingischen. In der später anhebenden humanistischen Zeit hat man freilich in bekannter törichter Nachahmung der Antike auch das „göttlich" (θεῖος, divus) auf Maria und die Heiligen angewendet und redet von Diva Maria, nova Dea, „Himmelgotinne", sogar von „Göttin der Göttinnen", Dea dearum, letzteres sogar in einem dem Albert d. G. zugeschriebenen Mariale. Die Humanisten setzten grundsätzlich für sanctus das klassische divus. „Ihnen folgten die Theologen und Kirchenschriftsteller, ohne an eine Apotheose zu denken" (Beissel II 106). In der Frühscholastik finden sich solche sprach-

[1] Habet orbis Apostolos, Patriarchas, Prophetos, Martyres, Confessores, Virgines, bonos et optimos adiutores, quos ego supplex orare concupisco. Tu vero, Domina, omnibus iis adiutoribus melior et excelsior es; quia istis et aliis sanctis omnibus etiam Angelis spiritibus nec non regibus et potestatibus mundi, divitibus, pauperibus, dominis, servis, maioribus et minoribus Domina es et quod possunt omnes isti tecum, tu sola potes sine illis omnibus. Quare hoc potes? quia mater es Salvatoris nostri, Sponsa Dei, Regina coeli et terrae et omnium elementorum. Te tacente nullus orabit, nullus iuvabit. Te orante omnes orabunt, omnes iuvabunt. Harnack unterstreicht letzteren Satz. Aber macht ihn der Kontext nicht klar?

liche Entgleisungen nicht, wie sie auch nach der humanistischen Zeit wieder verschwinden.

Es ist wahr, daß man überhaupt schon in der karolingischen Zeit anfing, die hl. Jungfrau mehr im Lichte ihrer Glorie als in der Schlichtheit ihres Erdendaseins zu betrachten, letzteres zu spiritualisieren (schon Ambrosius) und die Benennungen mehr nach dem himmlischen als nach dem irdischen Zustande zu wählen. Doch spricht z. B. der um 830 (vielleicht in Westfalen) entstandene Heliand auch von der „Magd" (magat), von der „demütigen Dienerin", von der „guten Dienerin". Was Anselm und seinen Schüler anbetrifft, so stützten sie sich, wie wiederholt hervorgehoben wurde, meist auf theologische und christologische Gründe. Dabei ist aber zu beachten, daß in ihren Ausführungen sich recht oft Anklänge an biblische Worte und Gedanken finden. Aufgefallen ist mir, daß recht ergiebige biblisch-marianische Stellen entweder keine oder doch keine richtige Verwendung finden; besonders betrifft das die lukanische Jugendgeschichte des Herrn. Dagegen wurden alttestamentliche Stellen (Psalmen, Hoheslied usw.) in allegoristischer Exegese gern benutzt.

Anselm († 1109) hat auf seine scholastischen Nachfolger als Mariologe starken Einfluß ausgeübt. Wenn Grabmann schreibt, Gesch. d. Schol. I 1909, 337, daß Bernhard († 1153) Anselms Schriften kannte, so gilt von des letzteren Mariologie, daß er in ihr vielfach wörtlich mit ihm übereinstimmt. Doch über Bernhard vielleicht ein andermal.



Eucharistie, Agape und Mysterienmahl.

Eine Skizze von Universitätsprofessor Dr. Alphons Steinmann in Braunsberg.

Die alte Pilatusfrage: Was ist Wahrheit? hält auch heute noch die Gemüter in Spannung. Sie war religiös orientiert, und in dieser ihrer religiösen Orientierung wirkt sie noch heute weiter.

Eine neue Wissenschaft hat sich ihrer bemächtigt. Es ist die vergleichende Religionswissenschaft. Sie bietet der Probleme eine Unzahl, und in der Stellung dieser Rätsel offenbart sich die Überlegenheit des Skeptikers, der Zweifel und die Unruhe des Kleingläubigen, die Zaghaftigkeit und Sorge, ja die Mutlosigkeit des Kämpfenden. Man hat das Schlagwort von den „isischen Metten" geprägt, man hat darauf hingewiesen, daß der locus refrigerii, welchen die katholische Kirche in ihrem Meßformular den Verstorbenen erbittet, auf die ägyptische Osirisliturgie zurückgehe, daß der Inhalt des frommen Kirchengebets Requiem aeternam dona eis Domine den heidnischen Vorstellungen über das Leben der Verstorbenen entspreche, welche in ihrer Grabesruhe nicht gestört werden dürften, daß der Ausdruck fratres carissimi bereits unter den Anhängern des Jupiter Dolichenus üblich gewesen sei. Man hat behauptet, daß sich die Isispriester von den gewöhnlichen Gläubigen durch eine Tonsur, durch eine leinene Albe unterschieden hätten, und noch vieles andere. Soweit diese Behauptungen und Aufstellungen Dinge berühren, die mehr der Peripherie des christlichen Glaubens angehören, mögen sie nicht tragisch genommen werden. Äußere Ähnlichkeiten und An-

passungen haben nichts mit dem Zentrum der betreffenden Lehre zu tun.[1] Bitter ernst und tief bedeutungsvoll aber wird der Vorstoß der vergleichenden Religionswissenschaft, wenn er sich gegen das Herz und den Mittelpunkt des Christenglaubens richtet, gegen das Mysterium der hl. Eucharistie.

Bis in das 19. Jahrhundert hinein war die Herkunft dieses Sakraments kein Rätsel, keine Schwierigkeit. Für die gesamte Christenheit galt als Dogma, als Axiom: Christus selbst hat das Abendmahl, das Altarssakrament, die hl. Eucharistie eingesetzt. Der Gegenstand des Streites war unter den christlichen Konfessionen nicht die Tatsache, sondern der Sinn der Einsetzung. Das ist heute anders geworden. Es wird zwar nicht bestritten, daß Jesus vor seinem Tode im Kreise seiner Jünger ein Mahl gehalten habe, wohl aber, daß er dieses Mahl von den Seinigen habe wiederholt wissen wollen, mit andern Worten, daß er mit diesem Mahle etwas gestiftet und für die Zukunft eingesetzt und zwar gerade das eingesetzt habe, was wir das Abendmahl oder Altarssakrament nennen. Weil dieses Mahl äußerlich jenem Mahle glich, das die Juden am Vorabend jedes Festes und Wochensabbats zu halten pflegten, weil auch in den zahlreichen Kulten der antiken Welt, den Mysterienreligionen, religiöse Mahle gefeiert wurden, darum ist die Behauptung aufgestellt worden, das Sakrament des Altares sei nicht von Jesus Christus eingesetzt, sondern von unberufenen Menschen den heidnischen Kultmahlen nachgebildet worden.[2] Damit hat denn die Pilatusfrage einen neuen Inhalt bekommen.

Die drei Evangelisten Matthäus (c. 26), Markus (c. 14) und Lukas (c. 22) sowie der Apostel Paulus (1. Kor. 11) berichten übereinstimmend von der Einsetzung des Altarssakramentes durch Jesus Christus.[3] Wir stehen am Vorabend seines Leidens. Der Erlöser ist mit seinen Jüngern zum letzten Abendmahl vereint. „Da nun Jesus wußte, daß seine Stunde gekommen sei, um aus dieser Welt zum Vater zu gehen, liebte er die Seinigen, da er sie in der Welt geliebt hatte, bis ans Ende“ (Joh. 13, 1). Diese Worte des vierten Evangelisten sind gleichsam das Motto zu den von den Synoptikern und Paulus überlieferten Reden und Begebenheiten im Abendmahlssaal, deren Höhepunkt das Vermächtnis des Herrn bildet: „Nehmet hin und esset, das ist mein Leib.“ „Trinket alle daraus, denn das ist mein Blut.“ In wenigen Stunden will sich Jesus zum blutigen Opfer für die Sünden der Welt darbringen. Damit sich aber dieses Opfer auf Erden ununterbrochen in unblutiger Weise fortsetze, überträgt er der jungen Kirche die Gewalt, auf ihren Altären unter der Gestalt des Brotes den Leib, den er hinopfern, unter der Gestalt des Weines das Blut, das er vergießen will, immer wieder

---

[1] Vgl. hierzu den schönen Aufsatz von St. v. Dunin-Borkowski, Die alten Christen und ihre religiöse Mitwelt in: Zeitschrift für kath. Theologie XXXV (1911) 213–252.

[2] Diese wie die übrigen Thesen sind formuliert nach Implacabilis, Die Wiederaufnahme der Reformation, Leipzig 1912. Siehe hierin den zweiten Anhang: Die Entstehung des Altarssakramentes S. 64–76. Das genannte Buch setzt sich die Aufgabe, die Thesen des Reformchristentums unter die Menge zu werfen. Diese Thesen beziehen sich auf die Leugnung der Gottheit Christi, der Dreieinigkeit, der Wunder, der Existenz von Hölle und Teufel, der Sakramente, kurz alles dessen, was christlich ist.

[3] Vgl. zu der ganzen Ausführung W. Koch, Das Abendmahl im Neuen Testament (Bibl. Zeitfragen IV, 10), Münster i. W. 1911.

in sakramentaler Weise zu erneuern. „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ Das ist nach dem Glauben der Christenheit der Hergang der Einsetzung des Altarssakramentes.

Und die moderne Skepsis? Sie sieht in dieser weihevollen Begebenheit ein bloßes Sinnbild, einen bloßen Hinweis auf den baldigen Tod des Herrn. Von einem Sinnbild des Todes kann aber schon deswegen nicht die Rede sein, weil das Brotbrechen bei jeder beliebigen Mahlzeit vorkam und nur der Austeilung zum Genuß diente. Ein solches Sinnbild wäre nicht verstanden worden. Es bleibt also nur der Hinweis auf den Tod des Herrn übrig. Ganz gewiß stand dem Erlöser bei der Einsetzung der Eucharistie der Tod vor Augen, aber keineswegs damit zugleich auch das Ende aller Dinge. Was der Herr bei Johannes angesichts der herangekommenen Leidensstunde ausspricht: „Seid getrost! Ich habe die Welt besiegt“ (16, 33), das klingt auch aus den Worten der Synoptiker heraus: „Ich sage euch aber: Ich werde von nun an nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstocks trinken, bis zu dem Tag, da ich es mit euch neu trinken werde im Reiche meines Vaters.“ Heitere Seelenruhe, freudige Siegeszuversicht atmen die mitgeteilten Worte. So spricht keiner, dem mit seinem Tode alles aus und vorbei ist, und darum ermangelt dem mitgeteilten Einwand, es handle sich bei der Einsetzung der Eucharistie lediglich um einen Hinweis auf den Tod des Herrn, die Kraft der inneren Überzeugung. Wie der Hausvater beim Paschamahl das Brot brach und dabei sprach: „Dieses ist das Elendsbrot, das unsere Väter in Ägypten gegessen haben“, und wie der Hausvater hierbei an kein Sinnbild, an keinen Hinweis dachte, sondern wahre Wirklichkeit vor Augen hatte, so handelte und redete Jesus. Er bot seinen Jüngern seinen wirklichen Leib, sein wirkliches Blut an. Er sprach von seinem Opferleib und von seinem Opferblut, wie die Zusätze lehren: „der für euch hingegeben, das für euch vergossen wird“. Zweifellos hat also dem Erlöser sein Kreuzesopfer vorgeschwebt, in welchem er eine Heilstat für die Menschen, ein Bundesopfer sah. Er hat seinen Opfertod angekündigt und mit den Worten: „Das ist mein Leib, das ist mein Blut“ Brot und Wein zum äußeren Zeichen seines Opfertodes, mit einem Wort: zum Sakrament gemacht. Denn ein Sakrament ist ja nichts anderes als ein von Jesus Christus eingesetztes Zeichen, wodurch uns innere Gnade erteilt wird.

Doch legen wir nicht zuviel in die Worte des Herrn und in den Hergang beim letzten Abendmahl hinein, wenn wir darin die Einsetzung der Eucharistie erblicken? Der Apostel Paulus gibt uns hierüber Aufschluß. Er schreibt im 11. Kapitel des 1. Korintherbriefes: „Ich habe es vom Herrn empfangen, was ich auch euch überliefert habe, daß der Herr Jesus in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot nahm, es segnete, brach und sagte: Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird. Dies tut zu meinem Gedächtnis. Ebenso auch den Becher nach dem Mahle mit den Worten: Dieser Becher ist der Neue Bund in meinem Blute. Dies tut, so oft ihr ihn trinkt, zu meinem Gedächtnis.“ Paulus beruft sich hier auf eine Anordnung des Herrn, auf welche seine Worte zurückgehen. Er will damit jeden Gedanken an eine eigenmächtige willkürliche Weisung seinerseits ausschließen. Diese Anordnung des Herrn hat er aber empfangen durch mündliche Überlieferung. Indem er sich hierauf stützt, zeigt er, daß für die Richtigkeit seines Berichts über das letzte Abendmahl Jesu die erste Gemeinde, die

Jerusalemer Urgemeinde, eintreten kann. Nichts Neues will somit Paulus bieten, sondern Überliefertes. Demnach waren Paulus und die Korinther um die Mitte des ersten Jahrhunderts, etwa 20 Jahre nach dem Tode Jesu, felsenfest davon überzeugt, mit der Feier des Abendmahls dem Willen des Herrn zu entsprechen. Gerade dieser Tatbestand, der nicht geleugnet werden kann, zeigt klar und unzweideutig, daß das Altarssakrament nicht die Erfindung unberufener Menschen sein kann, sondern auf eine Stiftung Jesu zurückgehen muß.

Man fühlt sich an die wehmütigen Worte des Evangelisten Johannes erinnert: „Das Licht leuchtet in der Finsternis, aber die Finsternis hat es nicht begriffen" (1, 5), wenn man an die Aufnahme denkt, welche die Moderne dem eucharistischen Gott bereitet. Ihr ist das Abendmahl der ältesten christlichen Gemeinde nichts weiter als eine gewöhnliche Erinnerungsmahlzeit an den Tod des Herrn, welche erst durch die Priester aus dem ursprüglichen Zusammenhange mit der brüderlichen Mahlzeit gelöst wurde. Zur Prüfung dieser Auffassung müssen wir uns ein ungefähres Bild von der urchristlichen Abendmahlsfeier entwerfen. Das Neue Testament bietet dazu wertvolle Anhaltspunkte.

In der Regel versammelten sich am Sonntagabend die Gemeindemitglieder in einem christlichen Hause. Der Vorsteher (Bischof) oder die Gemeindeältesten (Presbyter) leiteten die Versammlung und wurden hierbei von Gehilfen (Diakonen) unterstützt. Die Versammlung wurde mit Lehr- oder Mahnworten eröffnet. War ein Apostel oder Missionar zugegen, so fiel ihm die Aufgabe zu reden zu. Aber auch andere Gemeindemitglieder, die den Geist Gottes besonders in sich verspürten, konnten auftreten und in ihrer Art Gottes Wesen und Walten preisen und von seinen Fügungen erzählen. Etwa eingelaufene apostolische Schreiben wurden vorgelesen und erklärt. Die fromme, freudig-ernste Stimmung trat in Liedern, Hymnen und Psalmen zutage. Ein gemeinsames Gebet ging dem Gesange voran oder folgte ihm. Darauf gab man sich den Friedenskuß. Nun kam es zum Mahle. Dem Vorsteher wurde Brot und Wein, mit Wasser gemischt, überreicht. Die Gläubigen hatten es aus dem Eigenen mitgebracht, und wer arm war, durfte sich auf die Bruderliebe des Vermöglichen verlassen. Der Vorsteher sprach dann das Segensgebet über Brot und Wein und erinnerte an jenes Abendmahl, das Jesus einst im Kreise der Apostel am Vorabend seines Kreuzestodes hielt. So standen des Herrn Worte und Taten in lebendiger Erinnerung. Sein Tod wurde verkündet. Aber auch seine baldige Ankunft glaubte, erhoffte und erwartete man voll Freude. Dann wurde das hl. Brot in reichliche Stücke gebrochen und ging nun von einem zum andern. Auch der Kelch machte die Runde. Danksagungsgebete und Psalmen schlossen die Feier. Das war (nach Koch a. a. O. S. 12 f.) die Abendmahlsfeier der ältesten Christenheit.

Aber, so wird man denken, das war ja in der Tat ein wenn auch einfaches Gastmahl. Gewiß war es das. Auch die hl. Kommunion ist es. Darum spricht man ja vom Tische des Herrn, vom Gastmahl des Lammes. Aber dieses religiöse Gastmahl der ältesten Christenheit wurde gehütet wie ein kostbarer Schatz. Der Apostel Paulus schreibt die ernsten Worte: „Wer unwürdig dieses Brot ißt oder den Kelch des Herrn trinkt, der ist schuldig des Leibes und Blutes des Herrn. Der Mensch aber prüfe sich selbst, und

so esse er von diesem Brote und trinke aus diesem Kelche. Denn wer unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich das Gericht, indem er den Leib des Herrn nicht unterscheidet. Darum sind unter euch viele Schwache und Kranke, und entschlafen viele" (1. Kor. 11, 27–30). Schon hieraus geht hervor, wie himmelweit verschieden die eucharistische Abendmahlsfeier von den gewöhnlichen Gastmählern jener Zeit war. Und damit jeder Zweifel schwinde, seien die Worte des Märtyrers Justin aus dem 2. Jahrhundert mitgeteilt: „Denn nicht als gemeines Brot und als gemeinen Trank nehmen wir sie (die Eucharistie); sondern wie Jesus Christus, unser Erlöser, als er durch Gottes Logos Fleisch wurde, Fleisch und Blut um unseres Heiles willen angenommen hat, so sind wir belehrt worden, daß die durch ein Gebet um den Logos, der von ihm ausgeht, unter Danksagung geweihte Nahrung, mit der unser Fleisch und Blut durch Umwandlung genährt wird, Fleisch und Blut jenes fleischgewordenen Jesus sei" (Apol. I, 66).[1] Die alten Christen haben somit ihr Abendmahl sehr wohl von den gewöhnlichen Gastmählern unterschieden. Es war in ihren Augen der wirkliche Genuß des wahren Fleisches und Blutes des Herrn. Gewiß war es zugleich eine erhabene Erinnerungsfeier an den Tod des Herrn, aber Paulus selbst mahnt ja: „Denn so oft ihr dieses Brot esset und diesen Kelch trinket, sollt ihr den Tod des Herrn verkündigen, bis er kommt" (1. Kor. 11, 26).

Allein, und damit kommen wir zu dem weiteren Vorwurf, mit der urchristlichen Abendmahlsfeier standen die sog. Liebesmahle, die Agapen, in Verbindung, und Priester haben diese Verbindung gelöst. Versuchen wir auch hier, uns zunächst ein lebensvolles Bild von diesen Agapen zu entwerfen! Wir folgen dabei wesentlich den Angaben des 1. Korintherbriefes.

Es ist gegen Abend, nach unserer Zeit etwa 6 Uhr. Die Stunde schlägt, da man in allen Häusern das gemeinsame Hauptmahl, die coena, halten will. Für die junge Christengemeinde Korinths hat eine dieser täglichen Abendmahlzeiten eine besondere Bedeutung. Der Apostel hat sie bestimmt zur Versammlung der Gemeinde, zur Betätigung der Gottes- und Nächstenliebe. Es ist die gottesdienstliche Zusammenkunft. Hier sollen die Gläubigen in gemeinsamer Andacht einander durch den neuen Geist stärken, den sie empfangen haben, hier sollen sie, die sonst im Leben als Herren und Sklaven voneinander geschieden sind, als Brüder einer Gemeinschaft sich fühlen, hier soll der Unterschied von reich und arm aufgehoben sein, soll in gemeinsamem Liebesmahl, zu dem jeder beiträgt, was er hat, der Arme von dem Segen des Reichtums mitgenießen, und hier soll endlich in der Wiederholung des letzten Mahles des Herrn das Bild des Gekreuzigten, der für sie den Leib dahingegeben und das teuere Blut vergossen hat, sich in neuen Farben auffrischen, daß es ihre Seele die ganze Zeit hindurch beherrsche.

Heute kommt die Gemeinde im Hause des Titius Justus, eines reichen Mannes, zusammen. Noch glänzen die Säulen der vornehmen Vorhalle im goldenen Abendsonnenschein, schlanke korinthische Säulen mit zierlichem Blätterschmuck, ein edles Gebilde der griechischen Kunst. Da erscheinen die ersten Gäste, römische Beamte und ein paar Großhändler, die auf dem Forum, an

[1] Die Übersetzung nach Rauschen, Des hl. Justin des Philosophen und Märtyrers zwei Apologien in: Bibliothek der Kirchenväter, Frühchristl. Apologeten I, Kempten u. München 1913, 81.

der Hafenbörse ihre Tagesarbeit schon beendigt haben. Ein kleines Häuflein! Sie lassen sich an der Haupttafel nieder. Ihnen zur Seite stehen die wohlgefüllten Körbe und die verschlossenen Krüge. In ernstem Schweigen verrinnt die Zeit. Schon fängt es an zu dunkeln, da naht sich eine andere Gruppe, jüdische Handwerker und Geschäftsleute, die kaum erst den Staub der Werkstatt und des Marktes von den Kleidern geschüttelt haben. Auch sie lassen sich an besonderen Tischen nieder. Ängstlich sondern sie ihre mitgebrachten Speisen von denen der Griechen und Römer. Nun wird es allmählich im Saale lauter. Noch sind im Hintergrunde einige Tische leer und harren der Gäste. Aber die Erstgekommenen haben schon tapfer zugelangt. Auf ihrem Tische sind die herrlichsten Leckerbissen zu schauen. Es will eben jeder zeigen, was er kann. An dem anderen Tische ist man ihrem Beispiele gefolgt. Mit scheuem Blick überfliegen die jüdischen Mitglieder der Gemeinde die aufgetischten Speisen. Das Wort wird nicht ausgesprochen, aber jeder weiß, wonach man fragt, ob nicht etwa Unreines, nach der Väter Sitten Verbotenes mit darunter ist, und mit Scheu und Ekel wenden sie sich ab, wenn drüben herumgereicht wird, was zu essen ihnen von Jugend an ein Greuel war: Blut von Ersticktem, Unreines, Fleisch vom Götzenopfer. Spät nur füllen sich im Hintergrunde die Tische. Schon längst sind die Fackeln an den Säulen angezündet. Sklaven, die erst jetzt zur Gemeinde kommen, nehmen Platz. Die Ärmsten mußten ja zuerst ihre Herren daheim bei Tische bedienen und haben sich nun weggeschlichen, um dem Liebesmahl der Gemeinde beizuwohnen. Sie kommen zu halb abgeräumten Tischen. Hier wird ihnen ein Stück Brot, dort eine halbgeleerte Schüssel gereicht. Beschämt und hastig verzehren sie, was ihnen übrig geblieben ist.

Das war in großen Zügen der Verlauf eines Liebesmahls in Korinth.[1] Auf dieses sollte nun die Feier der hl. Eucharistie folgen. Der Eindruck, den man vom Leben dieser Gemeinde im Hause des Titius Justus empfängt, ist kein angenehmer. Das war nicht mehr ein Herz und eine Seele wie in den Tagen des Anfangs zu Jerusalem, wovon die Apostelgeschichte erzählt: „Alle, die nun gläubig geworden waren, hielten zusammen und hatten alles gemeinsam. Den Grundbesitz und die fahrende Habe verkauften sie und verteilten den daraus entspringenden Erlös an alle nach Maßgabe der Bedürftigkeit des einzelnen. Täglich verharrten sie einmütig im Tempel, brachen in den einzelnen Häusern Brot und genossen ihre Nahrung in Frohsinn und Einfalt des Herzens" (2, 44—46). Wir sehen ganz deutlich, wie sich bei diesen gemeinsamen Mahlzeiten in Korinth arge Menschlichkeiten, ja Entartungen eingeschlichen hatten. Niemand anders aber als Paulus geißelt diese Auswüchse im Gemeindeleben mit den scharfen Worten: „Wenn ihr also Versammlungen habt, so heißt das nicht, das Herrnmahl halten. Denn jeder nimmt sich beim Essen seine eigene Mahlzeit vorweg; da hungert dann der eine, während der andere in Wein schlemmt. Habt ihr etwa keine Häuser zum Essen und Trinken, oder verachtet ihr die Gemeinde Gottes und legt es auf die Beschämung derer an, die nichts haben?" (1. Kor. 11, 20—22.) Indem der Apostel in dieser Weise die eingerissenen Mißstände rügt und sie

[1] Die Darstellung ist gegeben nach Schullerus, Ein Abend im Hause des Titius Justus zu Korinth (Capesius und Schullerus, Jerusalem und Korinth, Hermannstadt 1902) S. 45 ff.

als die denkbar schlechteste Vorbereitung zum eucharistischen Mahle hinstellt, hat er und kein anderer der Entwicklung die Wege gewiesen: Trennung der Liebesmahle von der Abendmahlsfeier. Hieraus ist zu ersehen, wie wenig berechtigt der schwere Vorwurf ist, Priester hätten die Abendmahlsfeier von den gewöhnlichen Mahlzeiten getrennt und damit das Altarssakrament erfunden.

Wir kommen zum letzten und gröbsten Vorwurf gegen das Zentrum des christlichen Glaubens: Die Eucharistie sei von unberufenen Menschen den heidnischen Kultmahlen nachgebildet worden. Mit dem bereits erbrachten Nachweise, daß das Altarssakrament auf eine Stiftung Jesu selbst zurückgehe, hat der Vorwurf seine eigentliche Spitze bekommen. In nüchternes Deutsch übersetzt will er besagen, der Erlöser selbst habe das Geheimnis unseres Glaubens den heidnischen Kultformen entlehnt. Was ist darauf zu sagen? Gewiß, auch das Heidentum kannte ein heiliges Mahl, und der Zweck dieses Mahles war, die Vereinigung der Gläubigen mit der Gottheit herbeizuführen.[1] Sehen wir uns aber einmal den Verlauf einer solchen heidnischen Feier an, um den tiefgreifenden Unterschied zwischen Eucharistie und Kultmahl kennen zu lernen. Wir folgen dabei der Schilderung Cumonts, einer der ersten Autoritäten auf dem Gebiete der antiken orientalischen Religionskunde.

Eine der wenigen liturgischen Formeln, welche das Altertum uns hinterlassen hat, bezieht sich auf die phrygischen Agapen. Man sang in einem Hymnus: „Ich habe vom Tamburin gegessen, ich habe aus der Cymbel getrunken, ich bin Myste des Attis geworden." Das festliche Mahl, welches man in mehreren orientalischen Religionen wiederfindet, ist bisweilen einfach das äußere Zeichen dafür, daß die Verehrer derselben Gottheit eine große Familie bilden. Der Neuling, welcher Zutritt zu dem heiligen Tische erhält, wird als Gast der Gemeinde begrüßt und als Bruder unter Brüdern. Das religiöse Band des Thiasos oder des sodalicium tritt an die Stelle der natürlichen Verwandtschaft der Familie, der gens, des Clan, wie der fremde Kult den des häuslichen Herdes ersetzt. Zuweilen erhofft man auch andere Wirkungen von der gemeinschaftlich genossenen Nahrung: man verzehrt das Fleisch eines als göttlich angesehenen Tieres und glaubt sich so mit dem Gotte selbst zu identifizieren und an seinem Wesen und seinen Charaktereigenschaften teilzunehmen. Dies ist wahrscheinlich die erste Bedeutung, welche die phrygischen Priester von alters ihrer barbarischen Kommunion beilegten. Aber gegen das Ende der Kaiserzeit verbanden sich mit dem Genuß der heiligen Speisen und Getränke, die man von dem Tamburin und aus der Cymbel des Attis zu sich nahm, vorzugsweise moralische Ideen. Sie werden zur Nahrung des geistlichen Lebens und sollen den Geweihten in den Prüfungen des Lebens stärken, der in dieser Zeit die Götter vor allem als „die Hüter seiner Seele und seiner Gedanken" betrachtet.[2]

Hiermit ist eine Feier der syrischen Kulte zu vergleichen. Wiederum

---

[1] Dieser Zweck des heidnischen Kultmahles wird anzuerkennen sein, auch wenn Blötzer recht hat: „Daß man außerhalb der Kirche irgendwo und irgendwann des Glaubens gewesen sei, in dem heiligen Mahle wirklich den Gott zu genießen, läßt sich historisch nicht erweisen" (Das heidnische Mysterienwesen und die Hellenisierung des Christentums in: Stimmen aus Maria-Laach LXXII [1907] 196).

[2] Siehe Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Autorisierte deutsche Ausgabe von G. Gehrich, Leipzig u. Berlin 1910 S. 83.

berichtet Cumont: Der Fisch, der Atargatis heilig, die ohne Zweifel vorzeiten selbst in dieser Gestalt dargestellt wurde, wie es mit Dagon noch immer geschah, wurde in Teichen nahe bei den Tempeln gehalten, und abergläubische Furcht verwehrte es, ihn anzufassen, denn die Göttin bestrafte dieses Sakrileg mit Beulen und Geschwüren, die den Körper des Missetäters bedeckten. Aber bei gewissen mystischen Mahlzeiten verzehrten die Priester und die Eingeweihten diese verbotene Nahrung, in dem Glauben, daß sie so das Fleisch der Gottheit selbst genössen. Dieser Kult und diese Bräuche, die in Syrien zu Hause waren, haben wahrscheinlich in christlicher Zeit die Ichthys-Symbolik erzeugt (a. a. O. 138).[1]

Hier haben wir also zwei Beispiele dieser heidnischen Kultmahle nebst heidnischer „Kommunion", wie der geschmacklose Ausdruck lautet.[2] Haben wir hier nun derartige Ähnlichkeiten mit der Eucharistie, daß von einer Entlehnung oder Nachbildung gesprochen werden könnte? Offenbar nicht.[3] Und selbst wenn man zugeben wollte, die Mysten hätten tatsächlich an eine Art von Inkarnation oder Impanation der Gottheit geglaubt, so wäre damit die katholische Auffassung noch keineswegs vorweggenommen worden. Denn diese kennt eine Transsubstantiation d. h. eine Wesensverwandlung des Brotes und Weines in das Fleisch und Blut des Gottmenschen. Und das ist eine Anschauung, die von der heidnischen durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt ist. Darauf hat Espenberger in seinem eben angezogenen sehr lesenswerten Aufsatz mit ebenso viel Recht als Nachdruck aufmerksam gemacht.

Sodann aber ist die Frage noch lange nicht entschieden, ob nicht die kirchlichen Schriftsteller doch recht haben, wenn sie behaupten, daß man z. B. die phrygischen Mysterien mit Wissen und Willen den christlichen entgegengestellt habe, mit andern Worten, es ist noch nicht das letzte Wort darüber gesprochen, ob nicht das Christentum viel mehr und viel tiefer die heidnische Religiosität beeinflußt hat, als das gewöhnlich zugegeben wird. In jedem Falle verdienen die Worte Cumonts aus seiner Vorrede zur ersten französischen Ausgabe seines mehrfach genannten Werkes alle Beherzigung: „Man kann zwar von ‚isischen Vespern' oder einer ‚Kommunion Mithras und seiner Genossen' reden, aber nur in demselben Sinne, in dem man von den ‚Vasallen-

[1] Vgl. dazu Dölger, *ΙΧΘΥΣ*, Das Fischsymbol in frühchristl. Zeit. I. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen. Supplement der Römischen Quartalschrift. Rom 1910 130–141. Auf S. 141 das Urteil: „Wenn nun im phrygischen Hierapolis mitten in Kleinasien, wo allenthalben die syrische Göttin durch ein Fischopfer geehrt wurde, und ihre Priester sich durch den Fisch heiligten, zum erstenmal das eucharistische Ichthyssymbol des Christentums begegnet, wenn die zweite den eucharistischen *ΙΧΘΥΣ* darstellende Inschrift aus Autun in Südfrankreich stammt, aus dem wichtigsten syrischen Handelsgebiet des Abendlandes, so läßt dieser Tatbestand kaum noch an einen reinen Zufall denken. Viel natürlicher erscheint es, das christliche Sinnbild zu verstehen als eine auch im Interesse der Missionstätigkeit außerordentlich nahe gelegene Opposition gegen heidnische Bräuche, speziell des Atargatiskultes, vielleicht auch . . . des Kultes der Kabiren oder ‚Thrakischen Reiter'."

[2] Über das Mahl in den Mithrasmysterien ist zu vergleichen Espenberger, Gedanken über „Herren"- und „Mysterien"-Mahl (Theologie u. Glaube II [1910] 550 ff. – Wenn ich hier die sog. Mithrasliturgie nicht zum Vergleich heranziehe, so geschieht es, weil ich das Wort Dunin-Borkowskis a. a. O. 220 unterschreibe: „Von ‚offenbaren Entlehnungen' aus der Mithrasliturgie wird kein Vorsichtiger mehr sprechen dürfen."

[3] Dölger a. a. O. 133 stellt fest, daß die hl. Speise der Fische gar nicht für das Volk, sondern nur für die Priester bestimmt war. Vgl. S. 138.

fürsten des Kaiserreiches' oder dem ‚Sozialismus Diocletians' spricht. Es ist dies ein stilistischer Kunstgriff, um eine vorhandene Ähnlichkeit hervortreten zu lassen und in lebendiger Darstellung eine annähernde Parallele zu ziehen. Vorurteile sind immer das schlimmste Hindernis, das einer genauen Kenntnis der Vergangenheit entgegensteht. Manche moderne Schriftsteller sind nicht abgeneigt, mit den alten Kirchenvätern in der Ähnlichkeit, die zwischen den Mysterien und den Zeremonien der Kirche besteht, eine vom Geiste der Lüge eingegebene gotteslästerliche Parodie zu erblicken. Andere Historiker scheinen dagegen den Behauptungen der orientalischen Priester beipflichten zu wollen, die einst in Rom für ihre Kulte die Priorität in Anspruch nahmen und die christlichen Zeremonien als ein Plagiat ihrer alten Riten hinzustellen suchten. Die einen wie die andern täuschen sich sehr, wie mir scheint. Ähnlichkeit setzt nicht notwendig Nachahmung voraus, und Übereinstimmung der Ideen oder der Gebräuche ist oft, unter Ausschluß jeder Entlehnung, durch die Gemeinsamkeit des Ursprungs zu erklären" (VIII f.).

Doch trotz aller Verschiedenheit, eine Verbindung zwischen Abendmahl und heidnischem Kultmahl müssen wir zugeben: Es ist das Sehnen des Menschenherzens nach Vereinigung mit der Gottheit, es ist jenes Sehnen, welches der hl. Augustinus mit den bekannten Worten zum Ausdruck bringt: „Für dich, o Gott, hast du uns geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis daß es ruht in dir."[1] Diesem Sehnen des Menschenherzens ist der Erlöser entgegengekommen, indem er in alles verleugnender Güte das hl. Abendmahl einsetzte. Damit hat er einem Gedanken Realität gegeben, der unzähligen sympathisch sein mußte, damit hat er zugleich die Siegeslaufbahn der Eucharistie eröffnet.[2] Und wenn in unseren Tagen dieser Siegeslaufbahn der Eucharistie durch glanzvolle Kongresse neue Gebiete erschlossen worden, dann ist das nicht nur zu begrüßen aus Interesse an der Sache, sondern als notwendig zu betonen, weil sie ein Gegengewicht bilden gegen die antieucharistische Strömung der modernen ins Neuheidentum verfallenden Zeit.

[1] Vgl. Tixeront-Ziesché, Dogmengeschichte I, Breslau 1913, 28: „Was die Heiden in all diesen Zeremonien suchten, ist tatsächlich dasselbe, was die Seele des Christen in dem Evangelium und seinen Einrichtungen finden sollte, nämlich die Vergebung der Sünden, und zwar die wirkliche innere Reinigung, nicht nur die gesetzliche und rituelle, das Heil und das ewige Leben."

[2] Vgl. Dunin-Borkowski a. a. O. 239: „Die aus reinstem Menschentum, aus echtem Gottsuchen und unverfälschter Frömmigkeit hervorströmenden religiösen Aspirationen vereinigen sich zu Begriffen und Begriffsreihen, äußern sich in Worten und Wortgruppen, welche sich immer und überall zu ähnlichen Verbindungen zusammenschließen, auf so verschiedenem Boden sie auch gewachsen sind. Erfreuen sich solche Gedankengänge einer ziemlichen Verbreitung, sind sie geeignet, gerade in ihrer Gruppierung religiöse Lehren klar zu veranschaulichen, so wird sie jeder in diesem Umbild arbeitende religiöse Lehrer oder selbst ein Religionsstifter mit Nutzen herbeiziehen und sich aneignen. Und wenn gar ein Gottmensch, der diesen Plan einer allmählichen Verbreitung auf eine Offenbarung selbst geleitet hat, zur Erde niedersteigt, wird er oder doch seine von ihm inspirierten Schüler und Diener diesen Schatz an religiösen Ewigkeitswerten, Erkenntnissen, Symbolen, Ausdrücken aus dem Besitz der Umwelt herausheben."



Vollkommene Ablässe auf Grund des sogenannten Beichtbriefes.

Von Dr. N. Paulus, München.

Der vollkommene Ablaß kann vom Papste auf eine zweifache Weise erteilt werden: entweder unmittelbar oder durch Vermittlung eines Priesters. Während im ersteren Falle der Ablaß nach Erfüllung der vorgeschriebenen Bedingungen ohne weiteres gewonnen werden kann, ist er im zweiten Falle an die von einem dazu bevollmächtigten Priester erteilte Absolution geknüpft, so z. B. der Sterbeablaß, den heute jeder bevollmächtigte Priester, wenn er die von Benedikt XIV. vorgeschriebene Formel gebraucht, den reumütig Sterbenden erteilen kann, oder auch der vollkommene Ablaß, den die Mitglieder des dritten Ordens des hl. Franziskus an gewissen Festen sich von ihrem Beichtvater nach der sakramentalen Absolution erteilen lassen können. Im Mittelalter gab es schriftliche Privilegien, Beichtbriefe (confessionalia), bisweilen auch Ablaßbriefe (literae indulgentiales) genannt, die den Beichtvater ermächtigten, dem Inhaber des Schriftstückes einen vollkommenen Ablaß zu spenden. Da diese Beichtbriefe nicht selten zu allerhand Mißverständnissen Anlaß geben, so sollen darüber im folgenden einige Mitteilungen geboten werden. Um die Mitte des 14. Jahrhunderts war die Entwicklung dieser Privilegien im wesentlichen abgeschlossen. Um ihre Bedeutung kennen zu lernen, wird es daher genügen, zu sehen, wie sie in der Zeit der Grundlegung, bis etwa 1350, Verwendung gefunden haben.[1]

Als Vorstufen der Beichtbriefe mit dem Ablaßprivilegium können einfachere Beichtprivilegien gelten, wie sie schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts von Innozenz IV. häufig verliehen wurden.[2] Damals erfreuten sich die Gläubigen in der Wahl des Beichtvaters nicht derselben Freiheit wie heute. Sie konnten sich nur an den eigenen Pfarrer oder an einen von diesem delegierten Priester wenden, da fremden Geistlichen die zur Verwaltung des Bußsakraments notwendige Jurisdiktion über sie abging.[3] Gegen Ende des 13. Jahrhunderts wurde vom Apostolischen Stuhle auch den Mendikantenorden die Jurisdiktion zum Beichthören aller Gläubigen erteilt. Wollte nun jemand einem anderen Priester als dem eigenen Pfarrer oder einem approbierten Ordensgeistlichen beichten, so bedurfte er hierzu einer besonderen Erlaubnis von seiten des Pfarrers, des Bischofs oder des Papstes. Die Erlaubnis, die von den Päpsten einzelnen Personen auf deren Gesuch gewährt wurde, konnte verschiedene Formen annehmen. Manchmal erhielt der zu wählende Beichtvater bloß die allgemeine Absolutionsvollmacht, wie sie auch der gewöhnliche Pfarrer besaß. Öfters wurden der allgemeinen Jurisdiktion noch besondere Vollmachten beigefügt, so z. B. die Vollmacht, von den bischöflichen oder auch den päpstlichen Reservatfällen zu absolvieren. Eine andere Erweiterung der Jurisdiktion bestand darin, daß der zu wählende Beichtvater vom Papste die Vollmacht erhielt, den Inhaber des Beichtbriefes nach reu-

[1] Eine treffliche Untersuchung über das Konfessionale bis Eugen IV. findet man bei E. Göller, Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V. I, 1, Rom 1907, 213 ff.

[2] Zahlreiche Belege bei E. Berger, Les registres d'Innocent IV. Bd. IV, Paris 1911, im Register unter Confessio: Confessoris eligendi licentia.

[3] N. Knopp, Über den sacerdos proprius zur Verwaltung des Bußsakraments, Regensburg 1851, 6 ff.

mütiger Beichte nicht nur von der Sündenschuld, sondern auch von den Sündenstrafen loszusprechen, mit anderen Worten, ihm nebst der sakramentalen Absolution noch einen Ablaß zu spenden. Ein derartiges, aber beschränktes Privilegium erteilte Klemens IV. im Jahre 1265 Ludwig IX. von Frankreich. Der Beichtvater erhielt die Vollmacht, den König von allen Sünden völlig loszusprechen und die ihm ehemals für die Sünden auferlegten Bußen zu mildern.[1] Dasselbe Privilegium wurde 1273 von Gregor X. dem König Philipp III. gewährt.[2] In beiden Fällen handelt es sich bloß um einen partiellen Erlaß, da nur von den ehemals auferlegten, nicht auch von den aufzulegenden Bußen die Rede ist.[3] Die zu erteilende plena absolutio ist also hier nicht, wie bisweilen in späteren Beichtbriefen, von einem vollkommenen Straferlaß zu verstehen; es soll vielmehr damit angedeutet werden, daß der Beichtvater von allen Sünden, auch von den reservierten, lossprechen kann.[4]

Ein durch den Beichtvater zu erteilender vollkommener Ablaß findet sich zuerst erwähnt in einem Schreiben Cölestins V. Unterm 7. Sept. 1294 ermächtigte der Papst den französischen König Philipp IV., sich einen Beichtvater zu wählen, der ihn einmal im Leben nach abgelegter Beichte von Strafe und Schuld lossprechen könne.[5]

Ganz anders lautet das Privilegium, das Bonifaz VIII. im Jahre 1295 dem Bischof von Carcassonne bewilligt hat. Dieser Bischof erhielt die Erlaubnis, sich einen Beichtvater zu wählen, der ihm den Kreuzzugsablaß erteilen konnte; doch mußte er für das Heilige Land einen Beitrag spenden, dessen Höhe der Bischof von Paris bestimmen sollte.[6] In diesem Falle wurde also der Kreuzzugsablaß nicht, wie in anderen Einzelfällen,[7] direkt vom Papste

[1] A. Tardif, Privilèges accordés à la couronne de France par le Saint-Siège, Paris 1855, Nr. 38: Indulgemus ut confessor tuus, audita confessione tua, a peccatis omnibus plene tibi debitum absolutionis impendat, et impositas tibi quondam pro peccatis penitentias relaxandi, vota etiam, si qua emisisti, transmarino excepto, in alia commutandi, plenam habeat potestatem. Auch bei E. Jordan, Les registres de Clément IV., Paris 1893 ff., Nr. 1578.

[2] Tardif Nr. 48. J. Guiraud, Les registres de Grégoire X., Paris 1892 ff., Nr. 152. Statt relaxandi steht hier mitigandi.

[3] Von diesen päpstlichen Schreiben, wodurch dem Beichtvater erweiterte Absolutionsvollmachten verliehen wurden, sind zu unterscheiden die Schreiben de poenitentia moderanda, welche bisweilen die Pönitentiarie zugunsten reuiger Sünder, die sich nach Rom gewendet hatten, an die zuständigen Bischöfe richtete. Vgl. H. Ch. Lea, A Formulary of the Papal Penitentiary in the thirteenth century, Philadelphia 1892, 162 f.

[4] In demselben Sinne spricht von der plena absolutio Nikolaus IV. in einem Schreiben von 1288. E. Langlois, Les registres de Nicolas IV., Paris 1886 ff., Nr. 7154. Ausdrücklich heißt es in Schreiben Johanns XXII., der Beichtvater werde ermächtigt, von päpstlichen Reservatfällen die „volle Absolution" zu spenden. S. Riezler, Vatikanische Akten zur deutschen Geschichte in der Zeit Kaiser Ludwigs des Bayern, Innsbruck 1891, Nr. 892, 1456 b

[5] Tardif Nr. 110: Indulgemus ut religiosum vel aliquem alium ydoneum presbiterum in tuum valeas eligere confessorem, qui, audita tua confessione, de hiis que commiseris, a pena et a culpa semel tantum, dum vixeris, auctoritate apostolica te absolvat.

[6] Digard, Faucon und Thomas, Les registres de Boniface VIII., Paris 1884 ff., Nr. 200.

[7] Ebenda Nr. 450, 452–455. In den hier verzeichneten Fällen erteilt Bonifaz VIII. einzelnen Personen, die Beiträge für Kreuzzugszwecke spendeten, direkt den Ablaß, ohne der Vermittlung des Beichtvaters zu gedenken.

erteilt; er mußte vielmehr dem betreffenden Bischof durch den Beichtvater gespendet werden.

Der Unterschied zwischen dem unmittelbar vom Papst erteilten und dem durch den Beichtvater zu erteilenden Ablaß tritt klar hervor in Schreiben des Papstes Klemens V. Am 13. Juni 1306 gewährte dieser Papst dem Templer Humbert Blanche und einem Bürger von Marseille, Pierre de Lengres, die beide am Kreuzzuge sich beteiligen wollten, vollkommenen Ablaß aller Sünden, die sie binnen einem Monate reumütig beichten würden.[1] Dieser Ablaß wurde also unmittelbar vom Papste verliehen; damit er in Kraft trete, mußten die beiden Männer innerhalb eines Monates eine gültige Beichte ablegen. An demselben Tage wurde aber für die beiden Kreuzfahrer noch ein anderes Privilegium ausgestellt: es wurde ihnen gestattet, sich einen Beichtvater zu wählen, der befugt wurde, jenen, die in ihrer Kompanie sein würden, einen vollkommenen Ablaß zu spenden.[2] Einen zweifachen Ablaß erhielt auch im Jahre 1312 der Prinz Philipp von Tarent, der einen Kreuzzug gegen die schismatischen Griechen unternehmen wollte. Zunächst wurde ihm am 2. Mai bewilligt, daß ihn sein Beichtvater, wenn er auf dem Meer in Gefahr kommen oder gegen den Feind ins Feld rücken würde, nach reumütiger Beichte von Strafe und Schuld lossprechen könne.[3] Fünf Tage später erteilte noch der Papst ihm und seinen Begleitern direkt den üblichen Kreuzzugsablaß.[4]

In den Registerbänden des Papstes Klemens V. findet sich auch ein Seitenstück zu dem von Cölestin V. dem König Philipp IV. erteilten Ablaßprivilegium. Auf Ansuchen dieses Königs, der in Poissy ein Dominikanerinnenkloster gegründet hatte, ermächtigte Klemens V. im Jahre 1312 den Dominikanerprior von Poissy, die Insassen des Nonnenklosters von Strafe und Schuld loszusprechen.[5]

Seit Cölestin V. war es demnach wiederholt vorgekommen, daß einzelnen Personen mit päpstlicher Vollmacht ein vollkommener Ablaß durch den Beichtvater erteilt wurde. So konnte denn auch Johann XXII. bei der Bewilligung dieses Privilegiums hervorheben, daß es schon von seinen Vorgängern bisweilen gewährt worden sei.[6] Doch geschah dies nur sehr selten. In den bis jetzt veröffentlichteu päpstlichen Registern lassen sich bloß die oben erwähnten Beispiele nachweisen. Erst unter Johann XXII. häufen sich die Fälle, in denen einzelnen Personen gestattet wurde, sich vom Beichtvater einen voll-

---

[1] Regestum Clementis Papae V., Rom 1885 ff., Nr. 1035: Plenam vestrorum, de quibus infra mensem a data presentium computandum ore confessi et corde contriti fueritis, veniam peccatorum apostolica auctoritate concedimus.

[2] Ebenda Nr. 1036: Ut aliquem discretum presbyterum possitis vobis in confessorem eligere, qui auctoritate nostra eis, qui in vestra fuerint comitiva, plenam suorum de quibus corde contriti et ore confessi veraciter fuerint, peccatorum veniam valeat indulgere.

[3] Nr. 7895: Eum vere contritum et confessum a pena et culpa eius confessor absolvere valeat.

[4] Nr. 7893.

[5] Nr. 7837: Ut vere penitentes et confessas possit hac vice apostolica auctoritate a pena et culpa quam pro suis merentur commissis omnibus et delictis absolvere.

[6] Die Formel: Quam (plenam remissionem) romani pontifices consueverunt interdum per speciale privilegium personis aliquibus impertiri, **kommt in den Schreiben Johanns XXII. öfters vor. Vgl. Göller 220.**

kommenen Ablaß erteilen zu lassen. In den ersten Regierungsjahren hat dieser Papst das Privilegium ziemlich selten und nur hochgestellten Persönlichkeiten verliehen; aber bereits im Jahre 1319 findet man in den Registern viele Fälle verzeichnet, und von da an werden die Bewilligungen von Jahr zu Jahr immer zahlreicher. Während anfänglich der Ablaß bald im Leben, bald in der Todesstunde erteilt werden konnte, bezog sich in späteren Jahren das Privilegium gewöhnlich nur noch auf die Todesstunde. Es wird genügen, die Bewilligungen aus den ersten Regierungsjahren kurz anzuführen.

Gewählt am 7. September 1316 hat Johann XXII. bereits im folgenden Monat das in Frage stehende Privilegium wiederholt gewährt. Am 12. Okt. bewilligte er dem Prinzen Johann, einem Sohne des Königs Karl von Sizilien, daß ihm sein Beichtvater den vollen Sündenerlaß (plenam veniam peccatorum) erteilen könne, wenn er in einen gerechten Krieg ziehen, auf dem Meere in Gefahr geraten oder krank danieder liegen würde.[1] Dieser Ablaß war nicht auf die Sterbestunde beschränkt, obschon er hauptsächlich für den Fall erteilt wurde, daß der Bittsteller in Lebensgefahr kommen sollte. Zwei Tage später, am 14. Oktober, wurden zwei gleichlautende Privilegien für den Regenten Philipp V. von Frankreich (zum König ausgerufen am 9. Januar 1317) und seine Gemahlin Johanna ausgestellt: der Beichtvater des Regenten wurde ermächtigt, beide binnen einem Jahre von Strafe und Schuld loszusprechen.[2] Ein ähnliches Privilegium erhielt die Königin Klementia, Gemahlin des am 5. Juni 1316 verstorbenen Ludwig X.[3] Am 16. März 1317 richtete dann Johann XXII. an den Beichtvater der Königin Johanna die Mahnung, er solle dieser den vollkommenen Ablaß spenden, da der Beichtvater des Königs dem am 14. Oktober erhaltenen Auftrage noch nicht nachgekommen sei.[4] Auch der Beichtvater Philipps wurde am 13. August 1317 angewiesen, dem König innerhalb eines Jahres den vollkommenen Ablaß zu verleihen.[5] Hier scheint es sich aber um ein neues Privilegium zu handeln, da des früheren keine Erwähnung geschieht. Im Jahre 1317 sind auch verschiedene Personen ermächtigt worden, sich in der Todesstunde (in articulo mortis) den vollkommenen Ablaß durch den Beichtvater erteilen zu lassen, so die Königin Sancia von Sizilien, der Graf Robert von Clermont und zwei armenische Adelige.[6]

Aus dem Jahre 1318 ist zunächst das Privilegium zu erwähnen, das dem französischen Ritter Heinrich von Souillac gewährt wurde: sein Beichtvater konnte ihm binnen drei Jahren einmal den vollkommenen Ablaß spenden.[7] Ein spanischer Herzog, der in Kreuzzugsangelegenheiten eine Reise nach dem Heiligen Lande unternehmen wollte, erhielt die Vergünstigung, daß der Beichtvater, den er wählen würde, ihm und seinen fünf Begleitern den Ablaß der

[1] G. Mollat, Lettres communes de Jean XXII., Paris 1904 ff., Nr. 1419.

[2] Mollat Nr. 1455, 1456. Göller 233: Mandamus, quatenus eidem regenti omnium suorum, de quibus corde contritus et ore confessus infra unius anni spatium fuerit, plenam semel indulgeas veniam peccatorum illaque sibi auctoritate nostra plene remittas et, quatenus claves ecclesie se extendunt et gratum in oculis divine maiestatis fuerit, absolvas a pena pariter et a culpa.

[3] Göller 233.

[4] Mollat Nr. 3146.

[5] Nr. 4688.

[6] Nr. 3687, 3901, 5641, 5644.

[7] Nr. 6663.

Kreuzfahrer erteilen könne.[1] Nebst diesen Ablässen, die „im Leben" zu spenden waren, kommen auch fünf Privilegien für einen in der Todesstunde zu erteilenden Ablaß vor.[2]

Im Jahre 1319 werden die Sterbeablässe so zahlreich, daß sie nicht mehr im einzelnen aufgeführt werden können. Dagegen tritt jetzt der „im Leben" zu erteilende Ablaß immer mehr zurück. Aus dem Jahre 1319 lassen sich bloß zwei Fälle nachweisen. Am 23. Januar wurde dem Grafen Ludwig von Evreux bewilligt, daß ihm sein Beichtvater einmal den vollkommenen Ablaß spenden könne. Die gleiche Gnade erhielt die Königin Maria von Frankreich.[3] Im Jahre 1321 erhielt Heinrich von Souillac, dem bereits 1318 ein Ablaßprivilegium verliehen worden war, ein weiteres Privilegium, kraft dessen sein Beichtvater ihm binnen zwei Jahren einmal den vollkommenen Ablaß erteilen konnte. Dieselbe Gnade wurde dem König Philipp V. von Frankreich zuteil.[4] Einem spanischen Prinzen und seiner Mutter sollte der vollkommene Ablaß binnen einem Monate gespendet werden.[5] Der Königin Johanna von Frankreich wurde 1324 der vollkommene Ablaß einmal im Leben (semel in vita) bewilligt,[6] während die Königin Sancia von Sizilien am 1. April desselben Jahres die Gnade erhielt, daß ihr Beichtvater ihr einmal im Leben und dann wieder einmal in Todesgefahr den vollkommenen Ablaß spenden dürfe.[7] Von diesem doppelten durch den Beichtvater zu erteilenden Ablaß ist wohl zu unterscheiden das Privilegium, das 1319 einem französischen Adeligen zuteil wurde: zunächst wurde diesem direkt vom Papste der Ablaß der Kreuzfahrer verliehen, dann erhielt er noch den Sterbeablaß, der aber vom Beichtvater erteilt werden mußte.[8] Weitere derartige Ablässe, die auf Erteilung „im Leben" lauten, sind in den bisher gedruckten Registern Johanns XXII. (bis September 1327) nicht verzeichnet, doch werden vielleicht die noch ausstehenden Veröffentlichungen neues Material an den Tag fördern.

Benedikt XII. (1334–42), der sehr viele Sterbeablässe verliehen, hat den vom Beichtvater zu erteilenden Ablaß „im Leben", soviel bis jetzt bekannt ist, nur der Königin Johanna von Frankreich bewilligt. Am 31. März 1336 bekam ihr Beichtvater die Vollmacht, ihr einmal im Jahre (semel in anno) einen vollkommenen Ablaß zu erteilen.[9] Wie ist diese Bestimmung semel in anno zu verstehen? Soll damit gesagt werden, daß der Ablaß binnen Jahr und Tag zu spenden sei? Dann müßte es aber, wie in ähnlichen Schreiben Johanns XXII., heißen: infra annum oder infra unius anni spatium. So wie der Text lautet, besagt er, daß der Beichtvater, den die Königin sich wählen werde, ihr jedes Jahr einmal den vollkommenen Ablaß spenden könne. Noch im demselben Jahre 1336 wurde übrigens der Königin Johanna am 17. Juni ein zweiter vollkommener Ablaß bewilligt, freilich mit Rücksicht darauf, daß sie in gesegneten Umständen war; doch wird

[1] Nr. 8499.
[2] Nr. 6953, 6967, 7402, 7876, 8496.
[3] Nr. 8869, 8870.
[4] Nr. 13749, 13750.
[5] Nr. 14045, 14046. [6] Nr. 20856.
[7] Nr. 19235: Ut confessor suus semel tantum, etiam ipsa plena corporis sospitate fruente, et iterum semel duntaxat, ipsa in mortis periculo constituta, omnium peccatorum suorum plenam remissionem concedere valeat.
[8] Nr. 9566, 9567.
[9] J. M. Vidal, Lettres communes de Benoît XII., Paris 1903 ff., Nr. 3715.

im Schreiben ausdrücklich betont, daß der Ablaß ihr erteilt werden solle, auch wenn keine Lebensgefahr vorhanden wäre.[1]

Aus der Regierung des Papstes Klemens VI. (1342–52) ist ebenfalls, abgesehen vom Jubiläum,[2] nur ein Fall bekannt, in dem der Ablaß „im Leben" einer einzelnen Person gewährt wurde. Am 27. Oktober 1343 erhielt diese Gnade ein rumänischer Fürst, der sich vom griechischen Schisma zur katholischen Kirche bekehrt hatte.[3] Da diese Art von Ablässen nur ganz selten verliehen wurde, so konnte sie in der päpstlichen Kanzlei leicht in Vergessenheit geraten. Am 17. August 1347 richtete der König von Aragonien an den Papst die Supplik, er möge ihm durch ein besonderes Privilegium die Gnade gewähren, daß sein Beichtvater ihm jedes Jahr einmal (semel in singulis annis) einen vollkommenen Ablaß erteilen könne.[4] Dazu findet sich nun der Vermerk des Vizekanzlers: „Wir haben diese Gnade noch niemals jemand erteilt außer für den Todesfall, und in dieser Form möge sie auch dem König gewährt werden."

In etlichen älteren päpstlichen Schreiben, die den Beichtvater ermächtigen, einen vollkommenen Ablaß zu erteilen, ist die Rede von einer Absolution „von Strafe und Schuld". Sollte hiermit tatsächlich eine Absolution von der Sündenschuld und den Sündenstrafen gemeint sein, so wäre die Formel dogmatisch vollständig korrekt. Durch den Beichtbrief erhielt der zu wählende Beichtvater zunächst die zur Verwaltung des Bußsakraments nötige Jurisdiktion über den Inhaber des Privilegiums; dazu gesellte sich noch die besondere Vollmacht, von den Reservatfällen zu absolvieren. Der Beichtvater wurde demnach ermächtigt, den Inhaber des Beichtbriefes unter Voraussetzung einer reumütigen Beichte von allen Sünden loszusprechen. Zudem erhielt er noch die Vollmacht, von allen Sündenstrafen zu absolvieren, mit anderen Worten, einen vollkommenen Ablaß zu erteilen. So konnte er tatsächlich mit päpstlicher Vollmacht den Inhaber des Beichtbriefes von Schuld und Strafe lossprechen. In zahlreichen unter Johann XXII. ausgestellten Beichtbriefen heißt es denn auch, daß der Beichtvater sowohl von den reumütig gebeichteten Sünden als von den für die Sünden geschuldeten Strafen lossprechen könne.[5] Es war dies in aller Wahrheit eine Absolution von Schuld und Strafe. Ähnliches kommt in gewissen Fällen auch noch heute vor, wenn ein Priester den Beichtenden nach reumütiger Beichte von den Sünden lospricht und ihm gleich nach der sakramentalen Absolution mit päpstlicher Vollmacht einen vollkommenen Ablaß erteilt.

---

[1] Nr. 3455: Etiamsi non imminerit ei mortis articulus, attento quod est praegnans et proxima partui.

[2] Vgl. Theol. u. Glaube 1913, 538 ff.

[3] E. Déprez, Lettres closes, patentes et curiales se rapportant a la France, de Clément VI., Paris 1901, Nr. 493: Confessor tuus catholicus, quem duxeris eligendum, plenam omnium peccatorum tuorum de quibus corde contritus et ore confessus fueris, remissionem impertiri auctoritate apostolica valeat.

[4] Göller 234. Zu der Bestimmung semel in singulis annis vgl. das semel in anno in dem oben erwähnten Privilegium für die Königin Johanna von Frankreich. Hatte vielleicht der König von Aragonien Kenntnis von diesem Privilegium erhalten?

[5] Göller 221: Ut confessor tuus, quem duxeris eligendum, omnium peccatorum, de quibus corde contritus et ore confessus extiteris, ac poenarum etiam, quibus tunc pro peccatis ipsis eris obnoxius . . . plenam remissionem . . . concedere valeat.

Nun ist es aber keineswegs sicher, daß unter dem Ausdruck „von Strafe und Schuld“, der in etlichen älteren Beichtbriefen vorkommt, eine Absolution von der Sündenschuld und der Sündenstrafe zu verstehen sei; vielmehr dürfte damit bloß ein vollkommener Straferlaß gemeint sein. Daß es im Mittelalter vielfach üblich war, den vollkommenen Ablaß im eigentlichen Sinne, nämlich einen vollkommenen Straferlaß, als Ablaß von Schuld und Strafe oder, wie es gewöhnlich heißt, als Ablaß von Strafe und Schuld zu bezeichnen, ist an anderm Orte nachgewiesen worden.[1] Auch der vollkommene Straferlaß, der durch den Beichtvater zu erteilen war, wurde häufig als Erlaß von Strafe und Schuld bezeichnet. Für die Mitte des 15. Jahrhunderts bezeugt dies Antoninus von Florenz. Er wirft einmal in seiner Theologischen Summe die Frage auf, ob für die Erteilung des vollkommenen Ablasses in der Todesstunde oder, so fügt er bei, des Erlasses „von Strafe und Schuld, wie andere sich ausdrücken“, eine bestimmte Absolutionsformel notwendig sei.[2] Er verneint die Frage und beweist damit, daß er bei der Erwähnung des Erlasses „von Strafe und Schuld“ nur den eigentlichen Ablaß oder Straferlaß im Auge hat, nicht etwa auch die sakramentale Absolution von der Sündenschuld; denn für letztere ist ja ein bestimmte Formel notwendig.

Wie um die Mitte des 15. Jahrhunderts, so war es auch schon hundert Jahre früher üblich, den vom Beichtvater erteilten Ablaß als einen Erlaß „von Strafe und Schuld“ zu bezeichnen. Heißt es doch in einer Supplik aus dem Jahre 1343 von dem Sterbeablaß, er werde gemeiniglich von Strafe und Schuld genannt.[3] Daß es aber damals Sitte war, den vollkommenen Straferlaß für sich allein so zu nennen, ergibt sich aus anderen Suppliken jener Zeit. Im Jahre 1347 erbat sich König Magnus von Schweden für sich und seine Gemahlin von Klemens VI. die Erlaubnis, einen Beichtvater wählen zu dürfen, der sie, so oft es nötig wäre, von allen Sünden, auch den dem Apostolischen Stuhle reservierten, „und von Strafe und Schuld“ lossprechen könne.[4] Hier wird unterschieden zwischen der Lossprechung von den Sünden und der Absolution von Strafe und Schuld. Unter letzterer Absolution ist demnach der eigentliche Ablaß oder der vollkommene Straferlaß zu verstehen. Schon etliche Jahre früher hatte König Magnus für sich und seine Gemahlin die Gnade erhalten, daß ihnen der Beichtvater, so oft sie in Todesgefahr kämen, den vollkommenen Ablaß spenden könne.[5]

[1] Vgl. über den sogenannten Ablaß von Schuld und Strafe im Mittelalter meine zwei Abhandlungen in der Zeitschrift für kath. Theologie 1912, 67 ff., 252 ff. Siehe auch Theologie u. Glaube 1913, 12 ff., 470 f., 540 f.

[2] Summa theologica III, Verona 1740, 980: Si aliquis dubitat, an pro istis specialis exigatur forma absolvendi necessaria, qui a sede apostolica habent privilegium quod in articulo mortis dumtaxat semel possint habere plenam remissionem suorum peccaminum, id est, a poena et culpa, ut alii exprimunt, respondetur . . . quod non. Vgl. I, 606, wo die Frage, quae sit forma huius absolutionis vel remissionis plenariae, eingehend erörtert wird.

[3] Göller 224: Placeat plenissimam indulgentiam, que vulgariter a pena dicitur et a culpa, in mortis articulo . . . concedere.

[4] Diplomatarium Norvegicum VII, Christiana 1867, 200: Supplicat rex, quatenus sibi et domine Blance regine uxori sue dignemini indulgere, quod eorum quilibet valeat eligere ydoneum confessorem, qui eos et eorum quemlibet possit, quomodo et quociens necesse eis fuerit, absolvere et cum eis et eorum quolibet dispensare super quibuscumque peccatis et casibus sedi apostolice reservatis, ac a pena et a culpa, in quantum claves ecclesie se extendunt.

[5] Ebenda 173: Quotiens te in mortis articulo esse contigerit.

Eine ähnliche Vergünstigung suchte er nun auch für die gesunden Tage zu erlangen. Allein die Bitte um den Ablaß fand keine Berücksichtigung. Der König erhielt bloß für sich und seine Gemahlin die Erlaubnis, einen Beichtvater zu wählen, der sie, so oft es nötig wäre, von allen Sünden, mit Ausnahme der päpstlichen Reservatfällen, lossprechen könne.[1] Bei derselben Gelegenheit hatte König Magnus für zwei Geistliche um die Gnade nachgesucht, daß sie einen Beichtvater wählen dürften, der sie mit päpstlicher Vollmacht von allen Sünden und von Strafe und Schuld lossprechen könne.[2] Die beiden Geistlichen erhielten das übliche Privilegium des Sterbeablasses.

Da es bereits in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts vielfach üblich war, den vollkommenen Straferlaß als einen Erlaß von Strafe und Schuld zu bezeichnen, so wäre es gar nicht zu verwundern, wenn der weitverbreitete Ausdruck auch in Schreiben, die von der päpstlichen Kanzlei ausgefertigt wurden, Aufnahme gefunden hätte. In dem oben erwähnten Privilegium aus dem Jahre 1316 für Philipp V. von Frankreich wird der Beichtvater dieses Fürsten ermächtigt, ihn einmal völlig von allen Sünden loszusprechen und ihn, soweit es Gott gefalle, von Strafe und Schuld zu absolvieren.[3] Man kann nun freilich die Worte absolvas a pena pariter et a culpa so verstehen, als sollte damit die plena remissio, von der zuerst die Rede ist, näher erklärt werden. Die Absolution von Strafe und Schuld kann aber auch, dem damaligen Sprachgebrauche gemäß, einen bloßen Straferlaß bedeuten. Und daß die Formel im vorliegenden Falle allem Anscheine nach so zu erklären ist, beweist die beigefügte Klausel quatenus claves ecclesie se extendunt et gratum in oculis divine maiestatis fuerit; denn diese Klausel bezieht sich offenbar auf die Verleihung des Ablasses, nicht aber auf die sakramentale Lossprechung von den Sünden. Es würde also auch in diesem Beichtbrief unterschieden werden zwischen der Lossprechung von den Sünden und der Absolution von Strafe und Schuld. In der „vollen Lossprechung" (plena remissio) wäre der Ablaß noch nicht einbegriffen. Das plene würde hier bloß, wie in anderen päpstlichen Schreiben, bedeuten, daß der Beichtvater von allen Sünden, auch von den päpstlichen Reservatfällen lossprechen kann. Daß in dem Privilegium von 1316 der Ausdruck „von

[1] Der königlichen Supplik ist der Kanzleivermerk beigefügt: Habeant quod possint eligere confessorem, sine prefinitione temporis (also für immer), qui de omnibus peccatis etc., ut in forma, mit der Bemerkung extra, d. h. extraordinaria (S. 200). In dem Schreiben, das hierüber ausgestellt wurde (S. 204), heißt es: Hinc est quod nos tuis devotis supplicationibus inclinati, ut aliquem idoneum et discretum presbiterum in tuum possis eligere confessorem qui, quotiens tibi fuerit oportunum, confessione tua diligenter audita, pro commissis debitam tibi absolutionem impendat et iniungat penitentiam salutarem, nisi forsan talia fuerint propter que sedes apostolica sit merito consulenda . . . indulgemus. Einen ähnlichen Beichtbrief erhielt die Königin.

[2] Ebenda 202: Quatinus possint sibi eligere confessorem idoneum, qui eos auctoritate apostolica valeat absolvere ab omnibus peccatis suis et a pena et a culpa, in quantum claves ecclesie se extendunt. Der Kanzleivermerk lautet: Fiat in forma, scilicet in mortis articulo.

[3] Omnium suorum de quibus corde contritus et ore confessus . . . fuerit, plenam semel indulgeas veniam peccatorum illaque sibi auctoritate nostra plene remittas et, quatenus claves ecclesie se extendunt et gratum in oculis divine maiestatis fuerit, absolvas a pena pariter et a culpa.

Strafe und Schuld" sehr wahrscheinlich nur die für die Sünden geschuldete Strafe bedeutet, zeigt auch ein Vergleich dieses Privilegiums mit anderen Beichtbriefen, wie sie später unter Johann XXII. ausgestellt wurden. Die Formel „von Strafe und Schuld" kommt nämlich nach 1321 in den Beichtbriefen Johanns XXII. nicht mehr vor; dagegen heißt es jetzt öfters, daß der Beichtvater von allen Sünden sowie auch von den für die Sünden geschuldeten Strafen lossprechen könne.[1] Die Formel: Absolvas a pena pariter et a culpa, wurde ersetzt durch die Worte: Penarum etiam, quibus tunc pro peccatis ipsis eris obnoxius, plenam remissionem concedere valeat.

Eine eigentümliche Fassung weist das oben angeführte Privilegium auf, das Klemens V. im Jahre 1312 den Dominikanerinnen in Poissy verliehen hat: der dortige Dominikanerprior wurde ermächtigt, die Nonnen zu absolvieren von der Strafe und Schuld, die sie für ihre Sünden verdient hätten (a pena et culpa quam pro suis merentur commissis omnibus et delictis). In den gedruckten Regesten sind vielleicht aus Versehen die Worte umgestellt worden; statt a pena et culpa ist vielleicht zu lesen a culpa et pena. So lautet wenigstens die Ablaßbulle Cölestins V. für Collemagio vom Jahre 1294: Omnes vere penitentes et confessos . . . absolvimus a culpa et pena quam pro suis merentur commissis omnibus et delictis. Wie aber in dieser Bulle die Absolution von Strafe und Schuld nichts anderes als einen vollkommenen Straferlaß bedeutet,[2] so ist wohl auch in dem Privilegium für Poissy unter „Strafe und Schuld" oder „Schuld und Strafe" nur Strafe zu verstehen.

Das ganze Mittelalter hindurch hat es nie an Theologen gefehlt, welche die Bezeichnung des Ablasses als eines Erlasses von Strafe und Schuld für ungenau erklärten. Auch die in etlichen Beichtbriefen vorkommende Formel bezüglich der Absolution von Strafe und Schuld muß als dogmatisch unkorrekt bezeichnet werden, falls sie, was das wahrscheinlichste sein dürfte, von einem bloßen Straferlaß zu verstehen ist. Übrigens begegnet man dieser Formel nur in ganz wenigen Beichtbriefen: in einem von Cölestin V. (1294), in zwei von Klemens V. (1306 und 1312) und in einem und dem andern von Johann XXII. aus den Jahren 1316 und 1321. Von da an verschwindet sie aus den Beichtbriefen, die von den päpstlichen Behörden ausgefertigt wurden. In den Suppliken aber, die man an den Papst richtete, kommt sie auch später noch häufig vor. In diesen Bittschriften hat man sich eben der dem Volke geläufigen Ausdrucksweise, nach welcher der vollkommene Ablaß als ein Erlaß von Strafe und Schuld bezeichnet wurde, angepaßt.

Die unter Johann XXII. ausgestellten Beichtbriefe enthalten gewöhnlich eine Klausel, die für die Bestimmung der Tragweite des vollkommenen Ablasses nicht ohne Bedeutung ist. Der Beichtvater wird ermächtigt, einen Ablaß zu erteilen, so weitgehend, als die Schlüsselgewalt der Kirche reiche und es Gott gefalle, quatenus claves Ecclesiae se extendunt et gratum in oculis divinae maiestatis fuerit. Diese Formel erscheint schon in einigen Beichtbriefen aus dem Jahre 1316, und man begegnet ihr

[1] Omnium peccatorum de quibus corde contritus et ore confessus extiteris, ac penarum etiam, quibus tunc pro peccatis ipsis eris obnoxius, plenam remissionem . . . concedere valeat.

[2] Vgl. Zeitschrift für kath. Theologie 1912, 82.

noch in den letzten Jahren der Regierung Johanns XXII. Auch im ersten Jahre Benedikts XII. (1335) kommt sie noch vor.[1] Dann aber tritt eine Änderung ein. Während der erste Absatz der Klausel (quatenus claves Ecclesiae se extendunt) bis ins 16. Jahrhundert hinein beibehalten wurde, kommt der zweite Teil schon unter Benedikt XII. in Wegfall; doch findet man ihn noch, wenigstens dem Sinne nach, in einer Absolutionsformel, die unter Bonifaz IX. gebraucht wurde.[2] Inwiefern ist nun diese Klausel von Interesse für die Frage nach der Tragweite des vollkommenen Ablasses?

„Die Theologen sind . . . über die Tragweite eines vollkommenen Ablasses für die Lebenden nicht vollkommen einig."[3] Es ist unter ihnen „noch streitig, ob der vollkommene Ablaß den vollständigen Erlaß aller zeitlichen Strafen bewirkt oder nur dem ganzen Nachlaß der früheren kanonischen Strafen zu vergleichen ist . . . Die meisten neueren Theologen entscheiden sich für die Nachlassung aller zeitlichen Strafen".[4] Nach ihrer Meinung beabsichtigt die Kirche, durch den vollkommenen Ablaß alle den bereits verziehenen Sünden gebührenden zeitlichen Strafen, deren jemand vor Gott schuldig ist, zu tilgen. „Ist also jemand so glücklich, den vollkommenen Ablaß im vollen Sinne, nach seiner ganzen Ausdehnung zu gewinnen, so ist er dem Erwachsenen zu vergleichen, der soeben die heilige Taufe empfangen hat; folglich würde er, wofern er in diesem glücklichen Zustande stürbe, sofort, ohne die Flammen des Fegfeuers zu berühren, in den Himmel eingehen."[5] Diese Anschauung war bereits im 13. Jahrhundert die vorherrschende, und sie hat sich im Laufe der Zeiten immer fester eingebürgert. Doch fehlte es nicht an Theologen, die ihr widersprachen. Wenn diese auch zugaben, daß durch den vollkommenen Ablaß alle auferlegten oder nach den alten Bußkanones aufzulegenden Strafen erlassen werden, und zwar nicht nur vor dem Richterstuhle der Kirche, sondern auch vor dem Richterstuhle Gottes, so waren sie doch der Ansicht, man könne nicht bestimmen, in welchem Umfange die Strafe von Gott selber nachgelassen werde.[6] Die Vertreter dieser Ansicht können sich mit Recht auf die Klausel berufen, die Johann XXII. in die von ihm erteilten Beichtbriefe einrücken ließ. Über den Sinn der Worte quatenus claves Ecclesiae se extendunt kann man freilich geteilter Meinung sein. Etliche finden darin das Zugeständnis einer vorhandenen Unsicherheit, während andere behaupten, daß gerade durch diese Worte jede Ungewißheit ausgeschlossen werde. Wie dem auch sei, sicher ist, daß durch den zweiten, bisher nicht berücksichtigten Absatz der Klausel: quatenus gratum in oculis divinae maiestatis fuerit, klar angedeutet wird, der Umfang des Ablasses hänge von dem uns unbekannten Willen Gottes ab und könne daher nicht näher bestimmt werden.

[1] K. Eubel, Bullarium Franciscanum VI, Rom 1902, 7.

[2] Baluze, Reginonis libri duo de synodalibus causis, Paris 1671, 655: Ego te absolvo . . . ab omnibus peccatis tuis . . . Et do tibi plenam indulgentiam omnium peccatorum tuorum, quantum Dominus vult et claves sancte matris ecclesie se extendunt

[3] Fr. Schmid, Können wir den Verstorbenen sicher helfen? in der Zeitschrift für kath. Theologie 1893, 317.

[4] P. Schanz, Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche, Freiburg 1893, 635 f.

[5] Fr. Beringer, Die Ablässe[18], Paderborn 1906, 65.

[6] Diese Ansicht vertritt z. B. P. Ballerini in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Summa theologica S. Antonini I, Verona 1740, CLXXXIV–CCXXIII.

Eine Eigentümlichkeit des auf Grund des Beichtbriefes erteilten Ablasses bestand darin, daß zur Gewinnung dieses Ablasses die Verrichtung eines bestimmten guten Werkes anfangs nicht vorgeschrieben war. Bis gegen Ende des 13. Jahrhunderts war bei der Erteilung von Ablässen in der Regel irgendein gutes Werk, z. B. ein Almosen oder der Besuch einer Kirche, gefordert worden. Diese Praxis war so allgemein, daß ältere Theologen ausdrücklich erklären, Ablässe sollen nur für ein zu verrichtendes gutes Werk verliehen werden.[1] Damals wurde denn auch nicht genau unterschieden zwischen dem vorgeschriebenen Ablaßwerk (opus pium) und der gerechten Ursache (causa rationabilis), die nach der allgemeinen Lehre zur gültigen Verleihung der Ablässe unbedingt erfordert ist. Als hinreichender Grund zur Verleihung des Ablasses galt eben das vorgeschriebene gute Werk. Nachdem aber einmal Ablaßbriefe ausgestellt wurden, in denen von der Forderung eines besonderen guten Werkes abgesehen war, konnte der Beweggrund der Ablaßspendung nicht mehr ausschließlich in irgendeinem guten Werke gesucht werden. Man unterschied deshalb zwischen dem Beweggrund (causa motiva) und dem Ablaßwerk und lehrte, daß die kirchlichen Oberen auch ohne ein derartiges Werk Ablässe spenden können, wenn nur ein anderer hinreichender Grund zur Ablaßverleihung vorhanden wäre. So hat schon Durandus von St. Pourcain in den zwanziger Jahren des 14. Jahrhunderts gelehrt, daß Ablässe verliehen werden können, ohne daß ein gutes Werk gefordert werde.[2] Er beruft sich dabei auf die Tatsache, daß der Papst vielen die Gnade gewähre, sich von aller Strafe absolvieren zu lassen, ohne ihnen eine besondere Leistung aufzuerlegen.[3] Um dieselbe Zeit betonte der Franziskaner Mayron, daß Ablässe, für welche kein besonders gutes Werk gefordert wird, gültig sind, weil ja sonst die für den Todesfall verliehenen Ablässe wertlos wären.[4]

Man wird vielleicht einwenden, daß, wie bei der Verleihung mancher anderen Ablässe, so auch bei der Ausstellung der Beichtbriefe ein Geldbeitrag gefordert wurde. Ist doch bereits im Register Johanns XXII. bei den eingetragenen Beichtbriefen fast immer die Taxe vermerkt, die der Bittsteller an die päpstliche Kanzlei zu entrichten hatte. Diese Taxgelder dürfen indessen den Geldbeiträgen, die bei manchen andern Ablässen für irgendeinen wohltätigen oder gemeinnützigen Zweck gefordert wurden, nicht gleichgesetzt werden. Sie waren nichts anders als Gebühren, die für die Expedition der von der päpstlichen Kanzlei ausgefertigten Gnadenbriefe an die damit beschäftigten Beamten zu erlegen waren. Durch diese Taxen wurde an dem ursprünglichen

[1] Dies lehrt z. B. Heinrich von Gent († 1293) in seinen Quodlibeta, Paris 1518, 590a: Indulgentie non conceduntur nec concedi debent nisi pro aliquo pio opere exercendo.

[2] In quatuor sententiarum libros questionum plurimarum resolutiones, Paris 1508, 402a: Absque hoc quod imponeretur aliquid dandum vel faciendum, puta elemosyna vel peregrinatio.

[3] Papa concedit multis quod possint absolvi generali absolutione, quantum extendunt se claves Petri. Ista autem absolutio non solum est a culpa, quia illa semper est generalis, cum una culpa non possit remitti sine alia, sed extendit se ad dimissionem pene. Et tamen Papa non imponit talibus aliquid faciendum.

[4] Sermones de sanctis, Basel 1498, 100a: Indulgentie proficiunt absolute date, quamvis non sint alicui bono operi adiuncte, quia habens plenam potestatem in communitate potest ibi debitum sine aliqua solutione relaxare, alioquin indulgentie date in mortis articulo non valerent.

Charakter des Ablaßprivilegiums als eines reinen Gnadenaktes nichts geändert.[1]

Anders verhält es sich mit einer Neuerung, die Gregor XI. im Jahre 1373 einführte. Er knüpfte nämlich die Gewinnung des durch den Beichtvater zu erteilenden Sterbeablasses an die Bedingung, daß der Bittsteller ein Jahr lang alle Freitage faste.[2] Diese Bestimmung ist von den späteren Päpsten das ganze Mittelalter hindurch beibehalten worden.

Eine andere wichtige Bestimmung, die ebenfalls bis zum 16. Jahrhundert Rechtskraft behielt, hat noch unter Johann XXII. in die Beichtbriefe Aufnahme gefunden. Diese Privilegien, namentlich jene, die auf Erteilung eines vollkommenen Ablasses in der Sterbestunde lauteten, bezogen sich auch auf zukünftige Sünden. Dies darf man freilich nicht in dem vulgärprotestantischen Sinne verstehen, in welchem Tetzel oft vorgeworfen wird, daß er durch den Ablaß Sünden, „die einer noch willens war zu tun", vergeben habe. Die Beichtbriefe bezogen sich auf zukünftige Sünden, insofern sie die Erwerber derselben ermächtigten, sich auch für spätere Sünden einen Beichtvater zu wählen, und insofern sie für später einen Ablaß verhießen, vorausgesetzt, daß man die begangenen Sünden reumütig beichten wollte. So haben auch heute noch die Ablässe, die für die Zukunft in Aussicht gestellt werden, vor allem die Sterbeablässe, Bezug auf zukünftige Sünden. In ähnlicher Weise beziehen sich ja auf zukünftige Sünden jene Stellen der hl. Schrift, in welchen dem Sünder, der sich bekehren will, Verzeihung verheißen wird. Wie nun jemand in vermessentlichem Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit sündigen kann, so konnten auch leichtfertige Christen im Vertrauen auf den in Aussicht gestellten Ablaß Sünden begehen. Um daher etwaigen Mißbräuchen vorzubeugen, hat schon Johann XXII., zuerst im Jahre 1330, wie es scheint, den Beichtbriefen einen Zusatz beigefügt, mit dem Inhalt, daß das Privilegium keine Geltung haben solle für jene Sünden, die ein Bittsteller im Vertrauen auf die ihm gewährte Gnade begehen würde.[3]

Schließlich ist noch der Beurteilung zu gedenken, die der auf Grund eines Beichtbriefes erteilte Ablaß in neuerer Zeit auf protestantischer Seite gefunden hat. Th. Brieger, dessen Auffassung verschiedene andere Theologen, wie A. Harnack, Fr. Loofs, R. Seeberg, W. Köhler usw., sich angeeignet haben, sieht in der Absolution, zu welcher der Beichtbrief ermächtigte, eine „neue Form des Plenarablasses", nämlich einen „Ablaß von Strafe und Schuld". Er ist der Ansicht, daß der Ablaß, der im 13. Jahrhundert noch ein bloßer Straferlaß war, nachher durch die römische Kurie in einen Erlaß von Strafe und Schuld umgewandelt worden sei. Nicht als ob die Päpste

[1] Von den Beichtbriefen, die man in der päpstlichen Kanzlei erhalten konnte, sind zu unterscheiden die Beichtbriefe, die im späteren Mittelalter öfters bei der Verkündigung eines vollkommenen Ablasses von den Ablaßkommissaren ausgeteilt wurden. Wer einen solchen Beichtbrief lösen wollte, mußte einen Beitrag spenden für das Werk oder Unternehmen, zu dessen Gunsten der Ablaß bewilligt worden war.

[2] Göller 228 f.

[3] Et ne, quod absit, propter huiusmodi gratiam reddaris proclivior ad illicita postmodum committenda, volumus quod, si ex confidentia remissionis huiusmodi aliqua forte committeres, quoad illa predicta remissio tibi nullatenus suffragetur. Diese Klausel findet sich bereits in einem Beichtbriefe aus dem Jahre 1330, bei A. Lang, Acta Salzburgo-Aquilejensia I, Graz 1903, 146. Man begegnet der Bestimmung noch häufig in Beichtbriefen aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts.

direkt, ohne Beichte, die Sündenschuld erlassen hätten: „In der Tat haben die Päpste bei dieser Art des Plenarablasses das Bußsakrament keineswegs umgangen, vielmehr es in diesen Ablaß selber hineingezogen. Denn das ist es, was diese dritte Form des Ablasses kennzeichnet: er war die Verknüpfung zweier heterogener Dinge, des alten, nur auf Erlaß der zeitlichen Strafen hinauslaufenden Ablasses und des sündentilgenden Bußsakramentes." Dadurch haben sich die Päpste einer „Herabwürdigung des Sakramentes der Vergebung" schuldig gemacht; „einen der wichtigsten Sätze der Dogmatik traten sie mit Füßen", nämlich den Satz, daß der Ablaß sich nur auf die Sündenstrafen beziehe und die Vergebung der Sündenschuld voraussetze. „Die erste Wandlung, welche der Ablaß durchgemacht hat, seine Ausdehnung von dem Nachlaß der Kirchenstrafen auf den Erlaß der zeitlichen Sündenstrafen des Diesseits wie des Jenseits,[1] wie gewaltig und folgenreich sie auch sein mochte, hat doch insofern nichts Auffallendes, als die Natur des Ablasses als einer Beseitigung von Sündenstrafen dadurch nicht geändert wurde. Jetzt dagegen wird er auf ein ganz neues, ihm fremdes Gebiet hinübergespielt, indem er sich nicht nur auf die Strafe, sondern auch auf die Schuld beziehen sollte. Sprach denn das nicht aller Dogmatik Hohn? Hatten denn nicht die großen Scholastiker ausnahmslos nur von Straferlaß gewußt, mit stärkster Bestimmtheit die remissio culpae als die Voraussetzung für den Empfang der Ablässe hingestellt?[2]

Ganz sicher haben alle großen Scholastiker unter dem Ablaß nur einen Straferlaß verstanden; auch haben sie alle die Vergebung der Sündenschuld als die Voraussetzung für den Empfang der Ablässe hingestellt. Aber an dieser allgemeinen Lehre der Scholastiker haben auch die Päpste sowohl in der Theorie als in der Praxis stets festgehalten. Die Wandlung in der Natur des Ablasses, die sie verschuldet haben sollen, hat niemals stattgefunden. Briegers gegenteilige Behauptungen sind völlig unzutreffend.

Zunächst ist es nicht richtig, den sogenannten Ablaß von Strafe und Schuld für eine neue Form des Plenarablasses zu erklären; man kann bloß von einem neuen Namen sprechen. Bereits im 13. Jahrhundert, wie oben bemerkt worden, wurde es vielfach üblich, den vollkommenen Ablaß als einen Ablaß von Strafe und Schuld zu bezeichnen. Diese ungenaue Bezeichnung ging nicht vom „Rechte" oder von den Päpsten aus, sondern vom „Volke", wie ein Kanonist des 14. Jahrhunderts betont.[3] Zudem, was wohl zu beachten ist, blieb die Bezeichnung nicht auf den Ablaß, der durch den Beichtvater erteilt wurde, beschränkt; sehr häufig fand sie auch Anwendung auf jene Ablässe, die nicht mit besonderen Absolutionsvollmachten verknüpft waren. Ja, noch bevor Beichtväter mit päpstlicher Vollmacht von Schuld und Strafe lossprechen konnten, war der Plenarablaß ein Ablaß von Strafe und Schuld genannt worden. Die Annahme, daß „von der Verknüpfung des Bußsakramentes mit dem Plenarablaß" letzterer seinen neuen Namen empfangen habe, ist nicht zutreffend.

[1] Daß eine solche Wandlung nicht stattgefunden hat und daß man gleich am Anfange dem Ablaß eine Wirksamkeit im Jenseits zuschrieb, habe ich an anderer Stelle (Zeitschrift für kath. Theologie 1910, 469 ff.) nachgewiesen.

[2] Th. Brieger, Das Wesen des Ablasses am Ausgange des Mittelalters, Leipzig 1897, 57, 67. Derselbe, Art. Indulgenzen in Realenzyklopädie für prot. Theologie IX³, (1901) 86, 88.

[3] Vgl. Zeitschrift für kath. Theologie 1912, 93.

Sehen wir aber von dem Namen ab, um unsere Aufmerksamkeit der Sache zuzuwenden, nämlich der Absolution von Schuld und Strafe, zu deren Erteilung im Beichtbriefe die Vollmacht gewährt wurde. Wie der Bischof in seiner Diözese, so kann der Papst in der ganzen Kirche einem Priester die zur Verwaltung des Bußsakraments nötige Jurisdiktion verleihen; ebenso kann der Papst einen Priester bevollmächtigen, den vollkommenen Ablaß zu spenden. Indem die Päpste in den Beichtbriefen beide Vollmachten: die zur sakramentalen Lossprechung erforderte Jurisdiktion und die Befugnis, einen vollkommenen Ablaß zu spenden, zusammen erteilten und so einen Priester ermächtigten, von Schuld und Strafe loszusprechen, haben sie keine „neue Form“ des Plenarablasses geschaffen, noch haben sie den Ablaß „auf ein ganz neues, ihm fremdes Gebiet hinübergespielt“ und so „einen der wichtigsten Sätze der Dogmatik mit Füßen getreten“. Der Plenarablaß blieb, was er früher war, ein vollkommener Straferlaß; nur wurden zugleich mit diesem Straferlaß besondere Absolutionsvollmachten hinsichtlich der Sündenschuld bewilligt. Dasselbe geschieht auch heute noch. In der letzten Jubiläumsbulle vom 8. März 1913 gewährt der Papst nicht nur einen vollkommenen Ablaß; er ermächtigt auch alle Gläubigen, sich einen Beichtvater zu wählen, und dieser Beichtvater (talis confessarius) erhält die Vollmacht, von allen Sünden, auch von solchen, die dem Bischofe oder dem Papste reserviert sind, loszusprechen (ob omnibus peccatis et excessibus . . . etiam Ordinariis ac Nobis et Sedi apostolicae reservatis absolvere valeat).[1] Wer wird nun behaupten wollen, daß Pius X., indem er das Bußsakrament in die Jubiläumsbulle „hineinzog“, mit anderen Worten, indem er zusammen mit dem Ablasse den Gläubigen die freie Wahl des Beichtvaters und den Beichtvätern selber besondere Absolutionsvollmachten gewährte, den Ablaß „auf ein ganz neues, ihm fremdes Gebiet hinübergespielt“ und etwas getan habe, „das aller Dogmatik Hohn spricht?“

Man hat auch von einer „Herabwürdigung“ des Bußsakramentes gesprochen, im Hinblick auf den Umstand, daß jedermann einen Beichtbrief „für Geld erwerben“ konnte. Gewiß hat gerade die Geldfrage, wie bei der Verkündigung des Ablasses überhaupt, so auch bei der Austeilung von Beichtbriefen insbesondere, zu schweren Mißbräuchen Anlaß gegeben. Allein hier handelt es sich nicht um vorgekommene Mißbräuche, sondern um das Wesen selber der Beichtbriefe und um den Brauch, wie er in der Zeit der Grundlegung, bis etwa 1350, in Übung war. Es ist oben daran erinnert worden, daß schon unter Johann XXII. für die Ausfertigung der Beichtbriefe Gebühren an die päpstliche Kanzlei zu entrichten waren. Diese Gebühren darf man aber nicht als Entgelt für die verliehenen Gnaden betrachten. In der Taxordnung, die Johann XXII. im Jahre 1331 erlassen hat, wird bezüglich der Taxen ausdrücklich der Grundsatz betont, „daß damit nicht die verliehene Gunst bezahlt, sondern nur die Mühe der Herstellung der Bulle in ihren verschiedenen Stadien entlohnt werden sollte“.[2] Derselbe Grundsatz galt auch in der päpstlichen Pönitentiarie.[3] Ganz „verfehlt“[4] ist daher die Behauptung,

[1] Acta apostolicae sedis 1913, 90 f.

[2] M. Tangl, Das Taxwesen der päpstlichen Kanzlei, in Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung XIII (1892) 21.

[3] Göller, Die päpstliche Pönitentiarie II, 1, Rom 1911, 132 ff.

[4] Göller 136: „Vollends verfehlt und tendenziös ist die namentlich von Woker

daß die Kirche durch Verleihung des Privilegiums der Absolution von Schuld und Strafe, wenn auch nicht die Sündenvergebung selber, so doch das Anrecht auf die Sündenvergebung „verkauft" habe.[1]

Vom „Verkaufe" ganz abgesehen, kann man nicht einmal sagen, daß dem Erwerber des Beichtbriefes ein Recht auf die Absolution verliehen wurde. Nicht ein Anrecht auf die Sündenvergebung wurde ihm zugesichert, sondern das Recht, sich einen Beichtvater zu wählen, dem vom Papste die nötige Jurisdiktion verliehen wurde. Ein Recht auf die Absolution hatte auch ohne päpstliches Privilegium jeder Gläubige, der einem bevollmächtigten Priester reumütig seine Sünden beichtete. Fehlte es aber dem Beichtenden an der nötigen Reue und dem guten Vorsatze, dann hatte er kein Anrecht auf die Absolution, mochte er auch mehrere päpstliche Beichtbriefe besitzen. Wird doch in diesen Briefen die reumütige Beichte stets als Vorbedingung der Absolution hingestellt. Durchaus unzutreffend ist daher die Behauptung: „Der Käufer des Ablasses (des Ablaß- oder Beichtbriefes) versicherte sich eines Rechtes auf Absolution."[2] Ebenso unzutreffend ist die weitere Behauptung: „Wer diesen Ablaß kaufte, der konnte gewiß sein der Versöhnung mit Gott, wie es päpstliche Bullen ausdrücklich zusagten."[3] Niemals hat eine päpstliche Bulle dies zugesagt.

Nachtrag. Es wird oben berichtet, daß Cölestin V. dem König Philipp IV. von Frankreich gestattet hat, sich einen Beichtvater zu wählen, der ihn einmal im Leben von Strafe und Schuld lossprechen könne. Ein ähnliches Privilegium hat Klemens V. dem König Philipp gewährt. Die betreffende Bulle befand sich in einem Bande, der im königlichen Archiv zu Paris verwahrt wurde und von dem sich nur ein Inhaltsverzeichnis aus dem 14. Jahrhundert erhalten hat. In diesem Verzeichnis wird das von Klemens V. erteilte Privilegium bezeichnet als Absolutio domini Regis (Philippi) a pena et culpa. Vgl. Tardif S. 318.

---

vertretene Behauptung, daß die Taxen als Entgelt für die erteilten Gnaden zu betrachten seien."

[1] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte III², Leipzig 1913, 558: „Die Kirche hat nie die Sündenvergebung verkauft, aber sie hat das Anrecht auf sie verkauft. Das ist der Sinn dieser Ablässe von Schuld und Strafe." Auch bei jenen Beichtbriefen, die im späteren Mittelalter manchmal anläßlich einer größeren Ablaßverkündigung ausgeteilt wurden und deren Erwerber einen Geldbeitrag spenden mußten, ist die zu entrichtende Summe nicht als Kaufpreis oder als Entgelt für die verliehene Gnade zu betrachten. Die Spende war gedacht als Beitrag zu irgendeinem guten Zwecke oder als Almosen, wie dies bei so manchen anderen Ablässen vorgeschrieben war. Auch in der letzten Jubiläumsbulle wird nebst dem Kirchenbesuch und dem Empfang der heiligen Sakramente gefordert, daß die Gläubigen, die den Ablaß gewinnen wollen, ein Almosen spenden, atque insuper eleemosynam pro sua quisque facultate vel in egenos, vel si malint, ad pias causas erogent. Acta apostolicae sedis 1913, 90. Treffend schreibt Perrone (Praelectiones theologicae VIII, Regensburg 1855, 379): Si qua olim pecunia exsolvebatur ad indulgentias lucrandas, haec non exigebatur ut indulgentiarum pretium, sed tanquam conditio, perinde ac cetera pia opera.

[2] Seeberg 558. Auch W. Köhler behauptet: „So gab tatsächlich der Erwerb des Zettels die Garantie der Sündenvergebung." In dem von J. v. Pflugk-Harttung herausgegebenen Sammelwerk: Im Morgenrot der Reformation, Hersfeld 1912, 386.

[3] Seeberg 558.

Biblische Predigt und Professoren der Bibelwissenschaft.

Zur Methode des akademischen Unterrichts.

Von Dr. Norbert Peters, Professor der Theologie, Paderborn.

Johannes Nikel-Breslau veröffentlichte im Schlesischen Pastoralblatt von Mai 1912 bis März 1913 eine Reihe viel beachteter Aufsätze über das Alte Testament und seine Verwendung in der Predigt. Diese Arbeiten bilden die Grundlage seines vor kurzem erschienenen Buches Die Verwendung des Alten Testaments in der Predigt.[1] Das sehr zeitgemäße Buch wird jedem Priester hochwillkommen sein, der es mit dem Predigtamte ernst nimmt, mag sein Verfasser darin, wenn auch in noch so milder Form, noch so unangenehme Wahrheiten über unseren Predigtbetrieb mit seiner immer mehr zunehmenden Loslösung der Predigt von der Hl. Schrift sagen oder andere sagen lassen. Nikel will in seiner Schrift aber nicht so sehr kritisieren, als vielmehr das Bessermachen anregen und erleichtern. Seine Absicht zielt nämlich dahin, den Versuch zu machen, seine „akademischen Vorlesungen über das A. T. nach der praktischen Seite hin etwas zu ergänzen" (S. 10). Über den Inhalt des Buches hat Regens B. Rasche im laufenden Jahrgange dieser Zeitschrift S. 683 f. bereits berichtet.

Nikel hat m. E. sein Ziel im wesentlichen erreicht. Seine hübsche Gabe ist wirklich sehr geeignet, zur Hebung der religiösen Schätze des A. T. für unsere Predigten anzuregen und sie zu erleichtern. Referent teilt im allgemeinen die von seinem Freunde entwickelten Anschauungen, würde freilich seinerseits dies und das noch herausgehoben, dies und das mehr unterstrichen gewünscht haben. Sein aufrichtiger Wunsch ist aber: Möge das Buch in die Hände recht vieler Prediger kommen und sie zu fleißiger Beschäftigung mit der Bibel für ihre Predigten und zum Halten recht vieler Predigten über das A. T. begeistern! Möge es aber auch literarisch den Anstoß geben zu einer reichen Entwicklung – bei denjenigen, die die Sache angeht! Ich sage: bei denjenigen, die es angeht. Das Buch gibt mir nämlich in seinen einleitenden Bemerkungen die Veranlassung, auch meinerseits in Verbindung mit einigen anderen Bemerkungen zu Nikels Darlegungen hauptsächlich zu einem Punkte das Wort zu ergreifen. Denn einerseits herrschen über diesen Punkt bei uns vielerorts recht schiefe Vorstellungen; anderseits ist derselbe auch für die Methodik des bibelwissenschaftlichen akademischen Unterrichts nicht unwichtig.

Ich meine aber die Frage: Inwiefern ist die Unterweisung über die praktische Verwendung des A. T. in der Predigt Aufgabe des Professors der Wissenschaft vom A. T.? Das N. T. lasse ich hier beiseite, um nicht über die Grenzen des von mir vertretenen Faches hinauszugreifen. Außerdem steht es mit der Verwendung des N. T. in der Predigt lange nicht so schlimm wie mit dem Gebrauche des A. T. Nach der eigentlich methodologischen Seite wird freilich für das N. T. die Antwort so lauten müssen wie für das A. T. Nur wird der Neutestamentler als Parergon u. E. viel leichter eine Spezialbehandlung eines Abschnittes des N. T. rein

[1] Breslau 1913. Verlag von G. P. Aderholz' Buchhandlung. VI u. 248 S., klein 8°.

nach der homiletischen Seite in seinen Vorlesungen hin und wieder unterbringen können, weil er lange nicht so sehr mit Vorlesungen und Übungen belastet ist, wie das meistens bei seinen Kollegen vom A. T. der Fall ist.

Mit peinlichster Sorgfalt sind unsere Bischöfe und Priester mit Recht bemüht, die Glaubenssätze von der Inspiration und Irrtumslosigkeit der heiligen Bücher in ihrer Reinheit theoretisch und praktisch unversehrt zu bewahren. Wer den heiligen Eifer in dieser Richtung sich vergegenwärtigt, der sollte meinen, daß auch praktisch dieser Schatz des so eifersüchtig gehüteten Wortes Gottes im Zentrum aller kirchlichen Lehrtätigkeit aller Organe des kirchlichen Lehramtes stehen werde. Predigen heißt doch das Wort Gottes verkündigen, und der Herr sagt: „Ist mein Wort nicht wie Feuer und wie ein Hammer, der Felsen zermalmt?"[1] Wie kann aber Gottes Wort mit seiner Feuersglut Christi mystischen Leib durchdringen, wenn es „vergraben"[2] wird, mag das auch noch so — pietätvoll und unter noch so eifriger Betonung der Inspiration und Irrtumslosigkeit des Wortes Gottes geschehen? Man stößt aber gerade in unseren Tagen unter den Kritikern der „Seichtigkeit der Predigt" („Predica superficiale = shallowness of our preaching" Kardinal Manning) nicht selten auf bittere Klagen über den unzureichenden Gebrauch nicht nur des A. T., sondern der ganzen Hl. Schrift, des inspirierten, des irrtumslosen Gotteswortes, in dem nicht ein armseliger Mensch predigt, sondern der Geist Gottes, in der katholischen Predigt unserer Zeit, und zwar bei Bischöfen und Priestern, deren wirklich „kirchlicher Geist" über jede Anzweiflung erhaben sein dürfte. Gegenüber solchen Klagen von Männern, wie die Professoren F. Kaulen und A. Meyenberg, wie Domprediger F. Stingeder und Bischof P. Keppler es sind, denen in Kardinal Manning wenigstens ein Nichtdeutscher angefügt sei, betont Nikel in seinem Buche allerdings mit Recht, daß der katholische Prediger der Hl. Schrift etwas anders gegenübersteht wie der protestantische.

„Gewiß soll auch für den katholischen Prediger die Hl. Schrift die vornehmste Quelle sein, aus der er schöpft; aber er soll darüber den reichen Stoff, den ihm die Kirchen- und Weltgeschichte, die patristische Literatur, die Lebensbilder der Heiligen, die liturgischen Bücher (Meßbuch, Brevier), die Festgedanken des Kirchenjahres, die Erscheinungen des Naturlebens bieten, nicht übersehen", sagt Nikel (S. 7), und er hat recht unter der Voraussetzung, daß alle diese Dinge das inspirierte Gotteswort, aus dem die Kirchenväter und Heiligen, die Päpste und Konzilien, das Meßbuch und das Brevier doch das Beste geschöpft haben, was sie an religiöser Lebenskraft ihr eigen nennen, aus seiner zentralen Stellung in der christkatholischen Predigt nicht verdrängen; „die Forderung, daß die Predigt durchaus auf biblischem Grunde stehen müsse, muß . . . (freilich) richtig verstanden und darf nicht extrem gedeutet werden", aber sie muß im Wesen doch festgehalten werden. Ebenso ist zuzugestehen, daß unser Klerus, wenigstens ein guter Teil derselben, heute mit den neuen Problemen der Seelsorge in neuen Zeiten überlastet ist, so daß diese Priester zu einer ruhigen, intensiven Schriftbetrachtung zur Vorbereitung für selbständige biblische Predigten schwerer und seltener kommen, als dieses noch vor einigen Jahrzehnten durchweg möglich gewesen wäre. Aber ich meine, die

[1] Jer. 23, 29.
[2] Mt. 25, 25.

rechte Wahrung des „vorzüglichsten Amtes der Bischöfe" (Tridentinum) und Priester verdient doch den Vorzug vor allerlei weniger notwendigen Dingen einer gewissen seelsorgerischen Vielgeschäftigkeit. „Ist das A. T. als Schriftwerk wahrhaft Gottes Wort, dann haben die Gläubigen ein Recht darauf, daß ihnen dieser doch sehr umfangreiche Teil der Bibel nicht vorenthalten werde" (Nikel S. 70). Gerade unsere Zeit bedarf u. E. sogar mehr als je der Unterweisung über gewisse gerade im A. T. betonte Dinge. „Das N. T. bildet etwa einen inneren Kreis, der den eigentlichen gesammelten religiösen Glauben an Gott und seine Welt darstellt, wozu dann noch die großen Grundsätze praktischen Verhaltens zu Gott, Mensch und Welt gehören. Das A. T. bietet dann im ganzen einen weiteren Umkreis, . . . kommt gleichsam um das N. T. zu liegen. Das ist eine Anwendung des alten dogmatischen Ausdrucks tertius usus legis. Es handelt sich also um Fragen der Ethik, der religiös gefaßten Sozialethik, es handelt sich um die Frage, wie sich die Güter der Welt mit dem Gut des Himmelreichs, wie sich Weltverleugnung und Weltbeherrschung miteinander verbinden lassen — ein Christenmensch, im Glauben Herr aller Dinge, ist in der Liebe auf den Gebrauch aller Dinge angewiesen. Darauf gibt uns das A. T. ausführlichere Antwort als das N. T."[1]

Die von Nikel angeführten Entschuldigungsgründe mögen die heutige, nach dem Urteile vieler Männer, die den Stand unserer Predigt besser kennen müssen, als der Gelehrte in seiner Studierstube, so durchaus unbefriedigende Sachlage mehr oder minder begreiflich erscheinen lassen, sie ändern aber nichts an der von einem Historiker vor einigen Jahren so formulierten, auch vom Verfasser dieser Zeilen für vorliegend erachteten Tatsache: „Die wahrhaft biblische Predigt, nach der die Seelen lechzen, fehlt uns, weil die Prediger nicht gelernt haben, in den Geist der Heil. Schrift einzudringen und ihn meditierend zu durchkosten."[2] „Sie haben es (aber) nicht gelernt, so fährt H. Schrörs sogleich fort, weil sie nur mit gelehrter Exegese getränkt worden sind anstatt mit biblischer Theologie." Soll damit gesagt sein, daß die Schuld am Darniederliegen der biblischen Predigt unsere Professoren der Bibelwissenschaft tragen, — mündlich habe ich diese Meinung mehr als einmal von Pfarrern äußern hören, sie auch wohl schon gedruckt gelesen — so wäre diese Behauptung mindestens recht einseitig. Mit demselben Rechte würde man dieselben Männer etwa auch noch mit der Schuld an der Verursachung des z. T. recht unbefriedigenden und von wahrhaft biblischem Gebetsgeiste weitentfernten Zustandes unserer Gebets- und Erbauungsliteratur beladen als Sündenböcke in die Wüste schicken können. Bischof Paul Keppler, ein besserer Kenner dieser Art Literatur als der Verfasser dieser Zeilen, schrieb über diesen Punkt s. Z.: „Die sog. Erbauungsliteratur krankt heute selber vielfach an Gedankenarmut und Gefühlsüberschwang, ist großenteils ungenießbar seicht und fad geworden und weiblich fast bis zur Hysterie."[3] Vielleicht darf man für diesen Mißstand viel mehr als die Professoren der Bibelwissenschaft einen gewissen extrem

[1] F. Niebergall S. 23 des gleich zu besprechenden Buches.

[2] H. Schrörs, Gedanken über zeitgemäße Erziehung und Bildung der Geistlichen S. 245, Paderborn 1910.

[3] Literarische Rundschau 1897 Nr. 1 Sp. 22; vgl. Norbert Peters, Kirche und Bibellesen S. 38 f., Paderborn 1908.

antiprotestantischen Geist verantwortlich machen, der geneigt ist, stets das in den Vordergrund zu rücken, was die Protestanten nicht haben, und das in den Hintergrund zu schieben, was diese auch haben. Auch von manchen aszetischen Schriftstellern und von vielen Predigern gilt u. E., was Pfarrer Hansjakob einmal ganz allgemein schrieb: „Wir Katholiken kennen und lesen die Bibel viel zu wenig, trotzdem sie als Gottes Wort und Gottes Offenbarung von unserer Kirche anerkannt ist. Es kommt dies zweifellos daher, daß die Reformatoren ihre Lehre einzig auf die Bibel stützen, weshalb diese in katholischem Kreisen als ein Werkzeug der ‚Ketzer' angesehen und vernachlässigt wurde."[1] Die Verantwortung für diese Denkgewohnheit tragen am allerwenigsten unsere Exegeten!

Bei alledem soll freilich auch nicht in Abrede gestellt werden, daß es Professoren der Bibelwissenschaft gegeben hat, vielleicht auch heute noch geben mag — Verfasser kennt die Art der Doktion seiner Kollegen zu wenig, um es behaupten zu können, — die ihren Schülern „nur" gelehrte Exegese zu bieten hatten und zu bieten haben. Dozierten doch sogar schon Männer Bibelwissenschaft, aus deren Kollegien die Hörer weder biblische Theologie noch gelehrte Exegese mitnahmen! Solche „Exegeten" sind u. E. jedenfalls mehr schuld an den zur Diskussion stehenden Mißständen, als jene, die ihre Schüler wenigstens mit gelehrter Exegese getränkt haben. Aus persönlicher Erfahrung kann Verfasser auch bezeugen, daß er wenigstens das meiste an begeisternder Anregung für die Bibel als die Sonne des priesterlichen Lebens, für das eigene Seelenleben wie für die priesterliche Amtstätigkeit, bei denjenigen seiner akademischen Lehrer gefunden hat, die auch das meiste an Gelehrsamkeit vorzutragen hatten.

Um aber zu erfahren, ob die Professoren der Bibelwissenschaft, speziell für das A. T. die Alttestamentler, mit Recht kurzerhand für das Darniederliegen der echt biblischen Predigt verantwortlich gemacht werden dürfen, wird zunächst zu fragen sein, welche Aufgabe denn heute der Exeget des A. T. im Rahmen der für die deutschen katholischen Theologen geltenden Studienordnungen hat. Soviel uns bekannt ist, unterscheiden sich die Studienpläne der verschiedenen Diözesen Deutschlands bezüglich der vorgeschriebenen Vorlesungen und Übungen der Studierenden bezüglich des A. T., wenn von der Frage der Zugrundelegung der Vulgata oder des hebräischen Textes abgesehen wird, nur in einem Punkte wesentlich. Während nämlich unseres Wissens durchweg die zusammenfassende Behandlung der biblischen Theologie des A. B. nicht die Aufgabe des Exegeten ist, vielmehr im Rahmen der dogmatischen Vorlesungen von dem Vertreter der Dogmatik gelehrt wird, hat in einer Diözese der Alttestamentler auch die biblische Theologie des A. B. zu lesen. Wer also über unzureichenden Betrieb der „biblischen Theologie" klagt, kommt mit seinen Klagen, wenn er ein zusammenfassendes Kolleg über diese Disziplin meint, bei den Exegeten jegenfalls vor die verkehrte Tür. Die Beantwortung der Frage, ob es wünschenswert ist, daß eine spezielle Vorlesung über die biblische Theologie des A. B. in den regelmäßigen Unterrichtsplan des Vertreters des A. T. aufgenommen werde, so daß der Dogmatiker die hierhergehörigen Dinge einfach voraussetzen könnte, wird je nach den Verhältnissen so oder so ausfallen. Verfasser möchte sie keinesfalls für alle Verhältnisse

[1] Stille Stunden (1909) S. 312.

bejahen, denn der Alttestamentler ist in der Regel im Vergleich mit seinen Kollegen sowieso mit Vorlesungen und Übungen stark belastet. Nach dem für unsere Diözese geltenden Studienplane, der für die Einrichtung der Vorlesungen naturgemäß maßgebend sein muß, damit der Dozent den Studierenden das Hören der vorgeschriebenen Vorlesungen innerhalb ihres akademischen Quadrienniums so ermöglicht, daß sie zur rechten Zeit ihre Prüfungen ablegen können, haben die Studierenden der Diözese Paderborn aus dem alttestamentlichen Gebiete zu hören: Einleitung ins A. T. und Geschichte Israels, außerdem nach freier Wahl im einzelnen drei Vorlesungen über alttestamentliche Bücher bezw. Teile des A. T. von zusammen wenigstens 8 Stunden. Verfasser pflegt zu wechseln mit: Gen., Sam., Is. I, Is. II, Jer., Kl. Propheten I, Kl. Propheten II, Job, Ps., Spr., Koh. und Sir. Dazu kommen Semester für Semester an sprachlichem Unterricht ein Kursus der hebräischen Sprache für Anfänger, hebräische Übungen für Fortgeschrittenere und abwechselnd ein Kursus der äthiopischen, arabischen, aramäischen, koptischen, samaritanischen oder syrischen Sprache, endlich noch wissenschaftliche Seminarübungen. Gerade diese werden als überaus wichtiger Bestandteil des akademischen Unterrichts auch in theologischen Kreisen heute wohl allgemein anerkannt. Wer sich noch näher darüber orientieren will, lese die schönen Ausführungen von H. Schrörs in dem oben S. 741 Anm. 2 genannten Buche nach. In der Diözese Paderborn war die Teilnahme an solchen Seminarübungen nach freier Wahl bisher für mindestens zwei Semester vorgeschrieben; in Zukunft ist die fleißige Beteiligung für drei Semester solcher Übungen nachzuweisen. Bibelwissenschaftliche Seminarübungen sind aber nach meiner langjährigen Erfahrung vor allen Dingen geeignet, begeisterte Liebe zum Bibelstudium, auch zum Zwecke der praktischen Verwendung der Bibel zu wecken, eine Liebe, die auch später warm bleibt und das Herz gefangen hält, wenn die Mahnungen zum — Kompendienstudium erfolglos bleiben. So ergibt sich für den Alttestamentler, der nicht so glücklich ist, einen Vertreter der biblischen Philologie neben sich zu sehen, die Notwendigkeit, fortlaufend 11 bis 12 Stunden in der Woche Vorlesungen und Übungen zu halten. Mehr wird man verständigerweise unter keinen Umständen von einem Dozenten verlangen dürfen, wenn seine Vorlesungen nicht auf das Niveau des Unterrichts der Mittelschulen herabsinken und die Beteiligung an der gelehrten Forschung sowie die literarische Betätigung nicht völlig ausgeschaltet werden sollen. Letzteres wird aber kein verständiger Mensch für wünschenswert halten können, wenigstens solange der Beruf des Lehrers und der des Forschers an unseren Hochschulen noch in einer Hand liegen. Ob aber jemals eine Trennung zwischen den zwei Geschäften des Lehrens und Forschens an der Hochschule der Zukunft kommt, wie man gemeint hat?[1] Wir bezweifeln es sehr! Unter diesen Verhältnissen ist für den in dieser Weise durch Vorlesungen und Übungen bereits in Anspruch genommenen akademischen Lehrer die Möglichkeit ausgeschlossen, seinem Arbeitsplane etwa noch eine, mindestens jedes vierte Semester zu haltende mit entsprechenden Übungen verbundene, neue Vorlesung über die Verwendung der Hl. Schrift in der Predigt anzugliedern. Wer in weniger engen Verhältnissen lebt, mag es mit einem solchen Kolleg versuchen, wenn es ohne Kollisionen mit den Interessen anderer Dozenten sich ermöglichen läßt.

[1] S. z. B. W. Ostwald in der Zukunft 1912, S. 292—300.

Das Ziel der akademischen Vorlesungen ist aber nun einmal nicht seminaristischer Drill für die sofortige praktische Verwendung einiger angelernter biblischer Materialien in der Predigt, sondern wissenschaftliche Durchbildung und Einführung in die Bibel als Grundlage für eine spätere stete Beschäftigung mit der Bibel in Studium und Betrachtung zum Zwecke der Ausschöpfung der Lebenswasser des Gotteswortes für Gottes Kinder im Dienste der Seelsorge. Gründlichkeit tut da aber vor allen Dingen not in unserer Zeit des blöden Ab- und Nachsprechens und Urteilens über Dinge, die man nicht studiert hat. Ein verständiger akademischer Lehrer unserer Priesteramtskandidaten wird sicherlich die sprach- und literarkritischen, die rein archäologischen, geographischen und chronologischen Fragen oder die Geschichte der Erklärung nicht in das Zentrum seiner Vorlesungen rücken. Aber ohne diese Dinge geht es nun einmal nicht, wenn die Bibelerklärung einen wissenschaftlichen Charakter behalten soll. Insbesondere ist eine gründliche Einführung in die modernen biblisch-apologetischen Probleme den Studierenden selbst zum Zwecke der Klärung und Festigung ihres eigenen religiösen Glaubens notwendig, noch notwendiger freilich vielleicht für ihr späteres priesterliches Wirken. Denn die hl. Schrift steht nun einmal im Mittelpunkt der Kämpfe um den heiligen Gral des Glaubens, und diese Kämpfe zittern heute nach nicht nur in den Seelen unserer Gebildeten, sondern auch in den Herzen der Männer aus dem Volke. Wehe aber Israel, wenn seine Führer da versagen sollten!

Daß der Mittelpunkt der biblischen Vorlesungen immer das Studium des eigentlich religiösen Ideenschatzes der heiligen Bücher und der religiösen Kernstücke der hl. Schrift sein und bleiben muß, soll damit natürlich keineswegs bestritten werden. Denn das ist das Brot des Geistes für das ewige Leben der Kinder Gottes! Und das Hauptziel der Ausbildung in unserm theologischen Unterricht sind nicht Bibelgelehrte, sondern Ausspender der Geheimnisse Gottes, Priester, freilich — wissenschaftlich durchgebildete Priester! Berücksichtigt der Exeget aber diese Regel vom rechten Verhältnis des Zentralen und Peripheren, so werden seine Hörer von ihm auch ausreichend biblische Theologie lernen, auch wenn er keine besondere Vorlesung darüber hält und auch der gelehrten Exegese ihr Recht läßt, wozu u. E. übrigens auch die biblische Theologie gehört. Ferner wird ein von der Liebe zu Gottes Wort durchglühter und von der Notwendigkeit der biblischen Predigt überzeugter Priester ungezwungen in manchen kurzen Bemerkungen zu zeigen wissen, wie man in den ewigen Ideengehalt der Schrift eindringt, ihn betrachtend durchkostet, so die religiösen Kerngedanken selber in Fleisch und Blut aufnimmt und die Fähigkeit erwirbt, sie andern erfolgreich zu vermitteln. Dabei wird sich oft genug Gelegenheit bieten, die Bedeutung der hl. Schrift auch für die Form unserer Predigt gebührend hervorzuheben. Gerade dieser Punkt ist bei Nikel (S. 170—78) knapper weggekommen, als er es verdiente. Über die Propheten als Muster des Predigers ließe sich da noch allerlei sagen; vielleicht kommt Verfasser demnächst in dieser Zeitschrift auf diesen Punkt noch einmal eingehend zurück.

Diese in etwa homiletisch-praktische Seite der bibelwissenschaftlichen Vorlesungen verträgt sich, in mäßigen Schranken gehalten, sehr wohl mit einem streng wissenschaftlichen Betriebe der Bibelexegese. Sie wird aber zu beschränken sein auf gelegentliche Winke, die für den selbst homiletisch-praktisch geschulten Gelehrten oft genug sich nahelegen. Diese Bemerkungen

müssen freilich auch wirklich Geist und Leben haben. Wer — mir schweben alte Erinnerungen vor — nichts bieten kann, als fromme, ständig wiederkehrende mechanische Interjektionen, der sollte lieber — schweigen! Keineswegs dürfen auch solche beiläufige Bemerkungen und Winke so sehr in den Vordergrund treten, daß die exegetische Vorlesung zu einer den Spiritualen unserer Konvikte und Priesterseminare, bezw. den Professoren der Homiletik ressortierenden aszetisch-praktischen Behandlung der Bibel wird, aufgeputzt mit einigen wissenschaftlichen Arabesken. Auch für eine solche Art von „Exegese" könnte Verfasser auf die eigene Erfahrung zurückgreifen. Der streng wissenschaftliche Charakter der exegetischen Vorlesungen darf durch diese nebenhergehenden Wissenschaft und Praxis gleichsam verbindenden Schnüre keinenfalls leiden. Vollständig hieße es aber die Aufgabe des akademischen Unterrichts über die Bibel durch den Professor der Exegese verkennen, wenn dieser zu den von ihm behandelten Abschnitten etwa Predigtskizzen geben wollte. Höchstens könnte bei einer besonderen Gelegenheit einmal eine Ausnahme gemacht werden, um an einem besonders guten Beispiele auch einmal für eine ganze Predigt das Wie? des homiletischen Schöpfens aus der Bibel lebendig zu zeigen. Verfasser muß hier freilich selber beim Gedanken an seine ersten Dozentensemester „Mea culpa" sagen.

Ebenso wie für den akademischen Unterricht liegt die Sache aber auch nach der Seite der Beteiligung des Exegeten an der gelehrten Forschung und an der literarischen Tätigkeit. Wenn der Alttestamentler — vom Neutestamentler gilt m. M. dasselbe — hier theoretisch oder praktisch für die praktische Verwendung des A. T. etwas tut, so mag man es loben, — es muß aber auch hier ein Parergon bleiben. Sonst wird aus der eigentlich gelehrten Forschung und literarischen Arbeit nichts; auch das lehrt die Erfahrung! Daß aber unsere Alttestamentler in größerem Umfange dauernd an Dinge sich heranmachen, für die sie an erster Stelle nicht da sind, ist keineswegs zu wünschen in einer Zeit, in der so viele Versäumnisse bei uns nachzuholen sind in der biblischen Forschung und in der wissenschaftlichen Literatur, auf der die praktische Verwendung sich doch aufzubauen hat. Wir können da wirklich heute keine Kräfte abgeben für eine Aufgabe, die anderen obliegt und von ihnen bewältigt werden kann, so lockend diese Aufgabe zuzeiten sich auch präsentieren mag. Denn „fragt man uns Exegeten, welche Einleitung in das A. T. zu benutzen wäre, so kommen wir in Verlegenheit. Will man eine kritische Ausgabe des hebräischen Textes haben, ein gutes hebräisches Wörterbuch, die beste hebräische Grammatik, so müssen wir Werke nennen, die nicht von Katholiken verfaßt sind. Und so ist auch noch manches andere Gebiet der Alttestamentlichen Exegese von Katholiken in letzter Zeit nicht genügend durchforscht worden."[1] Wie kläglich ist es namentlich mit Kommentarwerken bestellt, die den heutigen wissenschaftlichen Anforderungen entsprechen? Wir haben nicht einmal eine deutsche oder lateinische Übersetzung des ganzen hebräischen A. T. von katholischer Seite aus der neueren Zeit. Es ist keineswegs unsere Absicht, anzuklagen und zu verurteilen! Für längere Zeit war der Kulturkampf wenigstens für unser Vaterland eine vollwertige Entschuldigung. Aber es lassen sich doch die Fragen nicht unterdrücken: Ist

[1] V. Zapletal, Über einige Aufgaben der katholischen alttestamentlichen Exegese S. 38, Freiburg (Schweiz) 1910. Vgl. Theol. u. Gl. 1911, S. 54.

seit dem Kulturkampf geschehen, was hätte geschehen müssen? Wie stand es in den letzten Jahrzehnten vor dem Kulturkampf? War es da überall gut bestellt? Könnte heute mehr getan werden? Wie liegt und wie lag es früher außerhalb unseres Vaterlandes? Wer trägt die Schuld, daß es so war, wie es war, und daß es so ist, wie es ist? Ich will heute nur diese Fragen stellen; sie werden einmal gründlich beantwortet werden müssen, wenn einmal die Geschichte des katholischen Bibelstudiums der Neuzeit geschrieben wird. Für unsere Zwecke genügt es, die Tatsache der Versäumnisse zu konstatieren. Dabei soll keineswegs verkannt werden, daß heute schon manches besser geworden ist und daß in absehbarer Zeit allem Anscheine nach noch viele Hoffnungen auf eine lebensfrohe Entwicklung katholischer Bibelforschung und Bibelliteratur sich erfüllen werden, wenn unsere Bibelgelehrten allesamt wieder mit größerer Freudigkeit an die Arbeit gehen werden, als dies heute der Fall ist.

Man hat aber kein Recht, von diesen für die biblische Predigt der Zukunft literarisch mehr zu fordern, als daß sie in guten Übersetzungen, tüchtigen Kommentaren und brauchbaren Handbüchern den Männern der homiletischen Praxis zuverlässige Hilfsmittel liefern für die Flüssigmachung der biblischen religiösen Worte für die ihrer Sorge befohlenen Seelen. Die eigentlich praktische Literatur müssen diese auf der von jenen gelieferten Basis selber sich schaffen. Wie viel da noch zu tun ist, lehrt allerdings drastisch die Vergleichung der von deutschen katholischen Predigern der letzten Dezennien geschaffenen Literatur auf S. 53–54 der Nikelschen Schrift mit der Zusammenstellung von Werken aus der protestantischen Literatur auf S. 55–65 nebst den Nachträgen auf S. 247 bezw. 247–48. Sieht man nur aufs A. T., so ist das Ergebnis dieser Vergleichung geradezu niederschmetternd. Es wäre wirklich an der Zeit, daß sich hier viele, viele Federn in Bewegung setzten! Später, wenn mehr Einzelliteratur da ist, muß dann auch daran gegangen werden, ein Sammelwerk zu schaffen, das etwa dem großen Unternehmen Gottlob Mayers „Das Alte Testament in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis“[1] an die Seite gestellt werden könnte.

Auch theoretisch bleibt im einzelnen noch viel zu tun. Vor mir liegt das schöne Buch des protestantischen Theologen Friedrich Niebergall in Heidelberg „Praktische Auslegung des Alten Testamentes. Methodische Anleitung zu seinem Gebrauche in Kirche und Schule. Erster Band Weisheit und Lyrik.“[2] Der Verfasser ist a.-o. Professor für praktische Theologie, Religionspsychologie und Volkskunde in Heidelberg. Niebergall will hier nicht zuerst dem Wissen und Verstehen dienen, sondern der Arbeit an der Erbauung, dieses aber nicht direkt, sondern indirekt. Er beabsichtigt, den Predigern und Religionslehrern eine Methodenlehre zu geben, „die anleiten will, Altes in den Dienst der Gegenwart zu stellen und Gegenwärtiges durch das Alte beleuchten und gestalten zu helfen“. Das Buch soll also nicht Arbeit ersetzen, vielmehr Arbeit lehren, die Arbeit nämlich des Erfassens des innersten Kernes der hl. Urkunden und des pädagogisch zweckmäßigsten Zu-

[1] Gütersloh 1911 ff. (Bertelsmann); 15 Bände. Vorher erschien 1908–10 in ebenfalls 15 Bänden „Das Neue Testament in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis“.

[2] Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1912. gr. 8°. 406 S. ℳ 8,–.

führens dieses Kernes in den Geist der Hörer des Predigers und der Schüler des Lehrers. Der Autor wendet sich nämlich nicht nur an den Prediger, wie Nikel, möchte vielmehr „das A. T. für den ganzen Umfang der Praxis ausschöpfen". Außerdem kann er sich in ganz anderer Weise wie Nikel in seinem umfangreichen Werke in die Einzelheiten versenken. Die bibelwissenschaftliche Grundlage des Niebergallschen Buches ist das von Greßmann, Gunkel u. a. herausgegebene Göttinger Bibelwerk Die Schriften des Alten Testamentes in Auswahl.[1] Mit diesem Werke teilt es auch denselben „neuen kritischen und religionsgeschichtlichen" Standpunkt. Aber auch wer grundsätzlich dieser Richtung nach so ferne steht, kann methodisch für die praktische Verwendung des A. T. im einzelnen von dem Verf. sehr viel lernen.[2] Denn dieser zeigt sich durchweg wie als erfahrener Psychologe, so als ein in der Hl. Schrift lebender und webender praktischer Mann, der auch wo man ihm nicht zustimmt, durch Tiefe und Geist zu fesseln weiß. Der vorliegende 1. Band Weisheit und Lyrik behandelt nach einer allgemeinen Einleitung, aus der besonders auf die zwei Kapitel „Das A. T. eine Ergänzung zum N. T." und „Die Verwertung des A. T. in der Praxis" aufmerksam gemacht sei, die Bücher der Sprüche Salomons und des Jesus Sirach, die Psalmen, Job und den Prediger. Hoffentlich schließen sich die geplanten zwei folgenden Bände über die Propheten und die Geschichtsbücher des A. T. bald an.

Ein ähnliches groß angelegtes religionspsychologisch-pädagogisches Werk, das im einzelnen für die ganze Bibel und für alle Bücher beider Testamente auszubauen hätte, was Nikel in großen Zügen für das A. T. entworfen hat, das aber in ähnlicher Weise auf alle Seiten der katholischen Seelsorge sich erstrecken müßte, wie Niebergall das für protestantische Verhältnisse und das A. T. herausarbeitet, muß auch auf unserer Seite für unsere Geistlichen geschaffen werden. Dieses Werk der Zukunft über die Verwendung der Bibel in der katholischen Seelsorge unseren Seelsorgern zu liefern, ist aber wieder nicht die Sache der Exegeten, sondern der Vertreter der praktischen Theologie. Neulich las man, daß im Priesterseminar zu Köln eine neue Professur für die Förderung der pädagogisch-praktischen und insbesondere der katechetischen und homiletischen Ausbildung des Klerus errichtet sei.[3] Vielleicht werden andere Diözesen mit ähnlichen neuen Professuren für praktische Theologie folgen. Geschähe das, so hätten wir Männer, deren Sache von Amts wegen die Förderung der biblischen Predigt nach allen Seiten wäre, die sich dieser energisch zu widmen, auch nach der literarischen Seite, auch mehr Muße hätten, als die mehr oder minder überlasteten Leiter unserer Priesterseminare.[4]

Doch das ist die Zukunftsmusik eines unverbesserlichen Optimisten! Vorläufig möge jeder nur an seiner Stelle und im Rahmen seines Amtes das Seine tun zur Förderung der biblischen Predigt, in Wort und Schrift! Vor allem ist es zunächst u. E. die Pflicht aller Prediger, soviel es ihnen möglich ist und so gut sie es vermögen, auch in das A. T. gründlich sich zu

[1] Göttingen 1909 ff.; s. Theol. u. Gl. 1911, S. 315–17.
[2] Niebergall veröffentlichte früher schon eine Praktische Auslegung des N. T., Tübingen 1909.
[3] Köln. Volksz. 1913, Nr. 868.
[4] Vgl. H. Schrörs a. a. O. S. 247.

vertiefen, damit dieser Teil des Gotteswortes für ihre Gemeinden nicht vergraben sei! Die Professoren der Bibelwissenschaft können die Bewegung zur Hebung der biblischen Predigt, die nach Umfang und Tiefe noch viel mehr einsetzen muß, als dieses in unserem Klerus bereits geschehen ist, direkt nur in beschränktem Maße fördern. Sie tragen schwer genug an ihrem Teile der Verantwortung für den Stand der biblischen Wissenschaft in unserer Kirche. Die Verantwortung für den Stand der Verwendung der Hl. Schrift in der praktischen Seelsorge müssen sie ablehnen.

Zur Palästinaforschung.

Die letzten Ausgrabungen auf dem Tabor.

Von Dr. P. A. Schollmeyer O. F. M., Dorsten.

Der Tabor darf wohl mit Recht infolge seiner eigenartigen Bildung und malerischen Lage als einer der schönsten Berge Palästinas bezeichnet werden. Wie eine mächtige Kuppel überragt er die umliegende Ebene und erhebt sich zu einer Höhe von 562 m über dem Mittelländischen Meere. Zu aller Zeit hat er eine große Anziehungskraft auf die Gemüter der umliegenden Bewohner ausgeübt und infolge seiner strategisch wichtigen Lage auch eine Rolle in der Geschichte des Volkes Israel gespielt. Auf der Spitze des Berges versammelte Debora die Scharen der Naphthaliten und Sebuloniten, um sich von hier aus auf das Kriegsvolk Siseras zu stürzen (Richt. 5, 12). Der Prophet Jeremias vergleicht mit dem Berg Tabor den Siegeszug des mächtigen Königs von Babylon Nebukadnezar: Ja dem Tabor gleich unter den Bergen und gleich dem Karmel über dem Meere wird er einrücken! (Jerem. 46, 18.) Der Psalmist singt vom Tabor: Nord und Süd, Du hast sie geschaffen, Tabor und Hermon jubeln über Deinen Namen (Ps. 89, 13). In der christlichen Tradition hat der Tabor stets als der Berg der Verklärung gegolten. Schon gegen Ende des 4. Jahrhunderts wird eine Basilika erwähnt.[1] Seitdem ist die Tradition nie unterbrochen worden. Die Franziskaner haben sich in der letzten Zeit bemüht, die Kreuzfahrerbasilika, welche über der ursprünglichen Kirche errichtet war, vollständig wieder freizulegen und dann in alten Formen womöglich wieder aufzurichten. Hierbei wurden zum Teil überraschende Resultate erzielt. Zunächst galt es den auf der Basilika lagernden Schutt und die Steinhaufen zu entfernen. Nachdem dies vollbracht war, wurde eine ungefähr 15 m tiefe Erdschicht, welche um die Apsiden herum lagerte, entfernt, um die Fundamente der Basilika freizulegen. Bei dieser mühevollen Arbeit kam das ganze Material der Kreuzfahrer — und auch der byzantinischen Basilika zutage. Kapitäle, Säulenstücke und Säulenbasen, Architrave, ein großer Teil der Bausteine, sofern sie nicht schon früher durch die Sarazenen bei dem Festungsbau Verwendung gefunden hatten, wurden gesammelt. Ein Vergleich der gefundenen Duplikate zeigte, daß das Material der byzantinischen Basilika viel gediegener und gründlicher gearbeitet und bis in die

[1] Vgl. P. Barnabas Meistermann, Führer durchs Heilige Land, bearbeitet von Dr. P. Engelbert Huber O. F. M., S. 476.

kleinsten Details ausgeführt war als das der späteren Kreuzfahrerkirche, eine Tatsache, die ja sogleich verständlich ist, wenn man bedenkt, daß die Kreuzfahrer infolge der fortwährenden Kämpfe in aller Eile arbeiten mußten. Der den Bausteinen anhaftende Mörtel war vielfach mit Mosaiksteinchen durchsetzt, ein Zeichen, daß die byzantinische Basilika schon vollständig zerstört war, als die Kreuzfahrer den Bau in Angriff nahmen. Als man auf den Felsen gelangte, kam auch der die Kirche früher umgebende Graben zum Vorschein. Zugleich wurden mehrere für die Kulturgeschichte des Tabors und Palästinas überhaupt interessante Resultate erzielt. Sieben verschiedene Kulturschichten wurden, wie mir der Leiter der Ausgrabungen versicherte, und wie ich teilweise durch eigene Beobachtung feststellen konnte, bloßgelegt. In der ersten Schicht kamen hauptsächlich türkische und altöstreichische Münzen zum Vorschein, die wohl durch Pilger hierher verschleppt wurden, worauf auch die Namen, welche in den Kalk der Wände eingeritzt sind, hinweisen. In der zweiten wurden türkische und arabische, in der dritten arabische und der Kreuzfahrerzeit angehörige, in der vierten nur arabische, in der fünften byzantinische, auch vereinzelt arabische, in der sechsten endlich griechische, römische und hebräische Münzen gefunden. Die Zahl der gesammelten Münzen ist ziemlich bedeutend. Eine ganze Reihe ost- und weströmischer Herrscher ist vertreten, so Theodosius, Arcadius und Honorius (Dominus noster Honorius gloria Romanorum). Ich erinnere mich, griechische Münzen gesehen zu haben mit der Aufschrift: ΥΠЄΡ ΝΙΚΗϹ ΡΩΜΑΙΩΝ. Mehrere Münzen stammen aus der Zeit des jüdischen Aufstandes, andere aus der Ptolemäer- und Seleuzidenzeit. Auch verschiedene Schmuckgegenstände aus griechischer und arabischer Zeit erregen die Aufmerksamkeit. So ein in Gold gearbeitetes Schmuckstück in Form eines Dreiecks, in das mehrere Buchstaben, wahrscheinlich der Name des Besitzers, eingraviert sind.

Die unterste Schicht, welche bisher freigelegt ist, nämlich die kanaanitische, ist nach den Aussagen des Leiters der Ausgrabungen noch intakt. Als Funde sind zu verzeichnen Bronzemesser, Ohrringe, Armbänder, Perlenschnüre, Schminkfläschchen, verschiedene Öllämpchen. Auch Tongeschirr kam vielfach ans Tageslicht, doch war selten ein Stück in unversehrtem Zustande. Einzelne Scherben weisen Malereien auf, und zwar sind die gelbpolierten Flächen von Strichen und Bändern in rötlichbrauner Farbe durchzogen. Geometrische Ornamente scheinen also vorzuwiegen. Sie tragen denselben Charakter wie die Tonkrüge und Flaschen, welche bei den Ausgrabungen unter der Verkündigungskirche in Nazareth durch P. Viaud gefunden worden sind. Sie dürften alle der ägäisch-kanaanitischen Periode zuzuweisen sein. Im kleinen Museum zu Nazareth werden einige ziemlich gut erhaltene Krüge und Schalen aus dieser Periode aufbewahrt, die das Interesse der Palästinaforscher erregen, wenn auch die Hauptanziehungskraft dieses Museums zunächst jene fünf romanischen Kapitäle aus dem 12. Jahrhundert bilden, welche in einer Höhle unter dem jetzigen Konvente gefunden worden sind.

Aus dem Gesagten ergibt sich als vorläufiges Resultat der noch nicht zu Ende geführten Ausgrabungen, daß der Tabor schon in vorisraelitischer Zeit besiedelt war. An der Ostseite, etwa zehn Minuten bergabwärts, haben sich auch Grabanlagen gefunden. Es handelt sich um Felsengräber wohl aus vorisraelitischer Zeit. Es ist zu wünschen, daß die begonnenen Ausgrabungen glücklich zu Ende geführt und ihre Resultate der wissenschaftlichen Welt zu-

gängig gemacht werden. Sicher werden sie manch interessanten Beitrag zur ältesten Geschichte des Tabors liefern.

Im Museum zu Nazareth befinden sich auch mehrere Gegenstände, welche durch den rührigen P. Viaud in Sepphoris, der ehemaligen Hauptstadt Galiläas, ausgegraben wurden. Als schönstes Resultat kam damals in der Nordostecke der Kreuzfahrerkirche, die jetzt wieder Eigentum der Kustodie ist, ein Mosaikboden mit einer aramäischen Inschrift zum Vorschein, die in Übersetzung lautet:[1] „Gedacht sei [zu Gutem] des Rabbi Judan, [Sohn des Tan]chum, Sohn des . . . der geschenkt hat [diese Tafel].“ Leider hat unterdessen das Mosaik nebst der Inschrift infolge der Feuchtigkeit stark gelitten. Vor dem Eingange zur Kreuzfahrerkirche hat Viaud auch einige jüdische Häuser mit Badeeinrichtung aus römischer Zeit freigelegt. Die Bekleidung der Wände war noch ziemlich gut erhalten. Das Bad ist in zwei Teile geteilt, und zwei Treppen führen zu ihm hinunter. Wahrscheinlich wurde ihm das Wasser durch eine Wasserleitung zugeführt. In den in der Nähe befindlichen Zisternen wurden mehrere größere Tonkrüge gefunden. Es wäre wünschenswert, wenn auch diese Ausgrabungen wieder aufgenommen und glücklich zu Ende geführt würden.

Zum Schluß sei noch eine Inschrift aus dem Museum zu Nazareth mitgeteilt. Sie lautet folgendermaßen:

קיעם
בן מנחם
כוהן ע ש׳

Die beiden letzten Buchstaben bilden eine Abkürzung und sind zu ע[ליו] ש[לום] zu ergänzen. „Qoʿam, der Sohn des Menachem, der Priester, — ihm sei Friede!“ Den ersten Namen lese ich Qoʿam, obwohl der letzte Buchstabe nicht ganz deutlich ist. Es könnte auch ב sein. Derselbe Name findet sich auf dem Deckel eines Ossuariums, welches aus Bethphage stammt und sich jetzt im Museum des Salvatorklosters in Jerusalem befindet. Dort wird ein קיעם(ב[?]) als Sohn des זרוע aufgeführt. Die obige Inschrift stellt eine Grabinschrift dar, sie dürfte nicht sehr alt sein, da schon Finalbuchstaben Verwendung finden.

[1] Vgl. Nazareth et ses deux églises du P. Prosper Viaud O. F. M., S. 186 ff.





Die älteste Auslegung der Worte Spiritus Sanctus superveniet in te (Lk. 1, 35).

Von Oberlehrer Dr. theol. K. Pieper, Hamm i. W.

Seit langem ist es in der katholischen Theologie – von ganz vereinzelten Ausnahmen abgesehen – zur geläufigen Auffassung geworden, die bedeutsamen Worte des Engels an Maria: *πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι* in trinitarischer Bestimmtheit von der dritten göttlichen Person zu verstehen. Man pflegt daher dem persönlichen Hl. Geiste die Bewirkung der Menschwerdung Jesu Christi zu appropriieren. Auch die christliche Kunst hat sich diese Auffassung angeeignet. Man denke an die verschiedenen Verkündigungsbilder, auf denen die Taube, das Symbol des Hl. Geistes, auf die allerseligste Jungfrau herniederschwebt. Diese Vorstellung, die die dritte Person in der Gottheit als das Kausalprinzip der Befruchtung des Schoßes der Jungfrau ansieht, ist nicht immer herrschend gewesen und ist vor allem nicht die altchristliche. Die älteste christliche Zeit betrachtete als das wirkende göttliche Prinzip die zweite göttliche Person, den Logos.

Diese Auffassung begegnet uns erstmals bei Justinus, der überhaupt die älteste Exegese von Lk. 1, 35 bietet. Apol. I, 33[1] setzt er den Heiden eingehend den Glauben der Christen an die jungfräuliche Empfängnis des Herrn auseinander. Er begründet diesen Glauben mit dem Hinweis auf die alttestamentliche Prophezie bei Is. 7, 14. „Das Wort: siehe, die Jungfrau wird empfangen, beweist eine Empfängnis ohne Beiwohnung; denn wäre eine solche durch irgendwelchen geschehen, so wäre sie keine Jungfrau mehr. Sondern Kraft Gottes kam über die Jungfrau und überschattete sie und bewirkte, daß sie als Jungfrau schwanger ging. Und der Engel Gottes, der zu jener Zeit zu der Jungfrau selbst geschickt wurde, verkündete ihr: Siehe, du wirst empfangen im Leibe vom Hl. Geiste und einen Sohn gebären, und er wird Sohn des Höchsten genannt werden, und du wirst seinen Namen Jesus heißen, denn er wird sein Volk von seinen Sünden erlösen,[2] wie uns diejenigen, die uns alles, was sich auf unseren Erlöser Jesus Christus bezieht, mitgeteilt, gelehrt haben." Zu diesen Worten gibt er dann folgende bündige Erklärung: *τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστιν.* Justinus versteht also unter dem biblischen Terminus

---

[1] In: Florilegium patristicum II (ed. G. Rauschen) 53 f.

[2] Justin hat hier Lk. 1, 31. 32 und Mt. 1, 21 zusammengezogen. Bei Mt. sind aber die letzten Worte an Joseph gerichtet. Da auch im Protev. Iac. 11, 3 diese Verbindung sich findet, so schließt Belser (Einleitung in das N. T.² 827), daß beide Schriftsteller eine gemeinsame und zwar schriftliche Quelle, eine Kindheitsgeschichte Jesu, eine Familienchronik benutzt haben.

πνεῦμα ἅγιον und ebenso unter der *δύναμις ὑψίστου* den Logos, den Erstgeborenen Gottes. Dem präexistenten Logos verdankt die Jungfrau ihre aktive Empfängnis. Er ist das wirksame Prinzip bei der Inkarnation Jesu Christi. Er hat selbst seine heilige Menschheit im Schoße der Jungfrau gebildet. Eine andere Deutung erklärt Justinus für unzulässig. Die gleiche Auffassung vertritt er Apol. I, 46[1] und 66,[2] Apol. II, 10.[3]

Wie kommt Justinus zu dieser Erklärung?

Zunächst ist beachtenswert, daß beide biblischen Termini ohne Artikel stehen, ein Umstand, der, wie schon Athanasius[4] hervorgehoben, nicht ganz irrelevant ist, wenn er auch keine entscheidende Instanz gegen die Beziehung auf die dritte göttliche Person bildet. Denn Apg. 2, 4 u. a. fehlt auch der Artikel, obwohl zweifellos der persönliche Hl. Geist gemeint ist. Jedenfalls wurde durch das Fehlen des Artikels der Begriff *π. ἁ.* mehr neutralisiert und die Gleichsetzung desselben mit der dritten göttlichen Person wenigstens in die Ferne gerückt. Der zweite Begriff *δ. ὑ.* legte durch seinen Sprachklang und durch seinen sonstigen Gebrauch in der Hl. Schrift überhaupt die Beziehung auf den Hl. Geist nicht nahe; daher denn auch die Beobachtung, daß man in der Folgezeit, als man sich bereits daran gewöhnt hatte, *π. ἁ.* vom persönlichen Hl. Geiste zu verstehen, *δ. ὑ.* noch durchaus nicht auf ihn deutete;[5] das ist erst viel später mit Rücksicht auf den in Lk. 1, 35 vorliegenden Parallelismus membrorum geschehen. Der Literalsinn fordert also nicht, an den Hl. Geist zu denken.[6] Erwägungen anderer Art konnten Justinus auch nicht bestimmen, dem Hl. Geiste diese wichtige Tätigkeit zuzuschreiben. Denn der Hl. Geist nimmt in der Theologie Justins und überhaupt der ältesten Väter und Kirchenschriftsteller eine sehr sekundäre Stelle ein. Gewiß kennt Justin den Hl. Geist. Er sagt, daß die Christen *ἐν τρίτῃ τάξει*[7] den prophetischen Geist verehren. Er erwähnt die Taufe im Namen des Vaters und im Namen Jesu Christi und „im Namen des Hl. Geistes, der durch die Propheten alles, was sich auf Jesus bezieht, vorherverkündigte".[8] Er spricht auch von dem Preis und Ruhm, den der Vorsteher der Brüder bei der Eucharistiefeier „zum Vater des Alls durch den Namen des Sohnes und des Hl. Geistes emporsendet".[9] Er kennt ihn also und zwar wohl auf Grund der in der Kirche gebräuchlichen triadischen

---

[1] Ebd. 90: *δι' ἣν αἰτίαν διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου κατὰ . . . βουλὴν διὰ παρθένου ἄνθρωπος ἀπεκυήθη.*

[2] Ebd. 69: . . . *ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκωποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν.*

[3] Ebd. 99: *δι' ἑαυτοῦ ὁμοιοπαθοῦς γενομένου.*

[4] Epistol. I ad Serap. 4 (Migne, P. gr. XXVI) 536 f.

[5] S. z. B. **Rufinus**, Com. in Symbolum apostolorum IX (Minge, P. lat. XXI) 349: Vide ergo cooperantem sibi invicem Trinitatem. Spiritus sanctus venire dicitur super virginem, et Virtus Altissimi obumbrare ei. Quae est autem Virtus Altissimi, nisi ipse Christus, qui est Dei virtus et Dei sapientia? Cuius autem haec virtus est? Altissimi, inquit. Adest ergo Altissimus, adest et Virtus Altissimi, adest et Spiritus sanctus.

[6] Diese Erkenntnis verstärkt sich noch, wenn man bedenkt, daß unser Vers Übersetzung aus dem Semitischen ist. Es herrscht so ziemlich Einstimmigkeit (anders Dalman, Harnack) darüber, daß Lukas seine Kindheitsgeschichte aus einer schriftlichen judenchristlichen Vorlage übernommen hat (s. besonders B. Weiß, Die Quellen des Lukasevangeliums 1907, 195). Dem Terminus *πνεῦμα ἅγιον* dürfte im Original רוּחַ הַקֹּדֶשׁ entsprochen haben. Dieser Ausdruck bezeichnete aber niemals die dritte göttliche Person.

[7] Apol. I, 13, ebd. 24. [8] Apol. I, 61, ebd. 61.

[9] Apol. I, 65, ebd. 68. Vgl. Apol. I, 67, ebd. 70.

(5. 11. 13.)

Formel und vindiziert ihm auch, wie die angeführten Stellen beweisen, ein persönliches Sein. Doch über eine spezifische Wirksamkeit desselben läßt er uns im unklaren. Er legt ihm zwar öfters die Inspiration der Propheten bei,[1] — daher nennt er ihn gern den prophetischen Geist — aber er ist darin keineswegs konsequent, da er hier und da diese Tätigkeit auch dem Logos zuspricht.[2] Einmal spricht er vom Hl. Geiste in sehr befremdlicher Weise: „Wir verehren den wirklichen und wahren Gott, und seinen Sohn, der von ihm gekommen ist, . . . sowie das Heer der anderen guten Engel, die ihm folgen und ähnlich sind, und den prophetischen Geist."[3] An dieser Stelle figuriert also der Hl. Geist hinter den Engeln. Gewiß soll damit keine Überordnung der Engel ausgesprochen sein,[4] was sofort durch Mitberücksichtigung der oben genannten Stellen klar wird. Aber im Vergleich zur Person des Logos, die einen so breiten Raum bei Justinus einnimmt, hat er den Hl. Geist nur vorübergehend, und nicht ohne eine gewisse Unklarheit berührt. Bei diesem Sachverhalt ist es verständlich, daß er bei der göttlichen Inkarnationstätigkeit hinter dem Logos zurücktrat.

Aber was führte Justinus gerade zu der Annahme, das *πνεῦμα ἅγιον* sei der Logos? Die Erklärung dafür dürfte in der philosophischen Richtung Justins zu suchen sein. Gott der Vater, an den zu denken eigentlich am nächsten gelegen hätte, kommt für Justinus nicht in Betracht; denn er wohnt seit der Weltschöpfung in den überhimmlischen Regionen in tiefster Zurückgezogenheit, er kann seinen Platz nicht verlassen und daher auf die Welt nicht unmittelbar einwirken. Eine übernatürliche Ursache aber mußte er aufstellen. Denn Justinus legt den größten Nachdruck darauf, daß Jesu Christi Menschwerdung auf wunderbare Weise *ἄνευ ἐπιμιξίας,*[5] *παρὰ τὴν κοινὴν γένεσιν,*[6] *διὰ παρθένου,*[7] *οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος ἀλλ' ἐξ θείας δυνάμεως*[8] erfolgt sei. So blieb nur der Logos, die *πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων καὶ δεσπότην θεόν,*[9] der Justinus eine allumfassende Wirksamkeit beilegt, als causa efficiens der Inkarnation übrig. Auf diese Weise wird Justinus dazu gekommen sein, *πνεῦμα ἅγιον* auf die zweite göttliche Person, den Logos, der ja auch als *ἄσαρκος* ein reines, heiliges *πνεῦμα* ist, zu deuten. Und wie er *πνεῦμα ἅγιον* von der zweiten göttlichen Person verstand, so auch *δύναμις ὑψίστου*. Woran hätte er auch anders denken sollen bei diesem Terminus als an den Logos! Bezeichnet er ihn ja gern als die *πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα*. Freilich nennt Justinus auch den Hl. Geist eine Kraft.[10] Aber es ist nicht deutlich zu erkennen, ob er ihn als *δύναμις ὑψίστου* oder *δύναμις* Christi ansieht. Die Auffassung des Logos als einer *δύναμις θεοῦ* findet sich schon bei Paulus 1. Kor. 1, 24.

Justinus ist nicht der einzige Vertreter der dargelegten Anschauung. Als

[1] Z. B. Apol. I, 31, 32, 33, 35, 38, 39, 40 u. ö.

[2] Z. B. Apol. I, 33 am Schluß: Daß aber die Weissagenden durch niemand anders *εἰ μὴ λόγῳ θείῳ* göttliche Eingebungen erhalten, werdet, denke ich, auch ihr zugeben. Ähnlich Apol. I, 36.

[3] Apol. I, 6, ebd. 14.

[4] S. die Erklärung Bardenhewers, Geschichte der altkirchl. Literatur I, 235.

[5] Apol. I, 21, ebd. 36.

[6] Apol. I, 22, ebd. 37.

[7] Apol. I, 31, ebd. 48.

[8] Apol. I, 32, ebd. 51.

[9] Apol. I, 32, ebd. 51.

[10] Apol. I, 50, ebd. 92: Nach seiner Kreuzigung fielen sogar seine Vertrauten von ihm ab; später aber . . . *δύναμιν ἐκεῖθεν αὐτοῖς πεμφθεῖσαν παρ' αὐτοῦ λαβόντες* habe sie diese unsere Lehre vorgetragen.

weitere Zeugen derselben seien genannt Irenäus[1], Klemens von Alexandrien[2], Callixtus[3], Hippolytus[4], Tertullian[5], Cyprian[6], Lactancius[7], Hilarius[8], Athanasius[9], Ambrosius[10], der unbekannte Verfasser der Schrift de fide orthodoxa contra Arianos[11]. Die Namenreihe zeigt, daß das Urteil Bardenhewers[12] Berechtigung hat: „Die älteren Kirchenschriftsteller bis hinab ins 4. Jahrhundert haben, wie es scheint, fast einstimmig beide Ausdrücke auf die zweite Person der Gottheit gedeutet.“ Ja, man kann unbedenklich von einem unanimis consensus patrum in der Auffassung dieser Stelle sprechen. Als Erklärungsgründe werden für alle Genannten geltend zu machen sein die unbestimmte biblische Ausdrucksweise, wahrscheinlich auch der Einfluß Justins, vor allem aber die dogmengeschichtlich wichtige Tatsache, daß in den ersten christlichen Jahrhunderten, vielleicht unter dem Einfluß von Bibelstellen wie Joh. 4, 23; 2. Kor. 3, 17 der Hl. Geist in seinem besonderen, von Vater und Sohn verschiedenen

---

[1] Adv. haer. V, 1 (Migne, P. gr. VII) 1122 f.: Vani autem et Ebionaei . . . in veteri generationis perseverantes fermento, neque intelligere volentes, quoniam Spiritus sanctus advenit in Mariam et Virtus Altissimi obumbravit eam . . . non contemplantes, quoniam . . . Verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum perfecit hominem. Vgl. III, 21, 4, ebd. 930.

[2] Strom. V, 3 (ed. O. Stählin II) 336: *ὁ λόγος, δημιουργίας αἴτιος, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν γεννᾷ, ὅταν ὁ λόγος σάρξ γένηται.*

[3] In den Philosophumenen IX, 12 (Migne, P. gr. XVI) 3383: . . . *καὶ εἶναι το ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα, ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτό.*

[4] Contra haer. Noeti IV (Migne, P. gr. X) 809: *τίς οὖν ἦν ἐν οὐρανῷ ἀλλ' ἢ λόγος ἄσαρκος, ἀποσταλεὶς, ἵνα δείξῃ αὐτὸν ἐπὶ γῆς ὄντα, εἶναι καὶ ἐν οὐρανῷ; λόγος γὰρ ἦν, πνεῦμα ἦν, δύναμις ἦν.*

[5] Adv. Prax. 26 (Migne, P. l. II) 189: Hic spiritus Dei idem erit Sermo. Sicut enim Iohanne dicente Sermo caro factus est spiritum quoque intelligimus in mentione Sermonis, ita et hic Sermonem quoque agnoscimus in nomine Spiritus . . . Ceterum, alium Iohannes profitebitur carnem factum, alium angelus carnem futurum, si non et Spiritus sermo, et sermo spiritus. Ähnlich de carne Christi 18 (P. l. II, 783); lib. apol. 21 (P. l. I, 399); de orat. (P. l. I, 1149 f.) u. ö.

[6] De idolor. vanit. XI (P. l. IV) 599: hic est Virtus Dei, hic ratio, hic sapientia eius et gloria: hic in virginem illabitur, carnem spiritus sanctus induitur, Deus cum homine miscetur.

[7] Divin. instit. IV, 12 (P. l. VI) 478: Descendens itaque de coelo sanctus ille spiritus Dei sanctam virginem, cuius utero se insinuaret, elegit; at illa divino spiritu hausto repleta concepit.

[8] De Trinit. II, 26 (P. l. X) 67: Spiritus sanctus desuper veniens virginis interiora sanctificavit et in his spirans (quia ubi vult, spiritus spirat) naturae se humanae carnis immiscuit.

[9] Orat. de incarnat. XVIII (P. gr. XXV) 128: *καὶ ἐν ἀρχῇ κατερχόμενος πρὸς ἡμᾶς ἐκ παρθένου πλάττει ἑαυτῷ τὸ σῶμα.* Ähnlich XXXXIX 184: *τίς γὰρ τῶν πώποτε γενομένων ἀνθρώπων ἐκ παρθένου μόνης ἑαυτῷ συνεστήσατο σῶμα;* Epistol. I ad Serap. XXXI (P. gr. XXVI) 605 stellt er die Menschwerdung so dar: Indem der Logos auf die hl. Jungfrau Maria herabstieg, nahm zugleich mit ihm der Hl. Geist Einkehr, *καὶ λόγος ἐν τῷ πνεύματι ἔπλαττεν καὶ ἥρμοζεν ἑαυτῷ τὸ σῶμα.*

[10] De incarn. Dom. sacr. 50 (P. l. XVI) 831: quis audiat, quia non ex Maria Virgine, sed ex divina substantia passibilem sibi carnem fecerit Dei verbum?

[11] P. l. XVII (unter den Werken des hl. Ambrosius) 565 f.: Angelus ad Mariam virginem dixit: Spiritus Dei veniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit te. Propterea quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei. Vides ergo ipsum Spiritum, id est Filium Dei venisse ad virginem; et inde Dei et hominis filium processisse. Kurz vorher: cum hominem induere dignatus est, non labem aeternitati intulit, ut spiritum in carnem mutaret.

[12] Mariä Verkündigung (Bibl. Studien X, 5) 132.

Sein noch nicht ganz klar erfaßt, oder wenigstens nicht ins rechte Licht gerückt war. Der Terminus πνεῦμα, spiritus hatte die uns geläufige Verengung und Besonderung auf die dritte göttliche Person noch nicht durchgemacht, — gewiß wurde er von der dritten Person gebraucht (vgl. z. B. Didache 7, 1. 3,[1] Ign. Ep. ad Ephes. 9,[2] die oben zitierten Stellen aus Justin u. a.), aber nicht ausschließlich — er wurde vielmehr mit Rücksicht auf das Geistsein Gottes von allen drei Personen angewandt. Diese Abgrenzung hat sich erst vollzogen, nachdem im 4. Jahrhundert auch das Dogma vom Hl. Geiste in den Bereich der theologischen Diskussion hineingezogen war. Einige Beispiele mögen die mangelnde Abgrenzung und die damit gegebene Unklarheit beweisen.

Barnabasbrief IX[3] wird die Inspiration der Propheten zuerst dem κύριος, einige Zeilen weiter dem πνεῦμα κυρίου beigelegt. Offenbar denkt der Verfasser beidemal an dieselbe göttliche Person. Nach Ignatius epist. ad Ephesios ist Christus einmal ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ,[4] kurz hinterher ἀπὸ Μαρίας ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου.[5] Das artikellose πνεῦμα ἅγιον ist also ein Ausdruck allgemeinerer Natur = Gott. Epist. ad Magnesios hat Jesus Christus den Beinamen πνεῦμα.[6] Der Pastor Hermae identifiziert sogar den Sohn Gottes mit dem Hl. Geiste, oder vielmehr der Sohn Gottes in seiner Präexistenz ist kein anderer als der Hl. Geist. Der Hl. Geist ist also im Fleische erschienen. Dieser im Fleische erschienene Hl. Geist ist der Sohn Gottes. Ganz deutlich trägt er diese Auffassung von Simil. V, 5 u. 6;[7] IX, 1.[8] Im sog. zweiten Klemensbrief Kap. 9 heißt es: Christus, der Herr, der uns erlöst hat, war zuerst Geist, dann wurde er Fleisch.[9] Auch Tertullian nennt den Logos wiederholt Spiritus.[10] Laktanz wiederum kennt keinen vom Sohne Gottes verschiedenen Hl. Geist. Hieronymus[11] sagt von ihm, daß er eine vom Vater und Sohn verschiedene dritte göttliche Person nicht anerkannt habe. Im Ambrosiaster[12], entstanden in den Jahren 370—375, sehr wahrscheinlich zu Rom[13], heißt es zu Röm. 1, 3: Eum qui erat Dei Filius secundum Spiritum sanctum, id est secundum Deum, quia Deus Spiritus est et sine dubio sanctus est.

Die angeführten Zeugnisse, die sich leicht noch vermehren ließen, lassen erkennen, daß in den ältesten christlichen Zeiten der Begriff Geist umfassender und unbestimmter gewesen ist, und daher bez. der dritten göttlichen Person eine gewisse Unsicherheit geherrscht hat.[14] Solange aber noch keine volle Klarheit über die Persönlichkeit geschaffen war, konnte man auch über seine Wirksamkeit nicht tiefer reflektieren. Erst nachdem die an den Namen des Macedonius anknüpfenden pneumatomachischen Streitigkeiten ausgetragen waren, sah man den biblischen Begriff πνεῦμα ἅγιον mit ganz anderen Augen an und bezog ihn nunmehr auf den Hl. Geist.

[1] In: Funk, Die apostolischen Väter, Tübingen und Leipzig 1901, 4.
[2] Ebd. [84]. [3] Ebd. 19. [4] Ebd. [83].
[5] Ebd. [86]. [6] Ebd. [91]. [7] Ebd. [195 f.].
[8] Ebd.]212].
[9] Ebd. 73: Χριστὸς ὁ κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ.
[10] Z. B. Apol. 21 (P. l. 1) 399.
[11] Epist. 84 ad Pammach. et. Ozeanum 7 (P. l. XXII) 748: Lactancius in libris suis, et maxime in epistolis ad Demetrianum. Spiritus sancti omnino negat substantiam et errore Iudaico dicit eum vel ad Patrem referri vel Filium et sanctificationem utriusque personae sub eius nomine demonstrari.
[12] P. l. XVII (unter den Schriften des hl. Ambrosius) 49.
[13] S. Bardenhewer, Patrologie[3], 384.
[14] So erklärt sich auch, daß man bis ins 4. Jahrhundert hinab unter dem Geist Joh. 3, 5 ebenfalls nicht den Hl. Geist, sondern den Logos verstanden hat. Vgl. Dölger, Ichthys, 79 ff.

Und wie man schon vorher ihn gern als Urheber der Inspiration der Propheten betrachtet hatte, so legte man ihm jetzt auch die Bildung der hl. Menschheit Jesu Christi bei. Die Spekulation der späteren Zeit suchte und fand dann auch Gründe, um darzulegen, daß die Bewirkung der Inkarnation ein der Persönlichkeit des Hl. Geistes besonders entsprechendes Werk sei.

Die Frage nach der Beurteilung dieser ältesten Erklärung von Lk. 1, 35 erledigt sich leicht. Denn der Kern unseres Bibelverses ist die übernatürliche Empfängnis Jesu Christi. Die Meinungsverschiedenheit aber, die in der Auslegung dieser Stelle zwischen der urchristlichen Zeit und den späteren Theologen obwaltet, berührt nicht die Tatsache, sondern nur die Weise des Wunders.[1]

---

[1] Von Interesse ist auch die Darstellung der Verkündigungsszene im Protevangelium Iacobi (ed. G. Rauschen, Flor. patr. III) 59 ff, das vielleicht schon vor 150, sicher aber vor 200 entstanden ist (vgl. Bardenhewer, Patrologie³, 77). Kap. 11 heißt es: Und siehe, ein Engel des Herrn trat vor sie hin und sprach: Fürchte dich nicht Maria, denn du hast Gnade bei dem Herrscher aller gefunden *καὶ συλλήψῃ ἐκ λόγου αὐτοῦ*. Da sie aber das hörte, war sie bei sich in Zweifel und sprach: Soll ich empfangen von dem lebendigen Gott und gebären, wie jedes Weib gebiert? Und es sprach der Engel des Herrn: Nicht also, Maria; *δύναμις γὰρ κυρίου ἐπισκιάσει σοι,* darum usw. Ist hier unter *λόγος αὐτοῦ* an die zweite Person in der Gottheit zu denken? Auffallend ist jedenfalls, daß die Worte *πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ* fehlen. A. Meyer (in E. Henneckes Handbuch der neutestamentlichen Apokryphen 120) meint zwar: „Das Wort ist hier die schaffende Rede des Gebieters über alles, die aus dem Nichts ins Dasein ruft, und hat mit dem johanneischen Logos nichts zu tun." Wenn man jedoch beachtet, daß die Vermutung Mariä *ἀπὸ κυρίου θεοῦ ζῶντος* zu empfangen, berichtigt wird mit den Worten: *δύναμις γὰρ κυρίου* . . ., *λόγος* also gleich *δύναμις κυρίου* gesetzt wird, und sich erinnert, daß auch schon Paulus 1. Kor. 1, 24 den Logos *δύναμις θεοῦ* genannt hat, so dürfte die Vermutung, daß der Verfasser des Protevangeliums doch an die zweite Person gedacht hat, nicht ganz abzuweisen sein. – Über verschiedene gnostisch-häretische Deutungen soll später einmal berichtet werden.





Entscheidung der päpstlichen Bibelkommission über die Apostelgeschichte und die Pastoralbriefe des hl. Paulus vom 12. Juni 1913. Acta Ap. Sed. 291 ff.[1] (Inhaltlich).

I. Apostelgeschichte.

1. Auf Grund der Tradition der ganzen Kirche und aus inneren Gründen steht es fest, daß Lukas der Verfasser des Werkes, das die Bezeichnung Actus Apostolorum oder *Πράξεις Ἀποστόλων* trägt, ist.

2. Aus sprachlichen Gründen sowohl, wie aus der Art der Darstellung und der Einheitlichkeit des Zweckes und der Lehre läßt sich nachweisen, daß die Apostelgeschichte einem einzigen Autor zuzuschreiben ist und daß die Ansicht moderner Schriftsteller, verschiedene Autoren seien an der Abfassung des Buches beteiligt, jeglicher Grundlage entbehrt.

3. Insbesondere sprechen die sog. Wirstücke nicht gegen die Einheit der Komposition und die Authentizität, sondern bestätigen sie.

4. Aus dem abrupten Schlusse der Apg. darf nicht gefolgert werden, daß der Verf. noch einen zweiten verloren gegangenen Band geschrieben habe oder habe schreiben wollen und daß deshalb die Apg. erst lange Zeit nach der dort erwähnten ersten römischen Gefangenschaft geschrieben sein könne, sondern es ist mit Recht festzuhalten, daß Lukas gegen Ende der ersten römischen Gefangenschaft das Werk abgeschlossen hat.

5. Aus einer Reihe von Gründen steht es fest, daß Lukas sehr glaubwürdige Quellen zur Hand gehabt und diese mit großer Genauigkeit und Treue benutzt hat, so daß der Apg. volle geschichtliche Glaubwürdigkeit zuzuerkennen ist.

6. Die Einwände, die man gegen die historische Treue der Apg. zu machen pflegt (Erzählung übernatürlicher Tatsachen, angebliche Erdichtung verschiedener Reden, scheinbare Abweichungen der Berichte von denen der profanen oder biblischen Geschichte, Widersprüche mit Berichten der Apg. selbst oder anderer heiligen Autoren), vermögen nicht, irgendwelche Zweifel an derselben zu begründen.

II. Pastoralbriefe.

1. Auf Grund der uralten kirchlichen Tradition steht es fest, daß die beiden Briefe an Timotheus und der an Titus von Paulus selbst abgefaßt sind und zu den echten und kanonischen Paulusbriefen stets gehört haben.

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist Acta Apostolicae Sedis annus V (1913) vol. 5 zu ergänzen.

2. Die von gewissen modernen Kritikern in verschiedener Form aufgestellte sog. Fragmententheorie, die Pastoralbriefe seien in späterer Zeit, aus Brieffragmenten, oder aus verloren gegangenen paulinischen Briefen von unbekannten Autoren zusammengesetzt und hätten wesentliche inhaltliche Zusätze erfahren — können das Zeugnis der Tradition nicht im geringsten erschüttern.

3. Die Einwände, die aus sprachlichen Gründen, oder wegen der Schilderung gnostischer Irrtümer, oder wegen der in den Briefen vorausgesetzten Entwicklung der kirchlichen Verfassung gegen die Echtheit erhoben werden, sind haltlos.

4. Die Tatsache einer zweimaligen römischen Gefangenschaft Pauli steht auf Grund der kirchlichen Tradition, des einstimmigen Zeugnisses der Väter des Orients und des Okzidents, aus geschichtlichen und verschiedenen inneren Gründe fest und die Abfassung der Pastoralbriefe kann mit Sicherheit in die Zeit zwischen dem Ende der ersten römischen Gefangenschaft und dem Tode des Apostels verlegt werden.

H. Poggel.





Besprechungen

Franz Tenckhoff, **Die westfäl. Bischofswahlen bis zum Wormser Konkordat (1122)** (Verzeichnis der Vorlesungen, welche an der Bischöfl. philos.-theolog. Fakultät zu Paderborn während des Wintersemesters 1912/13 gehalten werden. Auch sep., Paderborn 1912, Ferd. Schöningh; ℳ 1,60.)

Recht zahlreiche Untersuchungen zu den Bischofswahlen sind bereits erschienen; auch T. beteiligte sich durch seinen gründlichen Aufsatz über die Paderborner Bischofswahlen bis zum Wormser Konkordat (in dieser Zeitschrift I (1909), S. 539 ff.) an der Forschung. In der vorliegenden Arbeit unterzieht er die gesamten westfälischen Bischofswahlen bis zum genannten Zeitabschnitt einer eindringenden Prüfung, allerdings vorwiegend nur unter dem Gesichtspunkte, wie weit die Staatsgewalt bei Besetzung der Bistümer beteiligt war. Andere ebenso wichtige und interessante Fragen, wie die nach dem Wählerkreise und den Wahlformen, mußte er mit Rücksicht auf den einmal feststehenden Umfang einer Programmarbeit unberücksichtigt lassen. Die Untersuchung konnte am besten den Regierungen der einzelnen Herrscher folgen. Als allgemeines Resultat kann man den Satz hervorheben (S. 12), „daß schwächere Herrscher hinsichtlich der Bischofswahlen der Kirche Konzessionen machten, geleitet von dem Bestreben, sich ihre Hilfe auf andern Gebieten zu sichern". Abgesehen von dem Einflusse, den Karl der Große auf die Besetzung der Bischofsstühle ausübte, ist sodann ein stetiges Steigen des königlichen Einflusses vom Ende der Karolingerzeit bis zum Investiturstreit unverkennbar. Letzterer bedeutet einen scharfen Einschnitt in der Entwicklung und hat, wie T. unter voller Beachtung der eigentümlichen Ausgestaltung der sog. Eigenkirchentheorie in Deutschland richtig bemerkt, die deutsche Kirche vor einem Schisma und damit vor einer Erstarrung des kirchlich-religiösen Lebens nach Art der orientalischen Kirche bewahrt. – Einige Einzelergebnisse verdienen besondere Aufmerksamkeit. Die von Karl dem Großen geübte Praxis, die Bistümer eigenmächtig zu besetzen, kam auch in der Ernennung des ersten Bischofs von Münster, Liudger, und von Paderborn, Hathumar, zur Anwendung. Ludwig der Fromme versprach 817 zu Aachen, daß er die von Klerus und Volk vollzogene Bischofswahl anerkennen wolle, und hielt dieses Versprechen zunächst, während er in späteren Jahren wieder dem Beispiele des Vaters folgte. Unter den letzten Karolingern hielt man dieses Prinzip zwar fest, bestätigte aber auch vollzogene Wahlen. Und diese waren in den westfälischen Bistümern, welche zumeist einheimische Männer zu Leitern erhielten, vorherrschend. Paderborn erwarb 855 sogar ein Wahlprivileg, welches ihm auch für die nächste Zukunft die freie Wahl seiner Bischöfe verbürgte. T. ist nämlich der Ansicht, daß die Wahlprivilegien da auch wirklich praktischen Wert besessen haben. Nur für das Bistum Minden, welches als vorgeschobener Posten größere Bedeutung für die Politik hatte, ernannten die Könige die Bischöfe. – Die Könige Konrad I. und Heinrich II. wußten sich einen ausschlaggebenden Einfluß bei Besetzung der Bis-

tümer zu sichern. In Westfalen behauptete Paderborn sein Wahlrecht; für die übrigen Bistümer sind die Vorgänge nicht genau festzustellen. Kaiser Otto I. stützte seine Politik in der zweiten Periode seiner Regierung auf den hohen Klerus im Reiche, suchte darum die Bischofssitze auch nur Männern von zuverlässiger Gesinnung aus seiner Umgebung anzuvertrauen; auch für Paderborn ernannte er den Bischof Folkmar, für Osnabrück Liudolf, für Minden Helmward; letzterem Bistum gab er 961 jedoch ein Wahlprivileg. Dieses wurde 973 erneuert. Auch Paderborn erreichte 974 und 1001 die Bestätigung dieses Privilegs. Hieraus schon ist ersichtlich, daß die Kaiser Otto II. und III. in der Praxis vielfach von dem prinzipiell festgehaltenen Rechte auf Ernennung der Bischöfe keinen Gebrauch machten. Den Höhepunkt erreichte der königliche Einfluß unter Heinrich II. Die Wahlen fanden keine Beachtung, Wahlrechte bestätigte der Kaiser nicht, wie z. B. bei einer Privilegienbestätigung 1003 für Paderborn, oder entzog ihnen durch einen Zusatz: salvo tamen regis sive imperatoris consensu ihren innern Wert, so 1009 bei einer Bestätigung des Wahlrechts für Minden. Unter Konrad II., Heinrich III. und Heinrich IV. bis zum Investiturstreit blieb dieselbe königliche Politik in Geltung. Die bedeutendsten Bischöfe in jener Zeit stellten Paderborn und Minden, während Münster und Osnabrück zurücktraten. — T. zeichnet, um die Vorgänge für die fünfzig Jahre des Investiturstreites in Westfalen verständlich zu machen, zunächst mit scharfen Strichen dies Problem. Gregor VII. sprach zwar zunächst 1075 dem Könige jedes Recht bei der Besetzung der Bistümer ab, erstrebte aber im Grunde nur die Sicherung der kanonischen Wahl. Das Ziel ist mit dem Wormser Konkordat wirklich erreicht worden: die Laieninvestitur war gefallen, und die Bischofswahlen waren frei. Die Kampfeszeit zeigt auch in Westfalen ein buntbewegtes Bild, dessen Einzelzüge T. in seiner Darstellung anschaulich heraushebt. Manchmal konnten die Bischöfe gewählt werden, trotzdem Heinrich IV. und V. ihrerseits schon aus politischen Gründen nur Männer ihrer Partei auf den Bistumssitzen dulden wollten. — T.s Arbeit ist für die westfälische Kirchengeschichte auch darum von besonderem Werte, weil sie mit großem Fleiße die sämtlichen Quellen zu den Lebensbeschreibungen der Bischöfe zusammenträgt und die Verbindung Westfalens mit der Reichsgeschichte deutlich hervortreten läßt. Als Programmschrift bietet sie ein Musterbeispiel, wie eine zeitlich und räumlich begrenzte historische Untersuchung mit wissenschaftlicher Akribie zu führen ist, und wird darum auch ihren Einfluß bei der akademischen Jugend, welcher sie gewidmet ist, ausüben. J. Linneborn.





Vorbemerkung. Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Aus der von H. L. Strack herausgegebenen Clavis Linguarum Semiticarum (München, C. H. Beck) liegen uns aus dem Jahre 1913 drei Bändchen vor: K. Albrecht-Oldenburg, **Neuhebräische Grammatik** (ℳ 4,–), G. Roeder-Breslau, **Ägyptisch** mit Lesestücken und Wörterbuch (ℳ 4,50) und A. Ungnad-Jena, **Syrische Grammatik** mit Übungsbuch (ℳ 5,50). Alle drei Arbeiten sind für die erste Einführung des Anfängers wohl geeignet. Ref. begrüßt insbesondere Albrechts Büchlein, da Siegfrieds Lehrb. d. nhb. Sprache längst vergriffen ist. Aber auch Roeders Grammatik füllt für den ersten Unterricht im Ägyptischen eine Lücke aus trotz A. Ermans-Berlin für Orientierungszwecke übrigens sehr geeigneten Schriftchens **Die Hieroglyphen** (Berlin u. Leipzig 1912, Göschen; ℳ 0,90). Ungnads Grammatik und Chrestomathie zeigen zwar den erfahrenen Lehrer des Syrischen. S. 1*–10* der Chrestomathie hätten u. E. aber ruhig fehlen dürfen, da Syrisch bei uns doch nur an Hochschulen studiert wird. Etwas mehr Alttestamentliches (s. o. S. 233) vermißt Ref. auch hier.

A. Socins altbewährte **Arabische Grammatik**, Paradigmen, Literatur, Übungsstücke und Glossar (Berlin 1913, Reuther u. Reichard; ℳ 7,50) ließ C. Brockelmann-Halle in 7. durchgesehener und verbesserter Auflage erscheinen.

Tharcisius Paffrath-Paderborn (s. Theol. u. Gl. 1912, S. 765) legt seine Arbeiten **Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften** (226 S. Paderborn 1913, Schöningh. Studien zur Gesch. u. Kultur des Altertums VI, 5. u. 6. H.) nunmehr in einem hübschen Bande abgeschlossen vor. Auf der Grundlage der sumerischen und akkadischen Königsinschriften und der historischen Inschriften der ersten Dynastie von Babel behandelt der Verf., in orientalibus ein Schüler F. Hommels, in gesunder, wirklich historischer, allem aprioristischen Konstruieren ferner Methode im ersten Teile seines Buches 1. die höchsten Gottheiten Anu und dEnlil, 2. die Stadtgottheit, 3. die Familien- oder Schutzgottheit und gibt 4. Bemerkungen über das Anwachsen des Pantheons in Altbabylonien. In diesem, den Theologen an erster Stelle interessierenden Teile weist P. nach, daß Waffen und Waffenträger, ebenso Beinamen von Gottheiten zu selbständigen Gottheiten werden, daß das Pantheon auch infolge politischer Vorgänge wächst, indem bei der Vereinigung verschiedener Städte auch die Gottheiten dieser Städte miteinander verbunden wurden. „Die früheste uns bekannte Zeit ist eine Periode der Vermehrung, nicht der Verminderung der Gottheiten." Der zweite Teil S. 83–223 bringt ein sorgfältiges, nach praktischen Gesichtspunkten geordnetes ausführliches Register der auf die gesamte Götterlehre bezüglichen Stellen in den altbabylonischen historischen Inschriften. Dieses Register ist aber keineswegs eine bloße Beigabe, sondern eine Fortsetzung der ersten Hälfte

in anderer Form. In klarer Herausarbeitung des Charakteristischen jeder einzelnen Gottheit will hier der Verf. nämlich für die Götterlehre Altbabyloniens „den Inhalt der sumerisch-akkadischen Königsinschriften mit ihrer Eigenart und ihrem unschätzbaren historischen Werte für sich allein klar herausstellen". So bietet dieser Teil des Buches zugleich eine Art sehr dankenswerter religionswissenschaftlicher Realkonkordanz zu Thureau-Dangins sumerischen und akkadischen Königsinschriften (Vorderas. Bibl. I, 1; 1907). Macte virtute!

„Ein Handbuch für den Religionslehrer und Bibelfreund" nennt J. Benzinger seine Bearbeitung (Stuttgart 1913, Steinkopf; ℳ 6,–, geb. ℳ 7,–) des 1905 erschienenen **Bilderatlas zur Bibelkunde** von Frohnmeyer und Benzinger. Die Bilder sind infolge des in den letzten Jahren zugeströmten neuen Materials sehr vermehrt. Dies ließ sich indes nur ermöglichen durch Weglassung der Bilder zur biblischen Naturgeschichte; das Buch bringt so jetzt 454 Bilder zur biblischen Geographie, zur Geschichte, zum Kulte und zum Alltagsleben Israels. Der Text konnte aufs Äußerste beschränkt werden, da er doch nur den Zweck hat, die Bilder verständlich zu machen. Das schöne Buch sei namentlich unseren Religionslehrern sehr empfohlen; sie finden das wichtigste Veranschaulichungsmaterial zur Bibel nirgendwo so schön für so billiges Geld zusammengestellt.

Zu einem hübschen Buche (**Der alttestamentliche Prophetismus,** Leipzig 1912, A. Deichert; ℳ 4,80) hat E. Sellin drei 1909 und 1910 gehaltene Vorträge zusammengefaßt, aus denen drei umfassende Studien herausgewachsen sind: 1. Eine Geschichte des alttestamentlichen Prophetismus. 2. Alter, Wesen und Ursprung der alttestamentlichen Eschatologie. 3. Altorientalische und alttestamentliche Offenbarung. S. vertritt energisch mit herzerquickender Wärme das Recht des Glaubens an Gottes Offenbarung in seinen Propheten. Er bekämpft die ältere nur psychologische und literarische Auffassung dieser Männer in der Schule Wellhausens, ebenso aber auch die neuere, gegen jene rein entwicklungsschematische Auffassung streitende mythologische Importtheorie Greßmanns, Gunkels u a. Der Prophetismus ist ihm genuin israelitisch. „Der lebendige Gott hat wahrhaftig durch sie (diese Männer) gesprochen, das, und das allein erklärt das Geheimnis ihres einzigartigen Auftretens und vollends des eigenartigen Inhalts ihrer Offenbarung." Es war unberechtigt, lange Zeit einen Graben zwischen den älteren und zwischen den Schriftpropheten zu ziehen. Die Heilsweissagungen auch in den Schriften der älteren Propheten sind echt. Das „Hinaus mit aller Heilseschatologie aus den vorexilischen Propheten!" war ein Irrtum, die dem entsprechende Zerschneidung ihrer Schriften ein Mißgriff. Auch die messianische Weissagung ist uralt. Die Eschatologie der Propheten ist aber nicht von außen gekommen, wurzelt vielmehr in der realen Offenbarung Gottes. Am Anfange der Geschichte Israels steht der Weltgott, sein Kommen und die Aufrichtung seines Reiches in schrankenlosem Weltregiment ist der Kern der prophetischen Eschatologie und das Ziel der Geschichte. Die Bilder, in denen die Zukunft gemalt wird, gehören z. T. der Erinnerung an geschichtliche Erlebnisse auf dem Zuge zum und am Sinai an, sind z. T. der israelitischen Volkseschatologie mit der altorientalischen Eschatologie gemeinsam. Aber schon die alte Volkseschatologie Israels, die bereits den Gedanken des Gerichts kannte, ist keineswegs noch als naturmythologisch (Greßmann) zu charakterisieren, trägt vielmehr schon eine sittliche, weil geschichtlich-religiöse Färbung. Und in der Beihe der Propheten „wird es immer klarer und bewußter betont, daß die kosmischen und physischen Erscheinungen, von denen die Propheten ausnahmslos reden, nur Begleiterscheinungen, Schale um einen Kern sind." Das Buch verdient warme Empfehlung.

Die religionsgeschichtlich so überaus bedeutsame Zeit des babylonischen Exils ist in der deutschen Forschung bisher nicht zu ihrem Recht gekommen. E. Klamroth verdient deshalb schon von diesem Gesichtspunkte aus Dank für seine schöne Monographie über **Die jüdischen Exulanten in Babylonien** (Leipzig 1912, Hinrichs; ℳ 2,80. Beiträge zur Wiss. vom A. T. H. 10). Er behandelt die Exilierungsmethode, die Exilierungen Judas (hier nimmt er zwischen 597 und 586 noch eine Zwischendeportation an), die Übersiedlung nach Babylonien, die Behandlung der Exulanten, ihre soziale Lage, die religiösen Ideen über Gott, Volk und Land, die falschen Propheten und die religiösen Parteien, den Jahwedienst. Wenn christliche Theologen „eine gewisse Neigung zeigen, das Los der Exulanten ein wenig zu erleichtern", so fällt Verf. m. E. „ein wenig" in den Fehler jüdischer Theologen, die sogar das Sophokleische Wort *τά γ' ἔργα μου πεπονθότ' ἐστὶ μᾶλλον ἢ δεδρακότα* (Oed. Col. 266) auf die Juden in der Diaspora anwenden. Auch die Ausführungen über die Juden als Kaufleute sind m. E. schief. N. Peters.

Neues Testament.

Dr. C. Toussaint, Professeur à l'Université Catholique de Lille, **l'Epître aux Romains** (Paris, Beauchesne, Fr. 4). Der Verf., vorteilhaft bekannt durch seinen trefflichen Kommentar zu Thess., Gal., Kor., hat nach derselben Methode den Römerbrief bearbeitet. Er läßt auf die einzelnen, innerlich zusammenhängenden Abschnitte des Briefes in französischer Übersetzung nach dem griech. Texte nicht etwa eine Exegese der einzelnen Verse, sondern eine Wiedergabe des gesamten Gedankeninhalts folgen, wobei die Hauptgedanken einer besonders eingehenden Würdigung unterzogen werden. Einzelheiten werden in kurzen Noten unter dem Texte erklärt. Ohne Zweifel ist diese Methode geeignet, weitere Kreise der Gebildeten für das Studium des Briefes zu interessieren. Der Verf. ist mit den Problemen des Briefes gut bekannt, ebenso mit der einschlägigen historischen, theologischen und philologischen Literatur, sein Urteil ist ruhig und objektiv. Eine ziemlich ausführliche Einleitung (36 S.) behandelt u. a. unter Auseinandersetzung mit der negativen Kritik die Integritätsfrage, die Entstehung der römischen Gemeinde usw.

Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments von J. H. Moulton D. D.-Manchester auf Grund der vom Verfasser neubearbeiteten 3. englischen Auflage übersetzte deutsche Ausgabe (Heidelberg, C. Winter; ℳ 7,20). Durch die neuere lexikalische Forschung über den gewaltigen Schatz der im letzten Jahrzehnt aufgefundenen Papyri und Inschriften ist die noch vor 1½ Jahrzehnten in wissenschaftlichen Kreisen herrschende Ansicht, das neutest. Griechisch sei ein „hebräisches", von der literarischen Koine jenes Zeitalters ganz verschiedenes Griechisch, das eine isolierte Stellung einnehme, völlig zerstört und der Nachweis geliefert worden, daß das „Bibelgriechisch" (abgesehen vom „Übersetzungsgriechisch") ein normales Griechisch, das Idiom des alltäglichen Lebens war. Der Engländer Moulton hat nun die Resultate fremder und eigener Forschung in diesem Buche niedergelegt, nicht in der straffen Form der systematischen Grammatik, sondern in der einer „Einleitung" in dieselbe (Prolegomena), wodurch die Darstellung viel lebendiger und lesbarer wird, ohne die Wissenschaftlichkeit zu beeinträchtigen. Prof. Thumb (Straßburg) gab den Anstoß zur Übersetzung des englischen Originals, das in 2 Jahren 3 Auflagen erlebt hatte, ins Deutsche (Dr. Havers), nachdem Moulton die 3. Auflage sorgfältig revidiert und viel neues Material hineingearbeitet hatte. M. erweist sich in dieser Arbeit als den ausgezeichneten Kenner der griechischen Sprachgeschichte, der neutest. Exegese und Textkritik, als

den ihn hervorragende deutsche Gelehrte (Harnack, Deißmann, Thumb) bezeichnen. In 9 Kapiteln (1. Allgemeine Charakteristik, 2. Geschichte des „gemeinen" Griechisch, 3. Bemerkungen über Laut- und Formenlehre, 4. 5. Syntax des Nomens, Adj., Pronom., der Präpos., 6–8. Tempora, Genera, Modi des Verbs, 9. Infinitiv und Partiz.) werden durch eingehende Untersuchungen auffallender Spracherscheinungen der allgemeine Charakter der hellenistischen Weltsprache und die sprachhistorische Stellung des N. T. innerhalb des Weltgriechischen zur Anschauung gebracht, unter Hervorhebung und klarer Formulierung der Hauptsachen. – M. hat durch diese bedeutende Arbeit gezeigt, wie tief die hellenistische Forschung in die Probleme der neutest. Wissenschaft eingreift, und den lebendigen Zusammenhang nachgewiesen, in dem die Sprache des N. T. mit der hellenistischen Umwelt stand. Das Buch ist für den neutest. Exegeten ein willkommenes Hilfsmittel.

Der Spruch vom lumen internum (Schluß) von W. Brandt-Basel in Ztschr. für die neutest. Wissensch. 177–202. Verf. führt nach der Definition der lukanischen Auffassung vom l. int. aus, wie die Bilderrede des Spruches auf das lukanische Verständnis anzuwenden sei. Die Auffassung des Mt. über das l. i. wird festgestellt, indem der Verf. dem Prinzip nachforscht, von dem Mt. bei der Auswahl und Anordnung der Logia in diesem Teil der Bergpredigt sich hat leiten lassen. Seine Auffassung vom l. i. ist von der lukanischen verschieden. Daß der Spruch ein Logion Jesu sei, ist unwahrscheinlich. Der letzte Abschnitt (VII) enthält eine Untersuchung über die Bedeutung der Wörter *ἁπλοῦς* und *πονηρός*.

Die Auffassung des Ap. Paulus vom Abendmahl von G. Peterson Wetter-Upsala, ibid. 202–16. W. untersucht 1 Kor. 10, 14–22. Analog der Bedeutung von *κοινωνός* bei profanen griech. Autoren, bedeutet die *κοινωνία* (V. 16) nicht das Eingehen einer mystischen oder sakramentalen Gemeinschaft, sondern ein Verhältnis zur Gottheit, wie etwa die eingeladenen Gäste eines vornehmen Mannes als solche es zu diesem einnehmen, eine Ehrung der Gottheit („Zusammensein"). Die Christen begehen, wenn sie das Brot brechen und den Kelch segnen, nur eine Erinnerungsfeier an Christi Tod in Verkündigung desselben.

Die zweimalige römische Gefangenschaft und die spanische Reise des Ap. Paulus und der Schluß der Apostelgeschichte von F. Pfister-Heidelberg, ibid. 216–22. Die Wanderungs- und Missionslegenden antiker Heroen zeigen eine Neigung, die räumliche Ausgestaltung der von ihren Helden ausgeführten Wanderungen zu erweitern. Dieselbe Erscheinung findet sich bei den christlichen Missionslegenden, auch bei der von der spanischen Reise, die einfach entstanden ist aus der Stelle Röm. 15, 24. Die Legende von der zweimaligen Gefangenschaft beruht auf den apokryphen Akten Pauli, die eine Fortsetzung der Berichte der Apg. wurden, daher wurde der ursprüngliche Schluß der Apg., der vom Ende des P. sprach, abgeschnitten. So erklärt sich der abrupte Schluß. Weder die Pastoralbriefe noch Eusebius bieten für die zweimalige Gefangenschaft eine Stütze.

Zum Eingang des Hebräerbriefes von F. Spitta-Straßburg in Studien und Kritiken 106–9. In 1, 1 wird entgegengestellt die Offenbarung *ἐν υἱῷ* der *ἐν τοῖς προφήταις*. Statt mit der letzteren Offenbarung wird aber 1, 2–14 und Kap. 2 die erstere mit der *ἐν τοῖς ἀγγέλοις* verglichen. Tatsächlich sind die Propheten in 1, 1 ein fremdartiges Element. Es muß ursprünglich dort gestanden haben: *ἐν τοῖς ἀγγέλοις*. Einmal geschah die Offenbarung an die „Väter", in erster Linie Patriarchen, durch Engel. Dann stimmt auch besser zu *ἀγγ.* das *πολυμερῶς*. Wie sich endlich aus der Aufzählung der Glaubenszeugen in Kap. 11 ergibt, ist es dem Paulus

hauptsächlich um die Offenbarung aus deren Zeit zu tun, das sind aber Engeloffenbarungen.

Zu Röm. 15, 4. 7. 8 von Spitta-Straßburg, ibid. 109–12. Sp. korrigiert hier seine Darlegung in der Untersuchung über den Brief des P. an die Römer, daß 15, 1–7 das Folgende 8–13 vorbereite. Es besteht kein Zusammenhang.

Der Rat des Gamaliel in Apg. 5, 38–39 von H. Böhlig-Dresden, ibid. 112–20. Gamaliel wird auf Grund seines Rates ganz verschieden charakterisiert, von den einen wird er als geheimer Christ hingestellt, von anderen als Heuchler oder als lauer, schwankender Charakter. Alles das stimmt nicht zu 5, 34 und ist völlig aus der Luft gegriffen. Aus dem Rat spricht die pharisäische Weltanschauung eines Mannes, der nach B. Vorsteher der großen Synagoge gewesen sein muß.

Rabbinen-Wunder und Christi-Wunder von P. Dausch-Dillingen in Theol.-prakt. Monatsschrift (Passau) 343 ff. Der bekannte Vorkämpfer für die Ansicht, daß der Rabbinismus der Mutterboden des Christentums, besonders der Wundergeschichten Jesu sei, Paul Fiebig, hat in seiner jüngsten Schrift die neutestamentlichen Wunderberichte durch gleichzeitige rabbinische Wunderberichte zu beleuchten, d. h. beide Gruppen von Wundern als ungeschichtlich zu erweisen gesucht. Dausch greift aus dem reichen Schatze dieser rabbinischen Wundergeschichten zwei heraus, die noch am ehesten mit neutestamentlichen Wundergeschichten verglichen werden könnten, und stellt diesen die unvergleichliche Erhabenheit der Wunder Christi gegenüber.

H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Das 13. Ergänzungsheft des Trierischen Archivs enthält das von Jakob Marx neu bearbeitete **Handschriftenverzeichnis der Seminar-Bibliothek zu Trier** (Trier 1912, Lintzsche Buchhandlung; ℳ 8,–). Die Handschriftensammlung des Trierer Priesterseminars umfaßt 184 Nummern. Von diesen stammen wenigstens 114 aus der Bibliothek des Klosters St. Matthias bei Trier. Von den Handschriften der Sammlung sind 10 Bibelhandschriften, 14 exegetische Handschriften, 10 Handschriften von Werken der Kirchenväter, 6 Handschriften dogmatischen Inhalts, 24 Handschriften moralischen und asketischen Inhalts, 9 kirchengeschichtliche Handschriften, 15 enthalten Leben der Heiligen, 34 sind lokalgeschichtlichen Inhalts usw. Der Zeit der Entstehung nach gehören die meisten Handschriften dem 15. Jahrh. an, 2 dem 9., 1 dem 10., 4 dem 11., 11 dem 12. Jahrh. usw. Künstlerisch höchst beachtenswert ist die Prachthandschrift Nr. 104, ein im 15. Jahrh. in Nordfrankreich hergestelltes Chorbuch für Nonnen. Das Verzeichnis ist mit der bei dem Verf. gewohnten Sorgfalt gearbeitet. Es bietet den Gelehrten, welche die Handschriften benutzen wollen, ein bequemes Hilfsmittel. Bemerkt sei, daß die Angaben über den gegenwärtigen Zustand der einzelnen Handschrift sehr genau sind. In einem Anhang ist ein Verzeichnis der 57 Wiegendrucke der Seminarbibliothek beigegeben.

Als Teil von Eggers Korrespondenzblatt-Bibliothek ist ein **Repetitorium der Kirchengeschichte** von V. O. Ludwig erschienen (Wien, ohne Jahreszahl, Fromme; K 5,–). Das brauchbare Buch stützt sich auf das Handbuch von Hergenröther-Kirsch, auf die Lehrbücher von Marx, Funk und namentlich Knöpfler und für den patristischen Teil auf Bardenhewer, Schmid und Rauschen. Erwähnt sei bei dieser Gelegenheit, daß die in Österreich seinerzeit viel gebrauchte **Geschichte der christlichen Kirche** von M. Robitsch 1889 und 1891 in vierter, von K. J. Didmar neu bearbeiteter Auflage erschienen ist (2 Teile. Regensburg, Manz; ℳ 8,–).

In der Schrift: **Die Anfänge der katholischen Kirche bei den Ostseefinnen.** Eine Untersuchung über die Formen der religiösen Expansion im Mittelalter (Reval 1912, Kluge; ℳ 2,–. Zunächst Wiener Dissertation v. 1909) behandelt Hans Oldekop unter sorgfältiger Verwertung der Quellen und der Literatur die verschiedenen Arten der Ausbreitung des Christentums in Finnland, Estland, Livland und Kurland durch das dänische und schwedische Königtum, durch das Erzstift Bremen und das dänische Erzstift Lund, bis zu Ende des 12. Jahrh. und im 13. Jahrh. neue Orden (Zisterzienser, Dominikaner) in die Mission eintreten und das Papsttum die Führung übernimmt.

Die „Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique", welche im Jahre 1897 ins Leben trat, will die gesamte Kirchengeschichte in monographischer Darstellung behandeln. Sie soll in erster Linie Lehrern und Studierenden der Hochschulen dienen. Bis 1912 waren vierzehn Bde. erschienen. Der vorliegende Band trägt den Titel: **Les papes d'Avignon** (1305–1378) und ist von G. Mollat bearbeitet (Paris 1912, Lecoffre; Fr. 3,50). Das Ganze wird ein sehr ausführliches Handbuch der Kirchengeschichte darstellen, wie wir es in Deutschland nicht besitzen. Das Werk Mollats zieht alle einschlägigen Verhältnisse in seinen Bereich und behandelt unter gründlicher Benutzung der Quellen und der Literatur (besonders erwähnt sei die sorgfältige Benutzung der deutschen Literatur) im ersten Buche die einzelnen Pontifikate, im zweiten das Verhältnis des Papsttums zu Italien, dem Deutschen Reiche, Frankreich, England und Spanien, im dritten den päpstlichen Hof, die Finanzverhältnisse und die Zentralisation der Kirche. Daß dem Verf. der Aufenthalt der Päpste in Avignon in einem anderen Lichte erscheint als gemeinhin, wollen wir ihm nicht verübeln, wenn wir seine Ansicht auch nicht teilen.

Die Schrift Anton Eitels: **Über Blei- und Goldbullen im Mittelalter.** Ihre Herleitung und ihre erste Verbreitung (Freiburg i. Br. 1912, Troemers Universitätsbuchhandlung [E. Harms]; ℳ 2,80. Mit mehreren Abbildungen im Text und zwei Siegeltafeln), welche als Habilitationsschrift diente, baut sich in umsichtiger Kritik auf breitem Material auf. Gegenüber anderen Forschern ist Eitel der Meinung, daß man sich zur Anfertigung der Bleibullen einfacher, runder bleierner Platten bediente, die in der Richtung des Durchmessers von einem Kanal zur Durchlassung der Siegelschnüre durchbohrt waren. Die Angabe der Korroborationsformel ist für die Untersuchung über die Bullen (bulla bezeichnet durchweg ein Metallsiegel) von großer Wichtigkeit. Der Gebrauch der Metallsiegel war dem Altertum bekannt und reicht hinauf bis in das Zeitalter des Augustus. Auf die antike Sitte, mit Blei zu siegeln, gehen sowohl die byzantinische wie die päpstliche Kanzlei, und zwar unmittelbar und unabhängig voneinander, zurück.

Im 108. Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria-Laach veröffentlicht der Herausgeber der Briefe und Akten des sel. Petrus Canisius, Otto Braunsberger S. I., eine Studie: **Pius V. und die deutschen Katholiken.** Teilweise nach ungedruckten Quellen (Freiburg i. Br. 1912, Herder; ℳ 2,40). In der Schrift tritt dem Leser anschaulich die mannigfaltige Sorge Pius' V. um die deutschen Katholiken entgegen. Er sieht, wie der Papst streng auf die Durchführung der Kirchengesetze bedacht ist, aber anderseits weise den schwierigen deutschen Verhältnissen durch Gestattung oder Duldung von Ausnahmen Rechnung trägt. Dem Geschichtsforscher bietet die Schrift schätzenswertes Material, einem weiteren Leserkreise reiche Belehrung und Anregung.

In der Schrift **„Ein Menschenalter Reformen der Toten Hand in Toskana (1751–1790)"** (Heft 99 der Historischen Studien. Berlin 1912, Ebering; ℳ 3,80)

behandelt Hermann Büchi Maßregeln, welche, indem sie namentlich infolge der französischen Revolution in ähnlicher Weise auch in anderen Staaten getroffen wurden, bis auf den heutigen Tag von einschneidender Bedeutung für die kirchlichen Verhältnisse, besonders nach der finanziellen Seite, und für das Verhältnis von Staat und Kirche geworden sind. Der Verf., welcher diesen Maßregeln sympathisch gegenüber steht, will an der Hand ungedruckten Materials des Florentiner Staatsarchivs eine vor allem die Entwicklung und den Geist jener fundamentalen toskanischen Gesetze berücksichtigende Darstellung liefern. Er sieht in ihnen reine Agrargesetze ohne den fiskalischen Hintergrund anderer Amortisationsgesetze, die vornehmlich „ein Verteidigungsmittel der Staatsfinanzen gegen die kirchliche Immunität" sein sollten. Die Amortisationsgesetze von 1751 und 1769 verhinderten den weiteren Erwerb der Toten Hand im Interesse des Bodenhandels und der natürlichen Familien. Die Erbpachtgesetzgebung löste den Güterkomplex der gesamten Toten Hand auf und brachte ihn wieder in Zirkulation und verschaffte zugleich dem Klerus eine feste, vom Staate kontrollierbare Rente. In der Errichtung der Patrimoni ecclesiastici diocesani zum Zwecke einer gleichmäßigen Verteilung des Kirchenbesitzes, die zugleich eine immer weiter gehende Unterdrückung des Regularklerus bedeuteten, und in der staatlichen Besoldung der Priester in der Diözese Pistoia-Prato erreichte diese staatskirchliche Bewegung ihren Höhepunkt, deren vollständige Ausführung durch die Berufung des Großherzogs Pietro Leopoldo auf den Kaiserthron (Kaiser Leopold II.) unterblieb. Die Schrift ist ein bedeutsamer Beitrag zur Geschichte der staatlich-kirchlichen Beziehungen im Zeitalter der Aufklärung. F. Tenckhoff.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Le Totémisme chez les Fân. Par H. Trilles, C. S. Sp. (Anthropos-Bibliothek herausgegeben von P. W. Schmidt S. V. D. Bd. I. Heft 4, Münster 1912, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung; ℳ 20,–). Mit Totemismus bezeichnet man den Glauben gewisser Naturvölker, daß sie in einem Abkunfts- oder Verwandtschaftsverhältnis zu bestimmten Tieren oder Gegenständen stehen. Die evolutionistisch gerichtete Religionswissenschaft glaubte in dieser Erscheinung ein Anfangsstadium der religiösen Entwicklung gefunden zu haben. So ist die Frage des Totemismus heute hoch aktuell geworden. In seinem 1910 veröffentlichten Werke Totemisme and Exogamy hat M. Frazer ein gewaltiges Material zusammengetragen. Um so erfreulicher ist es, daß nunmehr auch ein katholischer Missionar ein in langjährigem Zusammenleben mit einem afrikanischen Volke gesammeltes Material zu dieser Frage vorlegt. Es handelt sich um den volkreichen Stamm der Fan, der seine Wohnsitze hauptsächlich in Französisch-Kongo und in Kamerun hat. Mit größter Sorgfalt geht Verfasser allen einzelnen Erscheinungen des Totemismus bei diesem Volke nach, zugleich Stellung nehmend zu den bisher über dasselbe Phänomen vorliegenden Veröffentlichungen. In der Tat ist zurzeit nichts notwendiger und verdienstlicher als die Sammlung absolut einwandfreien Materials, und die Missionare sind wegen ihres langdauernden und vertrauteren Verkehrs mit den Naturvölkern in erster Linie befähigt, dieses so notwendige Material herbeizuschaffen. Nur so kann es gelingen, übereilte Theorien, die auf Grund eines noch mangelhaften Materials aufgestellt wurden, zu korrigieren. Kein Religionsforscher und kein Ethnologe darf in Zukunft an der vorliegenden Arbeit vorübergehen.

Altgermanische Religionsgeschichte. Von Karl Helm. Bd. I. (Heidelberg, Karl Winters Univ.-Buchh.; ℳ 6,40). Der altgermanische Religionsgeschichte von R. M.

Meyer (Leipzig 1910, Quelle u. Meyer) folgt sehr schnell diese gleichbetitelte neue Bearbeitung desselben Stoffes von Helm. Das Werk erscheint gleichzeitig als 2. Bd. der V. Reihe (I. Abteilung) der vom Wilhelm Streitberg herausgegebenen Germanischen Bibliothek und als 5. Bd. der von Wilh. Streitberg und Richard Wünsch herausgegebenen Religionswissenschaftlichen Bibliothek. Verf. behandelt nicht bestimmte religiöse Einzelerscheinungen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, sondern an Stelle solcher „Längsschnitte" läßt er „Querschnitte" treten, welche auf allen Stufen der Entwicklung den Gesamtkomplex aller religiösen Erscheinungen erkennbar machen, wobei er sich allerdings nicht verhehlt, daß es sich nur um einen Versuch handeln kann. Der vorliegende 1. mit 51 Abbildungen ausgestattete Band enthält außer einer die nötigen Vorbegriffe und Quellenkenntnisse vermittelnden Einleitung die Behandlung der vorgeschichtlichen und der römischen Zeit. Der 2. Band soll in zwei Abschnitten die Religion der Westgermanen bis zu ihrer Bekehrung und die der nordischen Germanen bringen. Wer sich mit dem behandelten Stoffe befaßt, wird dem Buche ernste Beachtung schenken müssen. Daß Verf. auf dem Standpunkte des religionsgeschichtlichen Evolutionismus steht, braucht — wie die Dinge heute liegen — eigentlich nicht erst gesagt zu werden.

Afrikanische Religionen. Hamburgische Vorträge von Karl Meinhof (Berlin 1912, Buchhandlung der Berliner ev. Missionsgesellschaft; ℳ 3,—). Verf. wendet sich mit seinen Vorträgen an weitere Kreise, um ihnen eine erste Orientierung über die Religionen der afrikanischen Naturvölker zu geben. Es ist nicht seine Absicht, die Religion jedes einzelnen Volkes für sich darzustellen, vielmehr begnügt er sich damit, die besonders charakteristischen Momente aus allen afrikanischen Religionen zusammenzustellen. Indem er sich zumeist auf Konstatierung des Tatsächlichen beschränkt, sucht er eine bestimmte Stellungnahme zu den wichtigsten religionsgeschichtlichen Problemen zu vermeiden. Die Ergebnisse der neuesten Forschung über die verhältnismäßig sehr hohe und reine Gottesvorstellung der Pygmäen (vgl. Schmidt die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen, Stuttgart 1910) scheinen Verf. gänzlich entgangen zu sein.

Geschichte der Schöpfung im Lichte der Naturforschung und Offenbarung. Von Gymnasialprofessor Hartmann Falbesoner (Pustet 1912, ℳ 420; geb. ℳ 5,50). Der glaubensfeindlichen populären Literatur über die Entstehung der Welt will Verf. eine Darstellung gegenüberstellen, welche unter Heranziehung der Resultate der Naturforschung dem Glauben an die Erschaffung der Welt durch den Allmachtsakt eines persönlichen Schöpfers eine kräftige Stütze zu bieten geeignet ist. Die mit zahlreichen Abbildungen ausgestattete Schrift gliedert sich in zwei Teile; zuerst werden die Ergebnisse der Forschung über die Entstehung der Erde und unseres Sonnensystems sowie über das erste Auftreten und eine etwaige Abstammung des Menschen vorgelegt, wobei stets sorgfältig zwischen wirklich gesicherten und bloß hypothetischen Sätzen unterschieden wird. Im 2. Teil wird der biblische Schöpfungsbericht behandelt und die Harmonie zwischen Glaube und Wissenschaft hinsichtlich der Schöpfungsgeschichte dargetan. Verf. stellt sich in der Erklärung des Sechstagewerkes auf den Standpunkt des idealen Konkordismus. Wir glauben, daß das Buch von vielen mit großem Nutzen gelesen werden kann. Für eine Neuauflage wäre jedoch die neuere Literatur besser heranzuziehen. So fehlt z. B. jede Berücksichtigung von: Gockel, Schöpfungsgeschichtliche Theorien 1907, sowie von: Peters, Glauben und Wissen im ersten biblischen Schöpfungsbericht 1907. Des letzteren „natürliche Erklärung" des Sechstagewerkes wird überhaupt nicht erwähnt. Schöpfers Geschichte des A. Testamentes wird nach der veralteten Auflage von 1895 zitiert. Unhaltbar ist es, wenn S. 273 Gott

die Ursache seiner selbst genannt und wenn S. 291 gesagt wird: Niemals sind Offenbarungen über das erflossen, was der Mensch durch eigene Kraft entdecken kann.

Glück und Glaube. Der Einfluß des katholischen Glaubens auf das irdische Wohlergehen. Von Dr. Joh. Chrysostomus Gspann (Pustet 1912, ℳ 1,30; geb. ℳ 2,–). Eine flott und fesselnd geschriebene Apologie der Kirche als der mächtigsten Förderin wahrer Kultur. Katholiken, die hinsichtlich des Glaubens keine Schwierigkeiten haben, werden durch das glänzende Bild, welches ihnen hier entrollt wird, gewiß befriedigt sein und sich neu gestärkt fühlen. Aber das Büchlein richtet sich doch wohl in erster Linie an solche, welchen der Tag für Tag gehörte Vorwurf, die Kirche sei kulturfeindlich, ernste Schwierigkeiten bereitet. Solchen gegenüber aber scheint uns eine einseitige Hervorkehrung der Lichtseiten der Kirche, wie sie hier in apologetischer Tendenz geboten wird, kaum am Platz. Das 14. Kapitel will den Eindruck erwecken, als ob nur das in der katholischen Kirche geübte praktische Christentum einen Damm gegen den Alkoholmißbrauch bilden könnte, während doch allgemein darüber geklagt wird, daß die moderne Abstinenzbewegung in außerkirchlichen, ja außerhalb des Christentums stehenden Kreisen eine stärkere Förderung findet oder doch lange Zeit gefunden hat als innerhalb der katholischen Kirche.

Wunder der Natur im Bereiche des Lichtes. Eine religiös-wissenschaftliche Naturbetrachtung von J. P. Baumer C. Ss. R. Mit Titelbild und 30 Textabbildungen (Pustet ℳ 2,–; geb. ℳ 3,–). Das Schriftchen behandelt das Licht im allgemeinen, die Sonne, den Sternenhimmel und das künstliche Licht, überall die Allmacht und Weisheit des Schöpfers alles Lichtes betonend. Als Geschenk für die Jugend und zum Einstellen in Volksbibliotheken sei es bestens empfohlen. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Wie der Israelit Jesus der Weltheiland wurde von Prof. G. Schnedermann (Leipzig, Hinrichs; ℳ 0,80). „Jesus war ein volles Kind seiner Zeit und seines Volkes; überall Israelit. (Nichts mehr?) Aber zugleich ein voller Mensch, der volle Mensch in persönlicher Geschlossenheit und voller Gemeinschaft mit Gott." (Nichts mehr?)

Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher von Karl Heim, Privatdozent in Halle (Leipzig, Hinrichs; ℳ 7,–). Heim hat sein spezielles Arbeitsgebiet in der Scholastik. In vorliegender Schrift will er die Wurzeln der seit Schleiermacher im Protestantismus herrschenden eigentümlichen theologischen Erkenntnislehre bloßlegen. Die altprotestantische Dogmatik hatte ihren charakteristischen Begriff des testimonium Spiritus sancti internum. Aber auch der hatte nach Heim seine Vorläufer. Daher urteilt er: „Wir werden nur dann dem historischen Gang der Dinge gerecht, wenn wir von der im Augustinismus und Aristotelismus wurzelnden Scholastik als ‚dem Mutterboden aller dogmatischen Reflexion ausgehen" (Vorrede). Er will also die weitere Entwicklung „unter den dem Mittelalter entnommenen Gesichtspunkten betrachten". Das ganze Werk zerfällt demnach in zwei Teile: Das Gewißheitsproblem vor der Reformation (S. 14–220) und Das Gewißheitsproblem in der Zeit von der Reformation bis zu Schleiermacher (S. 220–380). Im ganzen handelt es sich um die scholastisch intellektualistische oder die mystisch intuitive Erkenntnisweise. Die erstere geht auf Aristoteles, die andere auf Plato zurück, die erstere wird vertreten von der Thomisten-, die andere von der Franziskaner-Schule. Die eine erfaßt zunächst die Wahrheit mehr von der äußeren Autorität, die andere mehr gestützt auf die prima veritas. Prinzipielle Erörterungen über das

Erkenntnisproblem und das Verhältnis von intelligere und credere beginnen erst in der Scholastik mit den ersten theologischen Systemen. Daß die Spannung indessen zwischen beiden Richtungen keine übergroße war, gibt auch Heim zu. Des Verf. Sympathie steht auf seiten der intuitiven Erkenntnislehre, weil sie eine Verwandtschaft mit der Schleiermacherschen und neuprotestantischen Gefühlstheorie hat. Wir müssen für die Einzelfragen auf die eindringenden ruhigen Untersuchungen der Schrift selbst verweisen. Über den angeblichen Ontologismus der älteren Franziskanerschule vgl. die neue Bonav.-Ausgabe I, 70.

Neuprotestantischer Glaube von G. Sittbogen (Protestant. Schriftenvertrieb Berlin-Schöneberg, ℳ 1,80). „Wenn ich nun sagen sollte, worin ich das Heil (der Zukunft) sehe, so würde ich sagen: es muß kommen ein durch Kants kritischen Idealismus vom altprotestantischen Geschichtsglauben befreites, vor der romantischen Jesusverehrung der modernen Theologie bewahrtes, durch die Glut der deutschen Mystik erwärmtes und belebtes, doch fest in dem Nährboden der Geschichte wurzelndes neuprotestantisches, mit einem Worte, ein idealistisches Luthertum" (Vorwort).

Der religiöse Wert der Reformation, ein Vortrag von Adolf Jülicher (Marburg, Elwert; ℳ 0,50). Er liegt nach J. in dem Satz von dem alleinrechtfertigenden Glauben. Hierüber möchten wir jetzt nicht streiten; aber ließ sich das denn nicht darstellen, ohne dabei den häßlichen Satz zu sprechen: „Die deutsche Pfarrfrau hat uns das Ewig-Weibliche an anderer Stelle, als wo die Kinder Roms es anbeten (!!), finden und lieben gelehrt"? Freilich warnt der Verf. ausdrücklich davor, das mit den Katholiken Gemeinsame zu betonen. Ob diese Warnung heute notwendig ist?

Grundriß der Lehre Jesu von Prof. K. K. Graß (Dorpat, Krüger; 51 S.). Diese kleine Schrift ist das Produkt „durch zwei Jahrzehnte ununterbrochen fortgesetzter Studien". Die Darstellung ist äußerst knapp, aber dafür um so inhaltreicher. Der Standpunkt ist positiv. Hier und da wird der katholische Leser anders urteilen, aber wer etwas Urteil mitbringt, wird aus der Schrift manchen Nutzen ziehen können. Wir kennen keine Schrift, in der auf so kurzem Raum mehr Stoff verarbeitet wurde.

Die Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin. Ein Beitrag zu ihrer Würdigung und eine Beurteilung ihrer Ausgaben. Von P. Ros. Jansen O. P. (Bonn, P. Hanstein; ℳ 2,–. S. 112). „Man muß an Thomas selbst herantreten, um ihn zu verstehen." Für diese selbstverständliche Forderung stehen zwei neue Gesamtausgaben zu Gebote, die von Parma 1852 ff und von Paris (Vivès) 1871 ff. Die unter Leo XIII. begonnene dritte Ausgabe zählt bis jetzt 3 Bände Kommentare zu Aristoteles und neun Bände der Summa theologica mit den Kommentaren Cajetans. Nächstens soll die Summa contra Gentiles erscheinen. „Leider sind die Reihen der Herausgeber schon zu sehr gelichtet, als daß eine baldige Vollendung des Gesamtwerkes zu erhoffen wäre." Dadurch werden wir vorläufig mehrere kleinere Schriften des Thomas senior und sanior in kritischer Ausgabe entbehren müssen, deren Text jetzt „gradezu in desolatem Zustande" sich befindet. Hierzu gehören hauptsächlich die Quodlibeta, eine Sammlung von Fragen in 12 Partien, der theol. Summe verwandt. Verf. bietet eine gute Anregung und Vorarbeit zu ihrer Ausgabe. Sind Thomas' Summen unerreichte Meisterwerke der Systematik, seine Quaestiones disputatae solche der Disputierkunst, so sind die Quodlibeta philosophisch-theologische Spiegelbilder jener Zeit, die in so manchen Punkten eine Analogie zu der heutigen Zeit darstellt.

Johann Arndt. Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum. Von Lic. Wilh. Koepp (Berlin, Trowitzsch u. Sohn; ℳ 11,20). Arndt (1555–1621) gehörte zu den mystischen Theologen der Reformation. Er war othodox, wurde aber wegen

seiner Hinneigung zu der katholischen Mystik (Bernhard, Tauler, Thomas von Kempen) von seinen Glaubensgenossen viel bekämpft. Sein Hauptwerk ist: „Vier Bücher vom wahren Christentum," das eine ähnliche Verbreitung erfahren hat wie Thomas von Kempen. Wie bei letzterem liegt auch in jenem der Ton auf dem christlichen Leben, auf dem praktischen Christentum. Der Verf. gibt zuerst die Geschichte von der Person und dem Wirken Arndts und beschreibt dann seine Mystik, die nicht an einem Gottes- oder Jesuserlebnis erwachte, sondern pantheistisch einzig im „gottgleichen Seelengrunde". Die Schrift ist mit souverainer Beherrschung der Arndtschen Schriften wie der einschlagenden Literatur geschrieben und bietet einen interessanten Ausschnitt aus der Entwicklung der mit Melanchthon schon sofort beginnenden besonderen Strömung des neben dem reinen Glauben auch auf das Ethos dringenden Protestantismus.

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Der erste Band von A. Göpferts **Moraltheologie** liegt in siebter, verbesserter Auflage vor (Paderborn, Schöningh; ℳ 5,—). Der vor kurzem verstorbene Verfasser hat die Neuausgabe dieses Bandes noch selbst besorgt. Das Buch wird auch nach dem Tode des Autors seine Bedeutung als ein den Bedürfnissen der Seelsorgspraxis in besonderer Weise Rechnung tragendes Handbuch der katholischen Moraltheologie behalten. Für eine eventuell nötig werdende achte Auflage erinnere ich an die Bemerkungen, die ich in diesen Blättern 1909, S. 501 gemacht habe. Beim Breviergebet wird zwar auf die Neuordnung durch Pius X. Rücksicht genommen; aber S. 407 werden noch die Psalmen der ersten Nokturn des Sonntagsoffiziums nach der alten Ordnung vorausgesetzt.

Der Aufsatz **Der Naturalismus in der Moral** von Domkapitular J. Rauter (Die Kultur 1913, 375—389) bespricht die hauptsächlichsten Einwürfe, die sich auf die angebliche Unnatürlichkeit und Widernatürlichkeit der christlichen Sittenlehre beziehen. „In keinem Falle vermögen sie . . . einen zwischen den Grundsätzen der christlichen Lebensführung und den menschlichen Daseinsbedingungen obwaltenden Widerspruch darzutun." Der Naturalismus dagegen, der „die unbedingte Auswirkung der Natur im Menschen und in der menschlichen Lebensführung" will, ist unhaltbar.

J. Ernst handelt im Katholik (1913 II S. 255—271) **Von der Übernatürlichkeit der Heilsakte.** Alle Werke des Gerechtfertigten, „welche wahrhaft gut, d. h. so sind, wie sie nach Gottes Ordnung sein sollen, sind auch verdienstlich für das ewige Leben". Anderseits können diese wahrhaft, d. h. übernatürlich guten Werke „ohne positive Ingerenz des Glaubens nicht zustande kommen". „Es entsteht nun das Problem für die spekulative Theologie: Wie können wir in jedem moralisch guten Akte des Gerechten ein Element des Glaubens und damit ein wirkliches übernatürliches Formalobjekt nachweisen?" Nach Ernst ist das Problem in dem Sinne zu lösen, daß die jedem sittlich guten Akte innewohnende (implizite) Gottesliebe, soweit sie der übernatürlichen Ordnung angehört, in der uns durch den Glauben vermittelten Gotteserkenntnis wurzelt, in einer gläubigen Gotteserkenntnis, die den Christen und Gerechtfertigten durch sein ganzes Leben begleitet und beeinflußt; im Lichte der Glaubensüberzeugung vollzieht der gläubige Christ „alle seine sittlichen Akte, auch wenn er keinen besonderen formellen Akt des Glaubens mit dieser oder jener sittlich guten Handlung verbindet".

Religiöse Intoleranz und bürgerliche Toleranz erörtert Universitätsprofessor Dr. G. Reinhold (Wien) in der Linzer Theologisch-praktischen Quartalschrift (1913, S. 727—734).

Die katholischen Moralsätze bezüglich der Rationalisierung der Geburten entwickelt Universitätsprofessor Dr. Renz in einer kleinen, aber gehaltvollen Schrift, die vor einiger Zeit bei Aderholz in Breslau erschien (ℳ 0,50). „Alle ideellen und praktischen Lenker der Nationen können versichert sein, daß die Behandlung des Sexuallebens nach der Anweisung der katholischen Sittenlehre, die keine andere als die des Evangeliums Jesu darstellt – wonach jeglicher Geschlechtsgenuß vor und außerhalb der einheitlichen und unauflösbaren, d. i. für das ganze Leben verpflichtenden Ehe eine Übertretung des göttlichen Gesetzes der Keuschheit, eine Verehelichung ohne Befähigung für die Erfüllung der Familienpflichten eine schuldbare Fahrlässigkeit in wichtigster Angelegenheit, ein ordentlicher Verkehr auch in der Ehe trotz erkannter schwerer Gefährdung Sünde der Lieblosigkeit, antikonzeptioneller Verkehr eine Unzucht, Fruchtabtreibung Verbrechen des Mordes ist – die Einzelpersönlichkeit in ihrer Würde und ihrem Naturrecht bewahrt, wie das Menschengeschlecht in naturgemäßen Formen vermehrt . . . Den Kulturkampf gegen das Kind führt die Großmacht Luxuria; daher wird ihn niemand beschwören als der göttliche Kinderfreund Christus" (S. 35).

Das Buch von Dr. oec. publ. Hans Rost **Geburtenrückgang und Konfession** (Köln, Bachem; ℳ 2,40) legt auf Grund eines weitschichtigen statistischen Materials, das sich auf Inland und Ausland erstreckt, die Zusammenhänge zwischen Geburtenfrequenz und Konfession dar. Die katholischen Territorien zeichnen sich „durch ein langsameres Tempo des Sinkens der Geburtenziffer, sowie durch im allgemeinen hohe Geburtenziffern aus". Weder die sog. Wohlstandstheorie, noch die Rasse kommt an erster Stelle bei dieser Frage in Betracht. „Die religiöse Überzeugung spielt bei der Frage des Geburtenrückganges die Hauptrolle." Die Sozialdemokratie ist eine „geburtenhemmende Macht". Die Arbeit von Rost ist auf diesem so wichtigen Gebiete, das das starke Interesse aller um das Volkswohl besorgten Kreise beansprucht, eine wertvolle Orientierung.

Wie oft sollen täglich Kommunizierende beichten? Universitätsprofessor Dr. M. Gatterer S. I. (Klagenfurt) beantwortet diese Frage in der Linzer Theol.-prakt. Quartalschrift (1913, S. 735–748) in längeren, die aszetischen und pastoralen Rücksichten in Betracht ziehenden Ausführungen dahin, daß eine genaue, über allgemeine Weisungen hinausgehende Vorschrift für die Zahl der Andachtsbeichten nicht gegeben werden kann. Die häufige Andachtsbeichte bleibt natürlich nach dem Kommuniondekret ebenso wichtig wie vorher. Aber „jede bestimmte Norm könnte unter Umständen ein Hindernis der Oftkommunion werden".

Die unter dem Titel **Ideal und Leben** von Dr. J. Klug bei F. Schöningh (Paderborn) herausgegebene „Sammlung ethischer Kulturfragen" (vgl. oben S. 424 ff.) hat das vierte Bändchen auf den Markt gebracht (Preis ℳ 1,–). Darin gibt F. Weigl sehr anregende und lehrreiche Darlegungen über das Kapitel **Schule und Leben.** Man liest seine Ausführungen mit wirklichem Interesse. Er behandelt die Gefährdung der Lebenswirksamkeit von Unterricht und Erziehung in der staatlichen Schulorganisation und die Beseitigung dieser in der Uniformierung, der Monopolisierung und der Paragraphierung liegenden Gefahren. Sodann bespricht er exakte Aufnahmen über Schülerideale und deren Beziehung zum Leben; das sind statistische Mitteilungen, aus denen jeder, der sich mit der Schule beschäftigt, lernen kann. In den weiteren Abschnitten erörtert er die pädagogische Reformarbeit in ihrer Beziehung zur Lebenswirksamkeit, ferner die Lebenswirksamkeit der einzelnen Unterrichtsfächer, schließlich „Schule und Berufswahl". Wer immer mit dem Erziehungs- und Unterrichtswesen der Schule zu tun hat – und welcher Seelsorgsgeistliche z. B. hätte es nicht? – wird das Weiglsche Buch mit Nutzen lesen. H. Müller.

Kirchenrecht.

Gaston Bonet-Maury, **Die Gewissensfreiheit in Frankreich** vom Edikt von Nantes bis zur Gegenwart. Deutsche Ausg. unter Mitwirkung des Verf. bearbeitet von A. Reinecke und E. von Roeder. Mit einem Vorwort von Friedrich Nippold (Leipzig 1912, J. C. Hinrichs; ℳ 5,–). Nippold preist in dem Vorwort den Verf. als den gefühlvollen Darsteller „der Leidensgeschichte des protestantischen Frankreichs". Auch das vorliegende Buch erzählt zumeist von der wechselnden Stellung der französischen Regierung zu den Protestanten, will aber daneben die Entwicklung der Ideen, welche die volle bürgerliche und religiöse Toleranz hemmten und förderten, bestimmt kennzeichnen. Der Standpunkt des Verf. führt religiös notwendig zum vollen Indifferentismus und bringt oft eine ungerechte Beurteilung des Verhaltens des französischen Katholizismus gegenüber Andersdenkenden mit sich, hindert ihn jedoch nicht, die politischen Gesetze und Situationen manchmal recht zutreffend zu beurteilen. Beim Trennungsgesetz vom 9. Dezember 1905 verurteilt er besonders, daß dabei „der Papst als Oberhaupt Tausender von Kirchen, über die gesetzlich verfügt werden sollte, übergangen" worden war (S. 289).

Willy Lüttge, **Die Trennung von Staat und Kirche in Frankreich** und der französische Protestantismus (Tübingen 1912, ℳ 4,80). Der protestantische Verf., welcher für seine Schrift eine besondere Studienreise nach Frankreich machte, sieht die Trennung zunächst zwar irrig an als Folge des „Widerspruchs gegen den Absolutismus Roms und des klerikalen Systems, das neben sich freie in sich selbständige Gebiete des geistigen Lebens nicht anerkennen will, und gegen die klerikale Stellung zur Wissenschaft, diese Enge und Abgesperrtheit", verkennt aber die Bedeutung der antireligiösen Motive dabei nicht ganz. – Im Protestantismus Frankreichs brach zunächst als Folge des Gesetzes eine innere Spaltung aus, dann drückten die finanziellen Sorgen auch hier hart. „Von den 636 Gemeinden der lutherischen und reformierten Kirchen konnten sich nur 187 selbst erhalten, 80 von der Rechten, 40 von der Linken, 48 von der Jarnac-Gruppe und 19 lutherische. Die anderen 449 brauchten Hilfe von ihren kirchlichen Verbänden, 323 von der Rechten, 64 von der Linken, 26 von der Jarnac-Gruppe und 36 lutherische" (S. 147). – Vgl. hierzu auch K. Neundörfer, **Kann der Protestantismus eine Trennung von Kirche und Staat vertragen?** (Histor.-pol. Blätter 151 Bd. [1913], S. 641 ff.) Nein!

Albert Hauck, **Die Trennung von Kirche und Staat.** Ein Vortrag (Leipzig 1912, J. C. Hinrichs; ℳ 0,60). H. zeichnet in kräftigen Strichen die geschichtliche Verbindung von Staat und Kirche und den Nutzen, der aus der Verbindung beider entspringt, hält es aber geraten, sich zu rüsten auch in materieller Hinsicht für den Zeitpunkt der Trennung. Er will sie nicht hoffen, aber auch nicht fürchten.

J. Schnitzer, **Trennung von Kirche und Staat in Frankreich.** Ein Vortrag (Kempten 1912, Komm.-Verl. d. Reichsv. altkath. Jungmannsch.; ℳ 0,50). Schn. sieht als Ursache der Trennung den Royalismus und die Stellungnahme des Klerus zur weltlichen Herrschaft des Papstes an; die Durchführung der Trennung sei verschuldet durch den Papst aus sehr irdischen Motiven und die Folge sei eine qualitative Minderung des Klerus, besonders des Episkopats, der abhängig werde von dem ihn finanziell unterstützenden Adel. – Selbst ausgesprochene Freidenker wie Luzatti beurteilen die Trennung ganz anders als Schn. (vgl. diese Ztschr. IV [1912], S. 428).

Ludwig Gaugusch, **Staat und Kirche nach Dantes Schrift „de Monarchia"** (Tübinger Theolog. Quartalschr. 95 [1913], S. 30 ff.). Nach Dante ist die Autorität

der weltlichen Macht unmittelbar von Gott, frei und unbeschränkt in ihrer Sphäre wie die Kirche. Aber auch eine vom Staate bevormundete Kirche widerspricht Dantes Anschauungen. Die Forderung einer Trennung von Staat und Kirche ist ihm fremd.

Wilhelm Rees, **Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789.** Beiträge zu ihrer Entstehungsgeschichte (Leipzig 1912, R. Voigtländer; ℳ 9,–). Die Schrift Klövekorns (s. diese Ztschr. IV [1911], S. 337) ist derselben Frage gewidmet. R. geht weitläufiger ein auf die französische Publizistik jener Zeit, das gibt ihm einen festeren Boden für seinen Standpunkt: Die Aufstellung der amerikanischen Deklarationen beförderte nur den Lauf der Ideen in Frankreich. Aus englischen Gesetzen kamen die straf- und prozeßrechtlichen Artikel. „Die beschränkte Freiheit der Presse und der Religion stehen unmittelbar unter dem ständischen Einfluß des Klerus.“ Montesquieu und besonders Rousseau haben mit ihren Ideen großen Einfluß gehabt.

Einer Einzelforderung aus den Grundrechten: „Alle Staatsbürger sind vor dem Gesetze gleich“ geht Edgar Loening für die Entwicklung in der preußischen Verfassung nach in der Schrift: **Das preußische Gesetz vom 10. Juni 1854** betreffend die Deklaration der Verfassungsurkunde (Halle a. d. S. 1913, Waisenhaus; ℳ 1,60). Das genannte Gesetz änderte die Verfassungsurkunde ab und gab dem Könige die Vollmacht, die früher gehandhabten, aber seit 1848 abgeänderten Vorrechte mediatisierter Standesherren wiederherzustellen. Die entsprechenden Königlichen Verordnungen sind kurz charakterisiert.

Ernst Neukamp, **Die Rechtsstellung der Verfasser von Beiträgen zu Sammelwerken** (Leipzig 1913, Johannes Wörner; ℳ 1,–). Wissenschaftliche Sammelwerke mehren sich; darum ist diese kurze und klare Erörterung des kompetenten Verf. über den Begriff des Sammelwerkes und die Rechte der Verfasser von Beiträgen zu periodischen und nichtperiodischen Sammelwerken sehr willkommen. Die einschlägigen Gesetzesparagraphen sind zunächst im Wortlaute mitgeteilt.

Hans Lustig, **Wie mache ich mein Testament ohne Rechtsanwalt und ohne Notar?** 3. Aufl. (Saarbrücken 1912, Baumgarten; ℳ 1,10). Die Frage wird gemeinverständlich unter Beifügung von Testamentsentwürfen und Beispielen erläutert. Das Schriftchen ist nur um die Hälfte zu teuer! – Derselbe Verf. schrieb auch (für ℳ 1,50 im gleichen Verlage) ein Schriftchen: **Wie mache ich Inventur und Bilanzabschluß.**

Arnold Hirtz, **Besteuerung der Dienstwohnung und Mietsentschädigung der Lehrer, Geistlichen und Beamten in Preußen** (Köln 1912, Bachem; ℳ 0,40). Ein empfehlenswertes, praktisches Schriftchen.

Hubert Bastgen, **Die Verhandlungen zum österreichischen Intestaterbfolgegesetz von 1807 und seine Ausdehnung auf Salzburg** (Arch. f. kath. Kirchenr. 92 [1912], S. 625 ff). Die Verhandlungen illustrieren das damalige Staatskirchenrecht.

Franz Gordes, **Die direkten Steuern im kurkölnischen Herzogtum Westfalen** (Hüsten 1912, Ernst Severin; ℳ 1,50). Seit 1180 besaßen die Kölner Erzbischöfe in Westfalen ein Territorium, das sie allmählich abrundeten und namentlich 1368 durch die Grafschaft Arnsberg vergrößerten. Das Steuerrecht der Kurfürsten in diesem Bezirke wird von G. umsichtig behandelt für die ordentlichen und außerordentlichen Steuern, besonders durch Untersuchung der rechtlichen Grundlagen der Steuer, der Steuerpflichtigkeit, der Steuerquellen und der Verwaltung. Die Darstellung des Besteuerungsrechtes des geistlichen Gutes und der Geistlichen (S. 16 ff.) hätte durch Beachtung der allgemeinen kirchlichen Normen über das privilegium immunitatis gewinnen können.

J. Linneborn.

Homiletik.

Der im Verlag von Ferdinand Schöningh zu Paderborn erscheinende **Chrysologus,** Blätter für Kanzelberedsamkeit haben mit dem am 1. Oktober begonnenen 54. Jahrgang den Herausgeber gewechselt. Der Herr Dompropst Berlage, der sich um den Chrysologus sehr verdient gemacht hat, hat wegen seines Alters die Redaktion niedergelegt. Die Monatsschrift wird jetzt herausgegeben von mehreren Priestern der Gesellschaft Jesu im Ignatiuskolleg zu Valkenburg bei Maastricht (Holland) in Verbindung mit Herrn Regens Dr. Ries, St. Peter bei Freiburg i. B. und Herrn Universitätsprofessor Dr. Ude in Graz. Es erscheinen jährlich 12 abgeschlossene Hefte zu je 4½ Bogen, gr. Oktav. Der Preis für den Jahrgang beträgt im Buchhandel und durch die Post ℳ 8,–, mit Postzusendung ℳ 9,20. „Praktisch und zeitgemäß" soll nach der Einladung zum Abonnement die Losung der neuen Schriftleitung sein. Für jeden Sonntag soll möglichst eine ausgearbeitete Predigt geboten werden. Neben diesen Sonntagspredigten sollen fortlaufende Serien katechetischer und dogmatischer Predigten gebracht werden, die nach und nach einen in sich abgeschlossenen Stoff behandeln werden. Um der Eigenart des Predigers freie Betätigung zu lassen, wird nebenher regelmäßig eine ausführliche Skizze geliefert, deren Ausgestaltung der persönlichen Arbeit überlassen bleibt. Die Festtage des Kirchenjahres werden gleichfalls mit einer Skizze oder Predigt bedacht werden. Sorgsame Pflege soll auch finden die Gelegenheitspredigt, die religiöse Ansprache im Verein, die dogmatische und apologetische Predigt und die Homilie. Ferner wird man Materialien für Vorträge bringen. Auch die wissenschaftliche Theorie der Kanzelberedsamkeit soll in der Zeitschrift gepflegt werden. Endlich werden auch Predigtwerke und andere Bücher besprochen werden, die eine anregende Lektüre oder Stoffquelle für Predigten und Vorträge sein können. Demgemäß wird jedes Heft gewöhnlich die Unterabteilungen haben: 1. Sonntagspredigten. 2. Festtagspredigten. 3. Gelegenheitspredigten. 4. Materialien für Vorträge. 5. Homiletische Anregungen und Besprechungen. Die Redaktion will auch den österreichischen Verhältnissen große Aufmerksamkeit widmen. Bleibt die neue Schriftleitung ihrem zeitgemäßen Programm getreu, so wird sie ohne Zweifel mit ihrem Organ großen Segen bringen. Das wünschen wir ihr von Herzen. Die neue Ausstattung ist vornehm und modern.

Heilslehren aus Gethsemane. Sechs Fastenbetrachtungen in der Domkirche zu Salzburg. Von Jakob Obweger, päpstlichem Geheimkämmerer, Dompfarrer und Stadtdechant in Salzburrg (Salzburg, Pustet; ℳ 1,40). O. behandelt in je einer Predigt: Jesus am Ölberg und die Erforschung des Gewissens; Jesu Seelenleid am Ölberg und unsere Reue; Seelenleid Jesu und die Eigenschaften der Reue; Leidensbereitwilligkeit Jesu am Ölberg und der gute Vorsatz; Geständnis Jesu am Ölberg und das Bekenntnis unserer Sünden; Hinnahme des Leidenskelches Jesu und unsere Genugtuung. Wir haben hier keine gewöhnlichen, sondern hervorragend gute Predigten vor uns, gut nach Inhalt und Form. O. hat sich in seinen Gegenstand gründlich hineingedacht und arbeitet seine Schlußfolgerungen mit Kraft und Energie aus seinem Stoff heraus; dabei verwertet er nicht nur den Schriftabschnitt sehr gut, den er hier ex professo behandelt, sondern er nutzt auch sonst die Hl. Schrift vorzüglich aus. Eine schwierige Aufgabe hat sich der Verf. gestellt, an der Ölbergsszene die Lehre von den Stücken des Bußsakramentes zu behandeln! Die Gefahr ist groß, zu gekünstelt zu werden, aber man muß gestehen, daß der Verf. im allgemeinen ohne Künstelei seine Aufgabe sehr gut gelöst hat.

Die dritte Abteilung der „Grundzüge der Pastoraltheologie". Von Dr. Franz Schubert, Professor an der theologischen Diözesanlehranstalt in Weidenau, behandelt

die **Homiletik** (Graz u. Leipzig, Mosers Buchhandlung; ℳ 1,40). In der Einleitung gibt Sch. den Begriff der Predigt, stellt deren Aufgabe fest und bringt eine kurze Übersicht über die Geschichte der Homiletik und der Predigt. Dann behandelt der Verf. die Persönlichkeit des Predigers. Die Homiletik teilt er in drei Abschnitte, von denen der erste über den Predigtstoff, der zweite über die Verarbeitung des Predigtstoffes, der dritte über den Vortrag der Predigt handelt. Die ganze Homiletik umfaßt nicht ganz 100 Seiten. Wir haben also gewissermaßen nur eine Skizze des Stoffes vor uns. Aber die Skizze ist doch sehr gediegen und vor allem zur Auffrischung der homiletischen Regeln geeignet. Für ein weiteres Vertiefen in die Gesetze der Predigt gibt Sch. stets die entsprechenden Hinweise auf die einschlägige Literatur. Analytische Homilie nimmt Sch. im Sinne einer niedern Homilie; es wäre wohl besser gewesen, sich an die jetzt im allgemeinen übliche Terminologie zu halten, nach der thematische (synthetische) und exegetische (analytische) Homilie Unterarten der früher sog. höheren oder Kunsthomilie sind. Der erste Ravensburger homiletische Kurs bedient sich auch dieser Terminologie. Thematische Homilie faßt Sch. als didaskalische Predigt im Sinne Jungmanns; letztere ist aber doch nichts anderes als eine Predigt mit vorwiegend lehrhaftem Charakter, der einer thematischen Homilie aber durchaus nicht wesentlich ist. Sowohl diese dritte Abteilung der „Grundzüge der Pastoraltheologie" wie auch die beiden ersten Abteilungen (I. Allgemeine und spezielle Pastoral; II. Liturgik) werden dem Seelsorger reichen Nutzen bringen.

P. Dr. Ulrich Schmidt O. F. M. gab heraus in der Ursprache **Mittelalterliche Deutsche Predigten** des Franziskaners P. Stephan Fridolin (München, Lentnersche Buchhandlung; ℳ 3,–). Im Jahre 1911 hatte Sch. eine Studie über P. Stephan Fridolin veröffentlicht (s. Th. u. Gl. 5. Jhg. S. 425) und versprach, demnächst die Predigten Fridolins zu veröffentlichen. Die veröffentlichten Predigten sind liturgische Predigten: Über die Vorbereitung zum Chorgebet. Über das Verständnis der Psalmen. Über den Hymnus Iam lucis orto sidere. Über den Psalm Deus in nomine tuo. Über den Psalm 118 V. 1–32.

Recht brauchbare, einfache, anschauliche, gemütvolle **Katechetische Predigten** lieferte Eduard Brynych, weil. Bischof von Königgrätz, in zweiter, verbesserter Auflage von Dr. Joseph Mergl besorgt (Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz. Bd. I. u. Bd. II.; ℳ 3,60). Der erste Band enthält die Predigten über das Glaubensbekenntnis verteilt auf die Sonntage eines Jahres, der zweite die Predigten über die heiligen Sakramente, gleichfalls auf die Sonntage eines Jahres verteilt. B. folgt immer dem Katechismus. Es dürfte sich aber empfehlen, von diesem Plan abzugehen, um die einzelnen Materien mehr im Anschluß an das Kirchenjahr zu behandeln (vgl. Dr. Wurm im Kath. Seelsorger 1894 S. 445 ff.).

Predigten und Konferenzen. Von Gerard Diessel C. Ss. R. Aus seinen hinterlassenen Schriften herausgegeben von P. Fr. Rechtschmied C. Ss. R. II. Bd. (Paderborn, Schöningh; ℳ 5,50). Dieser Band enthält Predigten auf verschiedene Feste, über verschiedene Glaubens- und Sittenlehren, sechs Fastenpredigten und mehrere Konferenzen. Die Predigten haben tiefen, dogmatischen Inhalt, aber die Wahrheiten müßten ganz anders fürs Leben ausgenutzt werden. D. wendet sich zu wenig unmittelbar ans Volk, redet nicht kräftig genug ein und verschiebt die Anwendungen zu weit an den Schluß.

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.

Katechetik.

Sabbat in der Bibel und im Katechismus. Unter dieser Überschrift finden wir im 8. Hefte des laufenden Jahrganges des Pastor bonus S. 462 ff. einen Aufsatz von Pfarrer Dr. Bergervoort. B. sucht nachzuweisen, daß Sabbat und sieben miteinander nichts zu tun haben. Die Wurzeln der beiden Worte sind verschieden, zudem sprechen verschiedene Stellen im Leviticus gegen die Identifizierung von Sabbat und sieben. B. wendet sich mit seinen Ausführungen besonders gegen Hehn in seiner Schrift „Der israelitische Sabbat" (Bibl. Zeitfragen, 2. Folge, Heft 12). Er weist dann darauf hin, daß auch der Text unseres Katechismus eine Handhabe für die Identifizierung von Sabbat und sieben biete. Statt „der Tag des Herrn war im Alten Testamente der Sabbat, im Neuen ist es der Sonntag" müßte es richtiger heißen: „Der Tag des Herrn oder der Sabbat fiel im Alten Testamente auf den siebenten (letzten) Tag der Woche (Samstag), im Neuen Testament aber auf den ersten Tag (Sonntag)." Es dürfte von Interesse sein, zu erfahren, daß in der ersten Auflage des römischen Einheitskatechismus in der Übersetzung von Stieglitz (Kempten 1906, Kösel) das dritte Gebot heißt: „Gedenke, daß du die Feiertage heiligest (l. c. S. 127)." Auf die Frage: „Welches sind die Feiertage?" heißt die Antwort: „Im Alten Bunde waren die Sabbate und andere Tage besonders feierlich für das Judenvolk; im Neuen Bunde sind es die Sonntage und andere von der Kirche bestimmte Festtage (S. 135)." Hat B. recht, so ist auch diese Fassung nicht korrekt. Linden hingegen sagt in seiner Neubearbeitung des mittleren Deharbeschen Katechismus (7. Aufl. S. 58) im Kleindruck: „Sabbat heißt Ruhetag. Im Alten Testamente feierte man den Samstag oder siebenten Wochentag als Ruhetag . . . Im Neuen Bunde feiern wir den Sonntag oder ersten Wochentag." – **„Abgestiegen zu der Hölle".** In einem Aufsatz mit dieser Überschrift im Pastor bonus (8. Heft des laufenden Jhrg. S. 172) rät Prof. Dr. Christian Schmitt an, den ersten Teil des fünften Glaubensartikels nicht auf 1. Petr. 3, 18 ff. zu fundamentieren, sondern vielmehr auf Mt. 12, 39, 2. Akt. 2, 24 und Mt. 17, 52 f. Er gibt die Gedankengänge von Dr. Karl Gschwind wieder in dessen Arbeit über die Niederfahrt Christi in die Unterwelt (3. bis 5. Heft der Neutestamentlichen Abhandlungen, herausgegeben von Prof. Meinertz). Nach Gschwind würde 1. Petr. 3, 18 ff. besagen, daß durch die Himmelfahrt Christi die gefallenen Engel an der ganzen Bedeutung des Erlösungswerkes und von ihrer eigenen unabänderlich-ewigen Verwerfung so recht überzeugt worden sein. Im 11. Heft des Pastor bonus S. 641 ff. beginnt Dechant Stephinski einen Aufsatz über **Die natürliche und übernatürliche Motivierung des Sittlichen in der Predigt und Katechese.** Die in der Überschrift angedeutete Kontroversfrage bringt St. auf die Formel: „Verwertung der natürlichen sittlichen Motive und vor den übernatürlichen, d. h. den der übernatürlichen Offenbarung entnommenen Beweggründen? Oder Verwertung der übernatürlichen Motive vor und neben den natürlichen?" St. wird sich mit Recht für die letztere Methode entscheiden.

Von den **Ausgeführten Katechesen für Fortbildungsschule und Christenlehre.** Herausgegeben von Dr. J. Schwab ist das erste Bändchen (Glaubenslehre: Gott, Christus, die Kirche) bereits in vierter und fünfter umgearbeiteter und vermehrter Auflage erschienen, ein Beweis, daß die Katechesen trotz vielfacher Anfeindung doch viele Freunde gefunden haben (Donauwörth, Auer; geb. ℳ 3,–).

Die Behandlung katholischer deutscher Kirchenlieder. Lehrbeispiele und Unterrichtsentwürfe. Von Dr. Gregor Rensing. Mit vier Bildbeilagen (Cöln, Bachem; ℳ 3,20). Der hochselige Kardinal Fischer hat dem Verfasser die Anregung zu vorliegender Arbeit gegeben und hatte beabsichtigt, sie mit einem Geleitwort zu

versehen. Im ersten Teil (S. 1–7) bespricht R. das Unterrichtsverfahren bei Behandlung des Kirchenliedes. Er unterscheidet die anlehnende Behandlung, d. h. die Behandlung im engen Anschluß an den biblischen Geschichts- und Katechismusunterricht und die freie Behandlung, sei es in erklärender oder darstellender Lehrform. S. 8–169 behandelt der Verf. 42 Kirchenlieder und zwar vorzugsweise solche, die in vielen Diözesen gesungen werden. Die Katecheten werden dieses gute katechetische Hilfsmittel freudig begrüßen.

Die religiöse Unterweisung der Jugend. Katechetik von Dr. Hubert Schmitz (Cöln, Bachem; ℳ 3,20). Die Katechetik zerfällt in drei Teile. Der erste, allgemeine Teil handelt in vier Abschnitten vom Ziel und Aufgabe der religiösen Jugendunterweisung, vom Inhalt derselben, von der Methode im allgemeinen und von der Persönlichkeit des Katecheten. Der zweite besondere Teil behandelt in vier Abschnitten die Aufgabe und Methode des biblischen, des kirchengeschichtlichen, des Katechismus- und des liturgischen Unterrichts. Der dritte Teil bietet eine kurze Geschichte der religiösen Jugendunterweisung und ihrer Theorie. Der Verf. behandelt so ziemlich alle Einzelfragen und zwar gründlich und klar, in einer leicht verständlichen Form, so daß man mit Freude und Genuß das Buch liest. Sch. verbindet die Anweisung für den Unterricht und die Erziehung mit Recht miteinander. Mit Rücksicht hierauf hätte Sch. wohl etwas näher darauf eingehen können bezw. müssen, wie namentlich im Katechismusunterricht die einzelnen Stoffe nach ihrer besonderen Eigenart zu behandeln sind. Vgl. z. B. das Vorwort Gründers zu Schröders Hilfsbuch. Zweiter Teil, 5. Aufl., S. IV.

Von der **katholischen Religionslehre** für Oberlyzeen und Studienanstalten. Von Franz Joseph Peters ist als dritter Teil: **Die Glaubenslehre** erschienen (Bonn, Hanstein; geb. ℳ 1,70). Die Glaubenslehre wird hier gründlich, klar und in sehr ansprechender Form dargestellt.

Der praktische Kommentar zur Biblischen Geschichte. Von Dr. Friedrich Justus Knecht liegt nunmehr verb. und verm. in 23. und 24. Auflage vor, 59. bis 64. Tausend (Herder, ℳ 8,–). Einer Empfehlung bedarf der Kommentar nicht mehr.

Vollständiger Beichtunterricht. Von Ferdinand Heinrich Jägers. 6. Aufl. (Paderborn, Junfermann; ℳ 1,–). Die früheren Auflagen trugen den Titel „Erster Beichtunterricht." Der jetzige ungenannte Herausgeber (der Verf. ist schon lange tot) hat den Unterricht erweitert und daher den Titel auch abgeändert. Der Unterricht wird in kindlicher und gemütvoller Weise erteilt. Es wäre aber doch vielleicht anzuraten gewesen, den Stoff in mehr kleinere Einheiten zu zerlegen und mehr eine einheitliche Anschauung zur Grundlage der Einheiten zu nehmen. Aber auch so wird das Büchlein gute Dienste leisten.

Die katholische Heidenmission im Schulunterrichte. Hilfsbuch für Katecheten und Lehrer. Von Friedrich Schwager S. V. D. (Steyl, Missionsdruckerei; ℳ 2,–). Verf. zeigt, wie man im Unterricht an den Volksschulen wie an den höheren Schulen den Missionsgedanken pflegen kann. Im ersten Teil führt er vor, wie bei den einzelnen Katechismuswahrheiten die Schüler auf die Missionen erfolgreich aufmerksam gemacht werden können, im zweiten Teile, wie dies im biblischen Geschichtsunterrichte, im dritten Teile, wie es im geschichtlichen und geographischen Unterricht geschehen kann. Möchten alle Katecheten mit diesem Hilfsmittel recht eifrig für die Missionen arbeiten.

Eine **Kurze Kirchengeschichte** für die katholischen Volksschulen bearbeitete Ignaz Fischer (München, Lentnersche Hofbuchhandlung; ℳ 0,30). Die Kirchengeschichte ist für einen genetischen Lehrgang eingerichtet.

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.

Missionswissenschaft.

Die Mission auf der Kanzel und im Verein. Hrsg. von A. Huonder S. I. Bd. II (VIII u. 160 S. Freiburg 1913, Herder; ℳ 2,40). Es sind durchweg recht ansprechende Materialien, die hier für Predigt und Vortrag geboten werden. Die Sammlung liefert den Beweis, daß die Beschäftigung mit der Heidenmission auch der heimatlichen Seelsorge wirkliche Dienste leistet. Ihre Stärke liegt in der Anschaulichkeit der vielen Beispiele aus dem Missionsleben, während die dogmatische und biblische Begründung des Weltapostolates sehr zurücktritt. Einige Versehen und Verzeichnungen S. 22 und 23 werden gewiß in der 2. Auflage verbessert werden. Der letzte Vortrag, eine vergleichende Darstellung des Wachstums der Kirche und der protestantischen Sekten, gibt kein objektives Bild der tatsächlichen Lage. Die lückenhafte Benutzung der einschlägigen Literatur ist der Arbeit zum Verhängnis geworden. Die Lage der katholischen Mission wird weit günstiger, die der protestantischen Mission viel ungünstiger dargestellt, als es der Wirklichkeit entspricht. Gewiß müssen wir uns vor Schwarzmalerei hinsichtlich des Standes und der Aussichten der katholischen Mission hüten, denn diese wäre nicht minder verkehrt. Aber die Missionslage in ihrer Gesamtheit weist nun einmal manche ungünstige Situationen für uns auf, deren Verhüllung keinen Nutzen bringt.

Rob. Streit O. M. I., **Missionspredigten.** I. Teil: Die Berufung der Heiden (145 S. Freiburg 1913, Herder). Diese Predigten schließen sich eng an das Kirchenjahr an. Der erste Teil, der den Advents- und Weihnachtskreis in 13 Predigten und einer Skizze behandelt, ist gerade rechtzeitig vor Beginn des neuen Kirchenjahres erschienen. Vorzüge der Sammlung sind die reichliche Heranziehung der Heil. Schrift sowie das Streben nach tieferer Begründung des Missionsgedankens und seines Zusammenhanges mit den Kernwahrheiten unseres Glaubens. Man wird sich darum des Werkes mit Nutzen bedienen. Für die Fortsetzungen dürfte sich die Illustration jeder Predigt durch einige packende Beispiele und anschauliche Schilderungen empfehlen.

1. **Missionskunde.** Eine Forderung neuzeitlicher Pädagogik (74 S. Breslau 1913, Adlerholz; ℳ 0,80). – 2. **Deutschlands Weltmachtstellung und die Heidenmission** (63 S. Ebenda 1913; ℳ 0,75). Die beiden Schriften entstammen der fleißigen Feder von Religionslehrer Prof. Dr. Herm. Ditscheid in Coblenz. Die erstere verdient die besondere Beachtung der Geistlichkeit und der Lehrerschaft. Sie behandelt die Motive der Missionspflege in der Schule, sodann die Schulen in den Missionen, die Ausbildung der deutschen Heidenmissionare, gibt methodische Winke zur Behandlung der Mission im Unterricht und bietet drei ausgeführte methodische Beispiele. Die zweite Broschüre ist veröffentlicht zum Regierungsjubiläum des Kaisers. Sie ermangelt leider einer einheitlichen Disponierung und zielbewußter Herausarbeitung des Themas. Insbesondere ist das Kapitel „Deutschlands Leistung auf dem Gebiet der Heidenmission", das doch die Hauptsache hätte bilden müssen, mit kaum vier Seiten viel zu kurz gekommen.

Ein verwandtes Thema behandelt der Erlanger Prof. Hermann Jordan, **Die Mission des Christentums und die Weltpolitik der Nationen** (32 S. Berlin-Lichterfelde 1913, Edwin Runge; ℳ 0,50). Besonders wertvoll sind die Ausführungen des Verf. gegen eine absolute Neutralität des Staates gegenüber den Missionen und dem Islam (23 ff.). Daß Staat und Obrigkeit nicht lediglich der Kirche ihr Recht und ihre Existenz verdanken, sondern eignen Rechtes sind, wird auch von der katholischen Kirche anerkannt, ist also kein spezifisch protestantischer Gedanke (13). Die inferiore Methode der protestantischen Missionswissenschaft, die katholische Literatur

zu ignorieren, drückt auch dieser Studie eines Hochschullehrers ihren Stempel auf. Nicht einmal Meinertz, Jesus und die Heidenmission und Schmidlins Abhandlung, Deutsche Kolonialpolitik und katholische Heidenmission sind im Literaturverzeichnis zu finden.

Erste österr. Theologen-Missions-Konferenz. Ein Beitrag zur österreichischen Missionsbewegung (62 S. Mödling 1913, Missionshaus St. Gabriel; Kr 1,–, für Theologiestudierende 0,50). Die Vorträge, Diskussionen und Anregungen, die in diesem leider etwas sehr verspäteten Bericht wiedergegeben sind, enthalten so manches, was nicht nur für Studierende, sondern auch für den Seelsorgsklerus interessant und brauchbar ist, daß man wünschen muß, diese Schrift auch beim reichsdeutschen Klerus möglichst verbreitet zu sehen. Schade nur, daß nicht mehr Sorgfalt auf die Beseitigung der vielen Druckfehler verwendet wurde.

Rome et l'Orient. Publications et Documents d'exposés et de lettres au nom de la vérité, de la justice et de la charité par la baronne d'Uxkull. T. I: Jésuites et Melchites (142 S. Berlin 1913, W. Pormetter). Das Buch setzt sich, abgesehen von mehreren Erklärungen kirchlicher Stellen, hauptsächlich aus Briefen der Verfasserin zusammen, die in ermüdenden Wiederholungen dasselbe Thema fortspinnen. Der wirkliche Gehalt dieser Briefe hätte sich auf wenigen Seiten wiedergeben lassen. Die Verfasserin will sich der mit Rom unierten melchitischen Kirche, für die sie als die „wahrste Kirche Christi" (103) schwärmt, gegenüber den „Latinisierungsbestrebungen" der lateinischen Orden und der Propaganda annehmen. Wenn es sich hier lediglich um die Wahrung oder Erringung der faktischen, vollständigen Selbstverwaltung der orientalischen Kirchen handelte, so könnte diese Frage unter Umständen diskutabel sein, obwohl auch dann zu wünschen wäre, daß die Diskussion nur von Persönlichkeiten geführt würde, die durch ihre Stellung sowie durch gründliche theologische Vorbildung und lange praktische Erfahrung dazu berufen erscheinen. Ein nur fünfjähriger Aufenthalt im Orient und großer Eifer für die Sache genügen wirklich nicht, um Baronin Üxküll als kompetent zu legitimieren. Sie schießt aber noch viel weiter über das Ziel hinaus, indem sie die direkt dem Vatikanum zuwiderlaufende Meinung vertritt, daß der Patriarch von Antiochien (als Nachfolger Petri auf dessen erstem Bischofssitze) nicht nur faktisch, sondern prinzipiell in seiner Administration vom Apostolischen Stuhl unabhängig und ihm nur in der Lehrgewalt untergeordnet sei. Hierzulande wird die in schärfster Form gegen den Apostolischen Stuhl, besonders gegen Kardinal Gotti, agitierende Streitschrift kaum schaden, aber im Orient kann sie Verwirrung anrichten. Baronin Üxküll lädt darum große Verantwortung auf sich, wenn sie nicht bei weiteren Veröffentlichungen geschulte Theologen zu Rate zieht. Beiläufig sei noch bemerkt, daß die Verfasserin es für zulässig hielt, den bekannten Aufsatz von Prinz Max von Sachsen aus der Zeitschrift Roma e l'Oriente, der vom Heiligen Stuhl eingezogen wurde, ohne Erlaubnis des Autors und der zuständigen Behörde wieder zu veröffentlichen.

Steyl. F. Schwager S. V. D.

Christliche Kunst, Archäologie.

Hildesheims kostbarste Kunstschätze. Eine Auswahl religiöser Kunstwerke in St. Bernwards Stadt. Text von Dr. Adolf Bertram, Bischof von Hildesheim (M.-Gladbach, Kunstverlag B. Kühlen; geb. M 18,–). Die kirchlichen Kunstschätze Hildesheims gehören zu dem Wertvollsten, das sich aus alten Kirchenschätzen in die Gegenwart gerettet hat. Die Bronzetüren, die Christussäule, das Kreuz und die Leuchter St. Bernwards,

Hazilos Radleuchter und das Taufbecken des Domes sind Dinge, die man in jeder Kunstgeschichte abgebildet finden kann. Dazu gesellen sich dann noch zahlreiche, in Sachkreisen kaum weniger bekannte und auch schon wiederholt publizierte Kunstwerke, wie Reliquienschreine und Reliquienbüsten, Kreuze, Leuchter, Bischofsstäbe, Einbanddeckel, Buchmalereien, Elfenbeinschnitzereien und anderes. Aus diesen Schätzen hat der kunstsinnige Bischof von Hildesheim das kunsthistorisch Wertvollste ausgewählt und der Kühlensche Verlag bringt es auf 35 Lichtdrucktafeln, wozu sich noch mehrere Textabbildungen gesellen, in so sorgfältiger und vollendeter Weise zur Wiedergabe, daß man im Hinblick auf die bisherigen Veröffentlichungen gestehen muß: Endlich eine der alten Schätze wirklich würdige, den Kunstforscher und den Kunstfreund voll befriedigende Publikation! Zu jedem einzelnen der 52 vorwiegend der Goldschmiedekunst angehörige Stücke hat Bischof Dr. Bertram, längst als vertrautester Kenner Hildesheimischer Kunst bekannt, einen kurzen erklärenden Text geschrieben. Würdig und geschmackvoll präsentiert sich auch der Einband. Wir möchten den Wunsch aussprechen, daß auch die übrigen alten Bischofssitze, welche sich eines hervorragenderen Kunstbesitzes erfreuen, von dem rührigen Verlage mit einem ähnlichen Bande bedacht würden.

Von den Monographien zur Geschichte der christlichen Kunst, welche der Verlag B. Kühlen (M.Gladbach) unter Leitung des kunstgelehrten Franziskaners Beda Kleinschmidt herausgibt, liegt zurzeit als dritte vor: **Michael Pacher und die Seinen**, von Oskar Doering (ℳ 5,–; geb. ℳ 6,–). Es ist noch nicht sehr lange her, daß dieser bedeutende Tiroler Künstler in die Kunstgeschichte eingeführt wurde. Seitdem aber ist eine reiche Literatur über ihn erschienen, die sich redlich um die Bewältigung einer Reihe von besonderen Schwierigkeiten bemüht hat, die sich der Forschung über das Lebenswerk und die Bedeutung dieses Künstlers entgegenstellen. Indem Doering manches bisher Unaufgeklärte mit Grund seiner sorgfältigen Studien aufzuhellen vermag, bietet er mit dem vorliegenden Werke zunächst den Fachgenossen einen willkommenen Beitrag, aber sein Bestreben geht dabei doch mit Erfolg dahin, auch weiteren Kreisen eine genußreiche Lektüre zu bieten. Gern folgt man D., wenn er z. B. das berühmteste Pacherwerk, den Altar von St. Wolfgang, in all seinen Teilen eingehend beschreibt und kritisch beurteilt, gern aber auch, wenn er uns Einblick gewährt in den eigenartigen Geschäfts- und Arbeitsbetrieb einer spätmittelalterlichen Werkstätte oder wenn er die Frage zu lösen sucht, welchen Anteil Meister Michael an den einzelnen Werken hat, zu deren Zustandekommen so viele Hände zusammengearbeitet haben, und insbesondere ob er als Maler oder Bildschnitzer anzusprechen sei. Der mit 83 guten Abbildungen illustrierte vornehm ausgestattete Band führt die Kühlensche Monographiensammlung auf eine Höhe, die, wenn sie von den nachfolgenden Bänden behauptet wird, einen glänzenden Erfolg des Unternehmens gewährleistet.

Das Dreikönigenbild von Stephan Lochner im Kölner Dom. Farbiger Faksimiledruck (Bildgröße 48½×64 cm ℳ 15,–; in Originalrahmen ℳ 40,–). Für die Herausgabe dieses prächtigen Blattes muß man dem Verlage B. Kühlen in M.Gladbach aufrichtig dankbar sein. Das Dreikönigenbild des Kölner Domes, welches schon Dürer auf seiner niederländischen Reise bewunderte, ist ein wahres Juwel der religiösen Malerei des deutschen Mittelalters. Die köstliche Mischung von hoheitsvoller Würde, zart-inniger Mütterlichkeit und demutsvoll-reiner Jungfräulichkeit, welche die wunderbare Madonna dieses außergewöhnlich gut erhaltenen Bildes auszeichnet, ist von herzbezwingender Gewalt. Wir können uns keinen schöneren Zimmerschmuck denken als dieses Bild, von dem eine so erhebende und weihevolle Stimmung

ausgeht. Die farbige Wiedergabe verdient hohes Lob, der Preis ist sehr niedrig bemessen.

Kreuzigungsgruppe von Prof. Gebhard Fugel. Dreifarbendruck auf Büttenkarton (Hochformat, Blattgröße 51×68 cm, Bildgröße 29×48 cm; M.Gladbach, B. Kühlen; M 5,–). Das Bild ist ein echter Fugel, dessen Kunst, allem Kleinlichen und Schwächlichen abhold, auf Einfachheit, Kraft und Konzentration ausgeht. So eignet denn auch der Gruppe eine packende, ja wahrhaft erschütternde Wirkung. Auch hier ist die farbige Wiedergabe sehr befriedigend.

Der Gefühlsausdruck in der bildenden Kunst. Von Anton Mayer (Mit 14 Abbildungen, Berlin, Paul Cassirer). Verf. geht aus von den Entstehungsvorgängen eines Kunstwerkes. Von hier aus findet er dann, daß das Kunstwerk lediglich Vermittler von Gefühlskomplexen ist. Der Künstler vermittelt nichts begrifflich Faßbares, sondern er sucht für Gefühle einen Formausdruck, der anderen zum Erleben derselben Gefühle verhilft. Aus dieser Auffassung folgert er dann die moderne Lehre, daß das Gegenständliche an sich zur Beurteilung eines Kunstwerkes gleichgültig sei, sowie daß das Schöne direkt mit der Kunst nicht zusammenhänge.

Der Pionier. Monatsblätter für christliche Kunst, praktische Kunstfragen und kirchliches Kunsthandwerk (München, Gesellschaft für christl. Kunst, einschließlich Frankozusendung jährlich M 3,–). Soeben vollendet die von uns wiederholt empfohlene Zeitschrift ihren 5. Jahrgang. Auch dieser hat, wie seine Vorgänger, für die Gesundung der Verhältnisse auf dem Gebiete der kirchlichen Kunst treue Pionierarbeit geleistet. Es sei z. B. hingewiesen auf eine Artikelserie von Dr. Hans Schmidkunz über „Geschmacklosigkeiten in kirchlicher Kunst" und auf den Artikel „Fronleichnamsaltäre" von Jos. Weis, welcher geschmackvolle Entwürfe für Prozessionsaltäre bringt.

Die Beuroner Kunstschule. Von J. Kreitmeier S. I. (Stimmen aus M.-Laach, Bd. 86, S. 48–66). Eine Würdigung der Beuroner Kunst, der man sich voll und ganz anschließen darf. Verf. erkennt die Größe und Bedeutung dieser Kunst freudig an, glaubt aber mit Recht, daß sie „nicht allzu weit über die strengen Klostermauern hinausdringen wird". Sehr richtig betont Verf. u. a., daß die Grundsätze dieser Schule einer Behandlung hochdramatischer Vorgänge, wie sie z. B. in den Stationen des Kreuzweges gegeben sind, nicht günstig sind.

Die Entwicklung des modernen Madonnenbildes. Von C. Th. Kaempf (Historisch-politische Blätter, Bd. 151, S. 891–902). Verf. schildert in großen Zügen die Entwicklung seit dem Beginne des 19. Jahrhunderts. Eine würdige Auferstehung des Madonnenbildes erwartet er von jenen Künstlern der Gegenwart, welche, wie Egger-Lienz, unter Verzicht auf schöne, glatte Form auf „lineare, harte, monumentale Werte hinarbeiten und die „das Leben, die Bedeutung des Figürlichen nur dort (sehen), wo die abstrahierende Linie ihr Spiel treibt, ihr letzthin ausschöpfendes geistiges Wesen besitzt". A. Fuchs.

Philosophie.

Von A. Lehmens **Lehrbuch der Philosophie** erschien in 3. Aufl. die **Theodizee**, herausgegeben von P. Becker S. I. (Freiburg, Herder; M 4,–). Das Werk ist in dieser Zeitschrift wiederholt anerkennend besprochen worden. Auch der vorliegende Band verdient die gleiche Empfehlung. Die neue Auflage ist vielfach verbessert und namentlich durch die Behandlung des Modernismus zweckmäßig erweitert.

Auf dem gleichen aristotelisch-scholastischen Boden steht die **Propaedeutica**

philosophica-theologica von Dr. Fr. Egger (Brixen, Weger; ℳ 8,–). Es ist ein kurzes, aber sehr klares Kompendium, für die erste Einführung in die Philosophie gut geeignet. Die vorliegende siebte Auflage hat Dr. Fr. Schmid ohne wesentliche Veränderungen besorgt.

Nachdem Dr. G. Wohlmuth bereits vor mehreren Jahren den ersten Band des weitverbreiteten und hochgeschätzten **Lehrbuches der Philosophie** von Dr. A. Stöckl herausgegeben hat, läßt er nunmehr in achter Auflage als zweiten Band das Lehrbuch der allgemeinen Metaphysik folgen (Mainz, Kirchheim; ℳ 6,–). Der Herausgeber, besser Verfasser, hat das Werk pietätsvoll unter dem Namen seines ersten Urhebers erscheinen lassen; die Grundprinzipien sind auch die gleichen geblieben, sonst aber ist die neue Auflage ein völlig neues Werk, das dem Scharfsinn, der Selbständigkeit und Gelehrsamkeit des Verfassers alle Ehre macht. Man vermißt freilich die seltene Verständlichkeit und Durchsichtigkeit der Stöcklschen Darstellung, aber was Tiefe der Spekulation, Berücksichtigung der modernen Probleme und Denkweise, selbständige Beherrschung des Stoffes betrifft, so kann das Werk wohl als Glanzleistung bezeichnet werden.

J. de la Vaissière S. I. behandelt in seinen **Éléments de psychologie expérimentale** (Paris, Beauchesne u. Cie.) die Begriffe, Methoden und Resultate der neueren Experimental-Psychologie. Er berücksichtigt dabei die modernsten Forschungen mit gründlicher Benutzung der hierher gehörenden internationalen Literatur, er dürfte wohl kaum einen Forscher von Bedeutung, gleichviel welcher Richtung, übersehen haben. Das Buch eignet sich vorzüglich als Grundlage für die rationelle Psychologie, die aus den sorgfältig zusammengestellten Resultaten auf dem Gebiete der Erfahrung reichen Nutzen schöpfen wird.

Derselbe Verfasser schrieb einen **Cursus philosophiae naturalis** (2 Bände. Paris, Beauchesne) und behandelt darin das Unorganische, das vegetative, das sensitive und das intellektive Leben, den Menschen und das Universum. Die Form ist die der streng scholastischen Entwicklung, Sprache und Anordnung sind klar. Auch hier findet sich die reichste Benutzung der modernen Forschung und der internationalen Literatur, wie schon auf den ersten Blick der umfangreiche index bibliographicus beweist. Beim Studium des Buches dürfen die angehängten annotationes nicht übergangen werden, in denselben steckt eine große Summe von Wissenschaft.

R. Jeannière S. I. schrieb eine **Criteriologia vel Critica cognitionis certae** (Paris, Beauchesne u. Cie.), in der er die Probleme der Erkenntnislehre ganz besonders vom psychologischen Standpunkt aus behandelt und dadurch einem modernen Bedürfnisse in dankenswerter Weise entgegenkommt. Er schließt sich im wesentlichen an die Löwener Schule, speziell an Kardinal Mercier an, dessen hervorragende Spekulation bekanntlich eine sehr allgemeine und berechtigte Anerkennung gefunden hat.

Nichts ist unmöglich oder Vom effektiv letzten Grunde von F. P. Schwieder (Straßburg und Leipzig, Singer). Der Verfasser unterscheidet zuerst den Satz: Nichts ist unmöglich im affirmativen Sinne d. h. „Alles ist möglich", und im negativen Sinne d. h. „Nichts, das unobjektive, leere Nichts ist unmöglich". Daraus gewinnt er den tautologisch klingenden Satz: „Nichts ist unmöglich, wenn nichts unmöglich ist" mit dem Sinne: Alles ist möglich, wenn Nichts, das unobjektive, leere Nichts eine Unmöglichkeit ist. Diese These sucht er nun mit allem Scharfsinn zu beweisen und gelangt zu dem Schlusse: „Mit dem Moment der Impraktibilität des absoluten Nichts (Unmöglichkeit des Nichts) wird die affirmative Diametralität derselben, die Alleventualität (Allmöglichkeit), im grenzenlosen Umfange ihrer unendlichen Wesenheit

ausgelöst, d. h. sie wird augenblicklich in jenem Moment buchstäblich durch nichts behindert — Nichts ist unmöglich — uneingeschränkt und bedingungslos frei" S. 102. Uns scheint, mit diesem negativen Moment der Nichtbehinderung ist doch noch nicht die Alleventualität (unbegrenzte Möglichkeit) gegeben. Wenn wir die Nichtbehinderung als eine innere und deshalb als Widerspruchslosigkeit auffassen, ist noch immer zur Alleventualität die Existenz einer unbegrenzten positiven Kausalität erfordert, welche freilich in dem absoluten Wesen, in Gott, tatsächlich gegeben ist.

Über den augenblicklichen Stand der monistisch-materialistischen Bewegung in Frankreich verbreitet sich J. B. Saulze in seinem Buche **Le Monisme matérialiste en France** (Paris, Beauchesne u. Cie.; Fr. 3,—). Er beklagt, daß der Materialismus in Frankreich von Deutschland her Eingang gefunden habe und zu schwachem Widerstand begegne. In den drei Kapiteln Le Monisme hylozoïste de M. le Dantec, l'ondulationnisme de B. Conta und l'atomisme dynamique de Melle Cl. Roger gibt er eine übersichtliche Darstellung und eine treffende Kritik der in Frankreich am meisten herrschenden monistischen Hypothesen. Es ist ihm der überzeugende Nachweis gelungen, daß allen den genannten Systemen jegliche wissenschaftliche Solidität fehlt.

Die arabisch-jüdische Philosophie des beginnenden Mittelalters bildet bekanntlich eine wichtige Brücke für den Übergang der griechischen, speziell der aristotelischen Wissenschaft, in das Geistesleben der westlichen Kulturwelt. Erst neuestens hat man angefangen, jene Periode etwas aufzuhellen. Einen neuen wertvollen Beitrag zu dieser Arbeit liefert Constantin Sauter in **Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik** (Freiburg, Herder; ℳ 3,—). In einem einleitenden Teile bietet er allgemeine literarische und biographische Mitteilungen über Avicenna, welche des letzteren hohe Bildung und Bedeutung ins rechte Licht stellen. Im zweiten Teile wird dann die aristotelische Metaphysik in der Auffassung und Darlegung des gelehrten arabischen Philosophen dargeboten. Die Arbeit S.s beweist, daß der Verf. mit Recht aufmerksam macht auf das Wort Bruckers: Usque ad renatas litteras non inter Arabes modo, verum etiam inter christianos dominatus est Avicenna.

Wahrheit und Wirklichkeit von Dr. Aloys Müller (Bonn, A. Markus u. E. Weber; ℳ 2,—). Diese „Untersuchungen zum realistischen Wahrheitsproblem" scheinen uns recht wertvoll zu sein. Sie gipfeln in den Resultaten: 1. Der Wahrheitsbegriff verknüpft nicht unmittelbar den Urteilsinhalt mit der Wirklichkeit. 2. Der Wahrheitsbegriff kann, vom letzten Standpunkt aus, kein den Bestandteilen irgendeines erkenntnistheoretischen Bildes koordinierter Bestandteil sein. 3. In jeder Erkenntnistheorie, die ein vom Denken unabhängiges Sein kennt, kann der Wahrheitsbegriff nur durch Vermittlung des Begriffes der Wirklichkeitstreue Beziehungen zu diesem Sein erhalten. Ein angefügter Anhang handelt über die Möglichkeit verschiedenartiger Wahrheitssysteme und über den Realitätscharakter der logischen Gesetze. Die Argumentationen des Verfassers dringen tief ein in das Erkenntnisproblem und rücken es in eine teilweise völlig neue Beleuchtung, voraussichtlich werden sie zu weiteren fruchtbaren Diskussionen Anregung bieten. B. Funke.





Deutschland.

Grundsätzliches zum Schulaufsichtsrecht der Kirche. Eine dornenvollere Aufgabe gibt es nicht, als in der heutigen Zeit die Frage der geistlichen Ortsschulinspektion zu besprechen. Stoßen doch in dieser Frage die Interessen der Kirche, der Lehrer, des Staates und der Eltern der Kinder scheinbar unausgleichbar zusammen. Es kommt hinzu, daß religiöse, antireligiöse, politische, berufliche und Standesbewegungen hineinspielen. Trotzdem muß auf katholischer Seite das Wort dazu genommen werden, wenn nicht selbst das eigene Lager in die verschiedensten, sich einander befehdenden Gruppen zerfallen soll. Diese Gefahr aber liegt heute, wie aus den in letzter Zeit mehrfach in der Presse hervorgetretenen Stimmen aus dem katholischen Lager erkennbar ist, tatsächlich vor. Sie ist zurückzuführen auf die Verkennung der in Betracht kommenden Grundlagen und Grundsätze.

Wenn man die durch das Zusammentreffen so vieler scheinbar entgegengesetzter, persönlicher und sachlicher Momente in dieser Frage unvermeidliche Verworrenheit kennt, ergibt sich von selbst die Notwendigkeit, immer ruhig und sachlich vorzugehen und jegliche Schärfe zu vermeiden. Der beste Weg ist die Herausschälung der hier maßgebenden grundsätzlichen Anschauungen.

Der Hauptzweck der Schule — daran wagt heute niemand mehr zu deuteln — ist die Erziehung der jungen Menschenkinder. Diese Aufgabe aber ist nach katholischer Lehre der Kirche von ihrem göttlichen Stifter zugewiesen. Sie muß das religiös-sittliche Leben aller Katholiken, der Erwachsenen und der Kinder, erstreben und gegen alle auf dem Gebiete der Lehre oder der Sitte eintretenden Gefahren sichern. Das ist auf Grund des Missionsauftrags ihr alleiniges Recht, aber auch ihre unabweisbare Pflicht. Wenn sie dieser Pflicht nachkommen soll, ist es nötig, daß sie über die Schulverhältnisse zum mindesten so weit sich Kenntnis verschaffen kann, daß sie imstande ist, gegen eine religionswidrige Erziehung rechtzeitig Vorkehrungen zu treffen. Damit ist die feste Grundlage für das Aufsichtsrecht, welches der Kirche von katholischem Standpunkt aus zusteht, gegeben. Die Kirche hat nach katholischer Lehre die Pflicht und das Recht, die religiös-sittliche Erziehung der katholischen Kinder zu überwachen. Sie hat dieses Recht und diese Pflicht nicht bloß bei Kindern der Volksschule, sondern bei den katholischen Kindern einer jeden Schule, in deren Zweck eine sittliche Erziehung einbegriffen liegt. Auf diese Aufsicht kann die katholische Kirche niemals verzichten und hat es niemals getan. Man kann sie in der Ausübung dieses Rechtes hindern, es ihr unmöglich machen, daß sie dieser ihrer Pflicht nachkommt, sie wird sich über Bedrückung beklagen müssen; verzichten kann sie nicht darauf, wenn sie dem Gebot des Stifters nicht untreu werden will. Selbst in jenem Lande, in welchem man der Kirche jegliche Rechte zu nehmen sucht, verzichtet sie nicht auf das ihr zustehende

Aufsichtsrecht über die Schulen und deren Unterrichtsbetrieb. Die französischen Bischöfe haben vor einigen Jahren eine Liste von Büchern aufgestellt, welche in den religionslosen Staatsschulen eingeführt waren, und welche die katholische Erziehung der Kinder in Frage stellten oder zu unterbinden geeignet waren, sie haben die katholischen Eltern aufgefordert, diese Bücher in den Händen ihrer Kinder nicht zu dulden, sie haben veranlaßt, daß die Eltern sich zu Vereinigungen zusammenschlossen und gegen die Vergewaltigung der Gewissen durch die Schule Protest erhoben. Das alles war ein Ausfluß der Aufsicht über die Schulen, welche die Republik ihnen absprach, welche sie selbst aber nicht preisgaben, sondern in der ihnen möglichen Form festhielten. Und es handelte sich in diesem Falle keineswegs um Religionsbücher und den Religionsunterricht, sondern um profane Fächer.

Noch viel weiter geht das Recht der Kirche in bezug auf den katholischen Religionsunterricht. Aller katholische Religionsunterricht wird im Namen und im Auftrage der Kirche erteilt. Nur zu den Aposteln hat Christus gesagt: „Gehet hin und lehret!" Von Anbeginn der Kirche sind nur die Apostel die gottgesetzten Lehrer der katholischen Kirche. Der Lehrauftrag ist auf die Bischöfe übergegangen. Niemand anders kann aus eigener Machtvollkommenheit amtlichen Religionsunterricht erteilen, sondern bedarf des Lehrauftrags des Bischofs, in dessen Namen er ihn erteilt. Und nur so lange als er die missio canonica besitzt, darf er das Amt des Lehrers ausüben. Das gilt in gleicher Weise sowohl vom Geistlichen als dem Laien. Es ist ganz selbstverständlich, daß dieser Religionsunterricht auch der kirchlichen Aufsicht unterworfen ist.

Das Schulaufsichtsrecht der katholischen Kirche hängt also mit ihrer Aufgabe wesentlich zusammen und erstreckt sich sowohl auf die Überwachung des in ihrem Namen erteilten Religionsunterrichts, als auch auf die Überwachung des gesamten Schulbetriebs, soweit die religiös-sittliche Erziehung in Frage kommt.

Es ist bekannt, daß die Auffassung des Staates eine entgegengesetzte ist. Sie datiert aus der Zeit des Friederizianischen, absoluten Staates der Aufklärungszeit. Der Staat ist unumschränkter Herr und Gebieter in der Schule, und in seinem Namen und Auftrage wird jeglicher Unterricht, selbst der Religionsunterricht, erteilt. So lautet das Theorem des Staates, welches seitens der katholischen Kirche ständig abgelehnt worden ist und abgelehnt werden mußte. Wie fest gegründet die Stellung der katholischen Kirche in dieser Frage ist, ist selbst einem Gegner der kirchlichen Auffassung von der Bedeutung Paulsens durchaus nicht entgangen, wenn er schreibt: „Die Kirche hat ihren Anspruch auf die Herrschaft (sic!) in der Schule nicht aufgegeben; besonders die katholische Kirche hält ihn fest. Und in der Tat, man kann ihr zugeben: dem Begriff nach gehört die Erziehung eigentlich zu dem Gebiet, das die Kirche als ihre Domäne betrachtet und zu betrachten nicht umhin kann, zum Gebiet der cura animarum, der Seelen- und Sittenleitung."

Wenn selbst der Gegner zu einer solch klaren Stellung kommen kann, dann ist es doppelt zu bedauern, daß eine so angesehene Monatsschrift wie die „Zeitschrift für christliche Erziehungswissenschaft" (Juni 1913, S. 560) den Satz aufstellt: „Wenn also die Frage der anderweitigen Regelung des kirchlichen Einflusses auf die Schule erörtert werden soll, so muß die Frage einer A u f s i c h t ein für allemal ausgeschaltet werden." Wenn der Satz nach genauer Kenntnis des katholischen Standpunktes aufrechterhalten werden sollte, wäre es sehr bedenklich, es steht aber zu erhoffen, daß der Verfasser ihn nicht in seinem buchstäblichen Sinn verstanden wissen will. Darauf deutet schon der ganze Inhalt des Artikels hin, wie auch das „Westf. Volksblatt" in seiner Besprechung desselben bemerkt.

Über den wesentlichen Inhalt und Umfang des Schulaufsichtsrechts der katholischen Kirche kann somit für den katholischen Christen kein Zweifel obwalten. Eine andere Frage jedoch ist jene, in welcher Form dieses Recht der Kirche zur Geltung gebracht werden kann oder soll. In dieser Frage sind verschiedene Auffassungen möglich.

Paderborn. A. J. Rosenberg.

Mittelamerika.

Nachdem wir im vorigen Hefte dem verstorbenen Erzbischofe von Mittelamerika einige Zeilen gewidmet, werfen wir jetzt zuerst einen Blick auf die Kirchenprovinz, der er in der bisherigen Ausdehnung als letzter Metropolit vorgestanden hat. Mittelamerika (América central, wie die spanisch redenden Bewohner des Landes sagen), besteht aus fünf Republiken; die südlichste heißt Costa-Rica, und es folgen nach Norden hin Nicaragua, Honduras, El Salvador, Guatemala. Alle diese Freistaaten erstrecken sich mit der einzigen Ausnahme von El Salvador vom Atlantischen Ozean bis zum Stillen Meere, Honduras reicht zwar an das letztere nur mit einem verhältnismäßig schmalen Streifen heran, und Ähnliches gilt von Guatemala hinsichtlich des Atlantischen Ozeans, El Salvador hingegen zieht sich am Stillen Meere hin und ist vom Atlantischen Ozean ganz ausgeschlossen, ja sogar ziemlich weit von demselben getrennt. Die kirchliche Einteilung schloß sich bis vor kurzem der staatlichen vollständig an, jede Republik hatte ihren eigenen und zwar einen einzigen Bischof, in Guatemala residierte der Erzbischof. Seit 1908 hat Mittelamerika einen apostolischen Delegaten, der von drei Regierungen (Costa-Rica, Nicaragua und Honduras) anerkannt wurde; seine Residenz ist in San José de Costa-Rica.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß die mehrfach genannten Republiken, die absolut selbständig gegeneinander sind, eine gewisse Einheit bilden; wenn man nur die geographische Lage betrachtet, könnte man Panama, das seit dem 4. Nov. 1903 als unabhängiger Staat besteht, und Britisch-Honduras mit zu Zentralamerika rechnen; es paßt das aber weniger zur geschichtlichen Entwicklung und zur kirchlichen Einteilung des Landstriches.

Guatemala ist Diözese seit 18. Dezember 1534, Erzdiözese seit 16. Dezember 1743; ebenso alt oder noch älter sind die Bistümer Honduras (errichtet am 6. September 1531) und Nicaragua (26. Februar 1531), während San Salvador und San José de Costa-Rica jüngeren Datums sind.

Trotzdem hat San Salvador jetzt eine besondere Bedeutung, weshalb wir uns für dieses Mal mit diesem Lande eingehender beschäftigen. Es sei vorausgeschickt, daß El Salvador der Name des Landes oder der Republik, San Salvador Name der Hauptstadt und der Diözese (jetzt Erzdiözese) ist. Der Fläche nach ist El Salvador die kleinste der zentralamerikanischen Republiken, sie mißt nur 21 160 qkm, Costa-Rica ist schon mehr als doppelt, die drei übrigen Republiken sind sogar mehr als fünfmal so groß. Doch hat El Salvador die dichteste Bevölkerung; nach dem Gothaischen Hofkalender hätte das Land 1 220 000 Einwohner, also 58 auf dem qkm; in einem wenige Jahre älteren spanischen Büchlein werden nur 48 Bewohner für den qkm angegeben. Zum Vergleiche sei darauf hingewiesen, daß im Königreich Preußen 115, im Königreich Bayern 91, im Fürstentum Waldeck 55, im Großherzogtum Mecklenburg-Schwerin 49, im Großherzogtum Mecklenburg-Strelitz 36 Einwohner auf 1 qkm kommen.

Die Zahl der Katholiken wird in „The Official Catholic Directory“[1] vom Jahre 1911 auf rund eine Million angegeben; man konnte also die Diözese San Salvador nicht zu den kleinen rechnen; die Verwaltung wurde erschwert durch ungenügende Verkehrsmittel; es gibt nur wenige Gebiete, die durch Eisenbahn verbunden sind.

Durch Dekret vom 11. Februar 1913 (Acta Apostolicae Sedis Jahrg. 1913 S. 95) trennte der Hl. Vater die Diözese San Salvador von der Erzdiözese Guatemala, er löste sie aus dem Metropolitanverbande und teilte das ganze Territorium, das zur früheren Diözese San Salvador und zur Republik El Salvador gehörte, in drei Teile, die Diözese S. Salvatoris blieb auf den mittleren Teil beschränkt, im östlichen Teil wurde die Diözese S. Michaelis und im westlichen Teil die Diözese S. Annae neu errichtet. Zugleich wurde die Diözese S. Salvatoris zur Erzdiözese erhoben und ihr die beiden andern als Suffraganbistümer unterstellt. Von der ungefähren Lage und Ausdehnung eines jeden der drei Bistümer kann sich der Leser einen Begriff machen, wenn wir hier die staatlichen Provinzen aufzählen, die jedes Bistum umfaßt. Falls die Hauptstädte der Provinzen einen anderen Namen haben als die Provinz selbst, werden dieselben hier beigefügt, um ein event. Aufsuchen auf einer guten Landkarte zu erleichtern.

Die Diözese San Salvador begreift sieben staatliche Provinzen: San Vicente (die Stadt gleichen Namens hat 17832 Einwohner), Cabañas (Hauptst. der Provinz ist Sesuntepeque), La Paz (Hauptst. d. Pr. Zacatecoluca), Cuscatlán (Hauptst. d. Pr. Cojutepeque), Chalantenango, San Salvador (die gleichnamige Hauptstadt der Provinz und des ganzen Landes hat ungefähr 60000 Einwohner), La Libertad (Hauptst. d. Pr. Santa Tecla mit 18770 Einwohnern).

Zur Diözese San Miguel gehören 4 Provinzen: San Miguel (die gleichnamige Stadt zählt ungefähr 25000 Bewohner), La Unión, Morazán (Hauptst. d. Pr. Gotera), Usulután.

Die Diözese Santa Ana erstreckt sich auf folgende drei Provinzen: Santa Ana (die gleichnamige Stadt hat mehr denn 48000 Einwohner), Ahuachapán, Sonsonate (die Haupst. d. Pr. hat den gleichen Namen, Einwohnerzahl über 17000).

Durch Dekret vom 1. August wurden die Bischöfe der neuen Diözesen ernannt. Der bisherige Bischof von San Salvador Antonius Adulphus Perez y Aguilar wurde Erzbischof und erhielt einen Auxiliaris in dem Domkapitular der Metropolitankirche und Generalvikar der Erzdiözese Jacobus Vilanova, Titularbischof von Mopsuestia.

Für San Miguel wurde ernannt der Domkapitular der Metropolitankirche Johannes Antonius Dueñas und für Santa Ana der Kanzler der erzbischöflichen Kurie Rochus Orellana.

Über die einzelnen Diözesen läßt sich vorläufig nichts Genaueres sagen, wir müssen vielmehr das ganze Lande ins Auge fassen, wenn wir einiges von den kirchlichen Verhältnissen andeuten wollen. Dieselben werden durch die staatlichen Vorgänge bis zu einem gewissen Grade beeinflußt, doch läßt sich hier über letztere nichts Weiteres sagen, als was der Geschichte angehört. Ich finde in einem kleinen spanischen Handbuche folgenden Satz: „Häufig war die Regierung dieser Republik in Wirklichkeit nur eine Militärdiktatur. Doch änderten sich in den letzten Jahren die Dinge vollständig, und es scheint, daß das Land in eine endgültige Friedensära eingetreten ist. Am 1. März 1903 geschah die Übergabe der Präsidentengewalt mit voller Gesetzlich-

[1] The M. H. Wiltzius Co., Publishers. Milwaukee and New York. Complete Edition.

keit, was man beinahe seit einem halben Jahrhundert nicht mehr erlebt hatte; man beschloß deshalb auch, daß der Jahrestag ein nationaler Festtag sein sollte." So begreift man auch leicht, daß das Staatslexikon (3. und 4. Aufl. Band V, Spalte 1254) schreibt: „Das Verhältnis des Staates zur katholischen Kirche . . . war meist ein gespanntes; die Kirche ist seit der Wegnahme ihrer Güter durch den Staat verarmt und auf die Erträge der Kirchensteuer angewiesen . . . Die Verfassung garantiert Freiheit aller Religionen, falls sie nicht der Moral und der öffentlichen Ordnung widersprechen; für bürgerliche Personenstandsverhältnisse ist kein religiöser Akt vorgeschrieben. Der Elementarunterricht ist obligatorisch, in den staatlichen Schulen weltlich und unentgeltlich."

Nach dem schon zitierten Official Directory gibt es für die Million Katholiken 295 Kirchen und nur 130 Priester. Welch ungeheuere Arbeitslast auf den Schultern dieser kleinen Zahl Priester liegt, davon kann man sich nur schwer einen Begriff machen. Wenn noch eine gewisse Anzahl religiöser Institute vorhanden wäre, die dem Seelsorgklerus die eine oder andere Arbeit, religiösen Unterricht und dgl. abnehmen oder erleichtern könnten! Auf so viele Hilfsmittel, die der Klerus unserer Länder hat, müssen diese Pfarrer verzichten. Wer soll Aushilfe leisten, wenn sich im ganzen Lande überhaupt nur 130 Priester befinden? Man vergleiche mit der alten Diözese San Salvador das Erzbistum München-Freising, das nur wenige Katholiken mehr (1150000 gegen 1000000) zählt. Da haben wir allein schon 217 Ordenspriester, also verhältnismäßig mehr Ordenspriester, als es in El Salvader überhaupt Priester gibt; in München-Freising aber sind 1237 aktive Diözesanpriester und 55 Kommoranten. Der Klosterfrauen (Barmh. Schwestern vom hl. Vinzenz von Paul im Mutterhause zu München und in 66 Niederlassungen gibt es allein schon 1005) soll gar nicht gedacht werden. Das Bistum Regensburg hat weniger Katholiken als El Salvador, aber 1060 Säkularpriester und 150 Ordenspriester, und im Stadtdekanat Köln oder im Dekanat Düsseldorf I finden wir mehr Priester als in der ganzen neuen Kirchenprovinz, die uns beschäftigt. Während in der Diözese Paderborn der reinen Zahl nach durchschnittlich etwas mehr als 1000 Katholiken auf einen Priester kommen, hat in El Salvador ein Priester für fast 10000 Gläubige zu sorgen.

Wie sehr der Klerus sich bemüht, dem gläubigen Volke etwas zu bieten, ersieht man aus einem Briefe, den mir ein guter Bekannter freilich vor zwei Jahren schon schrieb: „Auch El Salvador veranstaltete seinen eucharistischen Kongreß und bot ein prächtiges Schauspiel. Bischof und Klerus nahmen daran teil. Die Salesianer arbeiten gleichfalls daselbst, sie haben mehrere Häuser, aber nicht in der Hauptstadt." An die Mühen und Schwierigkeiten erinnert folgender Satz: „Vor drei Jahren ließen sich Augustiner in der Republik nieder; sie konnten jedoch nicht bestehen und mußten sich nach Puerto-Rico begeben."

Ein Blick auf diese Länder zeigt uns, daß wir Gott nicht genug danken können für die zahlreichen geistlichen Wohltaten, die er uns in der Heimat erweist.

Z. A.

Palästina und Nachbarländer.

Die diesmalige Chronik könnte mit Fug und Recht die Überschrift „Vermischtes" tragen. Sie soll zum Teil von manchen kleinen, recht belanglosen Vorkommnissen der letzten Zeit berichten. „Wir haben in Jerusalem, schrieb P. Lagrange im Jahre 1910 (Vorwort zu den Conférences de Saint-Étienne) so etwas den Geist der Provinzakademien, wo man sich begeistert für Erinnerungen, die den Nachbarn recht gleichgültig lassen." Für die Bewohner Jerusalems, die sich, wenn auch nur wenig, mit

Archäologie, Topographie, Volkskunde befassen, gibt es sozusagen nichts Unbedeutendes. Und wer längere Zeit in Jerusalem gelebt hat, nimmt das mit an seinen neuen Aufenthaltsort und interessiert sich für jede Nachricht aus Palästina, wie der in der Fremde Lebende sich für jede Kleinigkeit, die in seinem Heimatsdorfe vorfällt, erwärmen kann. In Jerusalem gibt es eigentlich gar keine Kleinigkeiten. Lag da lange Jahre an der Straße in der Stadt selbst ein Stein, unbehauen, halb im Boden vergraben, den man bei einem Neubau vielleicht hätte verwenden können; ein praktisch veranlagter Mann hat das eingesehen, und eines Tages war der Stein verschwunden; der Hausdiener gab uns von dem „Ereignisse" Nachricht mit einer Miene, die andeuten konnte, es wäre Pflicht der Autorität, sich näher mit dem Falle zu beschäftigen. –

Pilgerkarawanen von Katholiken hat das verflossene Jahr nur wenige gesehen. Fast nur die Franzosen haben standgehalten. Ein kleiner österreichischer Pilgerzug von 22 Personen, dem es aber an der nötigen verständnisvollen Leitung fehlte (es war ein Unternehmen eines Reisebureaus), eine Anzahl Priester aus der Schweiz und zwei französische Pilgerzüge sind aus der letzten Zeit zu notieren. Hoffentlich bringt das kommende Jahr deutsche Pilger in größerer Anzahl. –

Am 23. August traf der Exsultan von Marokko als Pilger in Jerusalem ein; es geschah das ohne besondere Feierlichkeit, er benutzte den gewöhnlichen Personenzug. Nur wenige Tage halten sich solch hohe Herrn für gewöhnlich in Palästina auf, sie besuchen die hauptsächlichsten mohammedanischen Heiligtümer, und gleich geht die Reise weiter. –

Schon längere Zeit weilen außer dem Hl. Lande der lateinische Patriarch Philippus und der P. Kustos der Franziskaner. Der gesundheitliche Zustand des Patriarchen ließ viel zu wünschen übrig, und da er sich in Rom befand, rieten ihm die Ärzte verschiedene Kuren an. Unterdessen vertritt ihn der hochwürdigste Herr Weihbischof. – Der hochwürdigste P. Kustos, der Obere sämtlicher Franziskaner Palästinas und der von Jerusalem abhängigen Nachbarländer, konnte erst am 16. Januar l. J. seinen Einzug in Jerusalem halten. Solange nämlich Italien noch mit der Türkei im Kriege lag, war Gefahr vorhanden, daß der neue Kustos, der immer Italiener ist, von der türkischen Regierung nicht anerkannt würde. Erst nach Friedensschluß konnte er kommen. Da er einige Änderungen vornahm, sah er sich bald in Schwierigkeiten verstrickt. Ein weiteres Eingehen auf die Sache an dieser Stelle hat keinen Zweck; es sei nur bemerkt, daß der R^mus^ Honoratus Carcaterra kein Neuling in Palästina war, hatte er doch früher schon einmal als Professor der Philosophie in der Ordensschule der Franziskaner zu Bethlehem gewirkt. Trotzdem bald die Schwierigkeiten, so daß er sich vorläufig nach Italien zurückzog und die Neuernennungen rückgängig gemacht wurden. Noch weiß man nicht, ob er überhaupt zurückkehren wird. Mancher Pilger, der durch das Hl. Land reist, mancher andere, der vielleicht einige Zeit Aufenthalt nimmt, ohne in die Verhältnisse einen Einblick zu gewinnen, macht hier und da seinem Ärger Luft, weil er meint, verschiedene ihm nicht behagende Zustände ließen sich leicht ändern. Aus dem Gesagten geht hervor, daß manche Änderungen in Palästina oft allzu starke Wellen schlagen, daß man gut tut, sich mit Geduld zu wappnen und nicht leichthin zu kritisieren. –

Nachdem die verschiedenen Kriege, in die die Türkei verwickelt war, ohne besondere Belästigung der Ausländer in Palästina zu Ende gegangen, bringen deutsche Zeitungen die Nachricht von einem Angriff auf den Franziskanerpater Albert, der nicht nur manchem deutschen Pilger, sondern auch der Geistlichkeit der Diözese Paderborn, besonders des Eichsfeldes, gut bekannt ist. Ich lese: „Der hier bekannte Franziskanerpater Albert aus Schlesien ist vor kurzem das Opfer niedriger Rachsucht ge-

worden. Schon seit einiger Zeit hatte ein hiesiger Dragoman ihm gedroht, er würde ihn ums Leben bringen, wenn er übernehme, Fremde auf der Reise durch Palästina zu begleiten, anstatt dieselben seiner Führung zu übergeben. Nun wünschen aber verschiedene Pilger, gerade von Franziskanern oder andern Geistlichen begleitet zu werden, einmal weil Dragomane oft eine übergroße Vergütung verlangen, und dann, weil sie nicht immer richtige Aufklärung geben können. Freitag morgen sollte nun P. Albert eine amerikanische Familie nach Nazareth begleiten. Als er sich um 8 Uhr abends ins Kloster zurückzog, fiel in dessen Nähe in der Dunkelheit ein Revolverschuß, und eine Kugel durchbohrte vollständig seinen linken Oberschenkel, freilich so glücklich, daß weder Knochen noch Sehne noch Hauptader verletzt wurden und in wenigen Wochen volle Heilung erwartet werden kann. Noch an demselben Abend haben der deutsche Generalkonsul sowie der französische Konsul Schritte getan zur Verhaftung des Verdächtigen durch die türkische Regierung, der deutsche, weil P. Albert deutscher Untertan ist, der französische, weil das Kloster selber unter französischem Schutz steht." — Zur Erklärung des Vorstehenden sei vor allem bemerkt, daß es sich hier um einen einzig dastehenden Fall handelt, der Leser wird sich wohl kaum eines zweiten erinnern. Ferner spricht man nur von einem Verdächtigen, der Täter ist also zurzeit noch nicht bekannt. Niemand wird eine solche Handlungsweise entschuldigen können; sollte es sich wirklich um die Tat eines Dragomans handeln, was ja bis jetzt nur ein Verdacht ist, so müßte derselbe sich in außergewöhnlich gereizter Stimmung befunden haben; freilich konnte in der letzten Zeit ein Dragoman etwas in Not geraten, da die Lebensmittel im Preise stiegen und der Pilger nur wenige nach Jerusalem kamen, wie vorher schon angedeutet. — Wenn nun jemand gern wüßte, wie die Verhältnisse sich überhaupt für einen Jerusalempilger am einfachsten gestalten, so kann ich hier auf die frühere Praxis des St. Paulushospizes hinweisen, die wohl immer noch so gehandhabt wird. In Jerusalem selbst erklärte Schreiber dieses die verschiedenen frommen Stätten und Sehenswürdigkeiten. Handelte es sich um Pilgerkarawanen, so übernahm den geschäftlichen Teil d. h. das Verteilen der Trinkgelder oder Eintrittsgelder, die Sorge für offene Türen u. dgl. ein Dragoman. Ein Dragoman besorgte auch den geschäftlichen Teil z. B. das Herbeischaffen von Wagen, Pferden, Eseln, die Unterkunft im Hotel usw. für die Ausflüge in der Umgebung Jerusalems; Erklärungen blieben dem begleitenden Pater des Hospizes überlassen. Ich erinnere mich eines Besuches in Jericho, den nur zwei Pilger unternahmen; der Dragoman besorgte den Wagen, und da gerade stille Zeit war, setzte er sich aus Liebhaberei zum Kutscher auf den Bock, ein Pater des St. Paulus-Hospizes übernahm gerne die Führung, da man bei jeder Fahrt etwas Neues lernt, und bei all diesem Aufwand haben die Pilger den Preis nicht übermäßig hoch befunden. Ähnlich gestaltet sich eine Reise durchs Land; wenn der Fremde es so wünscht, verständigen sich der Dragoman und die Hospizleitung vorher über den Preis, über die zu besuchenden Orte, Dauer des Aufenthaltes an den verschiedenen Stellen; es geht dann gewöhnlich kein Pater mit, wenn es sich nicht um Pilgerkarawanen handelt; es liegt im Interesse des Dragomans, alle Beteiligten zufrieden zu stellen, da er bei nächster Gelegenheit wieder wünscht, daß seine Dienste in Anspruch genommen werden.

Das Einschreiten des französischen Konsuls zeigt, daß die Franzosen das Protektorat über die nicht nationalen katholischen Anstalten weiterhin ausüben wollen. Wie sehr Frankreich sich noch immer bemüht, seine vorherrschende Stellung im Orient zu wahren, geht aus manchen Ordensverleihungen hervor. So erhielt nach dem Bericht der Zeitungen der frühere Vikar vom Berge Karmel, P. Cyrillus, ein geborener Deutscher und gegenwärtig Karmeliter-Provinzial der belgischen Ordensprovinz, eine

französische Auszeichnung wegen der kulturellen Verdienste, die er sich als Vorsteher des Klosters auf dem Berge Karmel erworben; und S. S., der bekannte syrisch-katholische Patriarch Rahmani, wurde von der französischen Republik zum Kommandeur der Ehrenlegion ernannt, als er im Jahre 1912 sein fünfundzwanzigjähriges Bischofsjubiläum feierte. – In den Levantehäfen nehmen die französischen Kriegsschiffe auch an der Karfreitagsfeier teil. – Welch großartige Tätigkeit übrigens die Franzosen im Orient entfalten, dafür einige Ziffern: nach einer Statistik, die ein Mitarbeiter des Écho de Paris zusammengestellt hat, zählt man in Syrien 499 Kongregationsschulen mit mehr als 36000 Schülern (Kongregationsschulen soll wohl heißen Schulen, um deren Aufrechterhaltung sich französische katholische Orden und Kongregationen bemühen). Die religionslose Aktion (französisch) besitzt in Beirut eine Knaben- und eine Mädchenschule mit ungefähr 200 Schülern, die allgemeine Israelitische Allianz besitzt 4000 Schüler. Dem sollen entgegenstehen 100 englische Schulen mit höchstens 7000 Schülern, drei deutsche Schulen in Beirut mit 367 Schülern. Den Russen schreibt man in Syrien und Palästina 105 Schulen zu mit 11500 Schülern, den Amerikanern 88 Schulen mit 500 (? soll wohl heißen 5000) Schülern und eine Universität mit 1874 Schülern. Inwieweit die Liste vollständig ist, kann hier nicht untersucht werden; die vom „Deutschen Verein vom Hl. Lande" in Palästina unterstützten katholischen Schulen, deren Schülerzahl freilich noch gering ist, sind jedenfalls nicht erwähnt, sonst sind als katholische Schulen wohl nur die 499 sogenannten französischen Kongregationsschulen anzusprechen. In diesem Zusammenhange sei auf eine Bemerkung hingewiesen, die sich in der letzten Nummer von „Das heilige Land" (Organ des Deutschen Vereins vom Hl. Lande, 1913, S. 250) findet: „Ziemlich spät sind auch die deutschen Katholiken auf dem Plane erschienen und haben in Galiläa eine Anzahl Schulen gegründet. Allein noch ist es nicht zu spät, denn noch in vielen Gemeinden könnten Schulen gegründet werden, wenn der Deutsche Verein vom Hl. Lande nur über mehr Mittel verfügen könnte. Eine große Wohltat zur Förderung der Schulfrage im Sinne und Geiste der deutschen Katholiken ist die Gründung des deutschen Lehrerseminars im St. Paulushospiz zu Jerusalem . . . Es ist darum der sehnlichste Wunsch des Vorstandes des Deutschen Vereins vom Hl. Lande, daß die Existenz des Seminars durch milde Stiftungen für ewige Zeiten gesichert werde. Im vorigen Jahre machte P. Franz Dunkel auf der Aachener Katholikenversammlung den Vorschlag, durch Stiftung von 5000 Mark die Stelle eines Seminarzöglings zu sichern. Er meinte nicht, daß ein einzelner diese Stelle stiften solle, sondern daß Gaben gesammelt werden sollten, bis ein Kapital von 5000 Mark zusammen wäre. Inzwischen sind schon zwei solcher Stiftungen vorhanden, die eine durch die Hochherzigkeit einer einzigen Wohltäterin und die andere durch die Ansammlung der Gaben verschiedener Stifter und Stifterinnen. Nun heißt es: Vivant sequentes! . . . Es ist in der Tat ein gutes Werk, wenn man in dieser Weise zur Förderung der Kultur im Hl. Lande beiträgt und zugleich auch zum Heile der unsterblichen Seelen."

Man betrachte diese Einzelheiten als kleine Striche, die nebst vielen andern zu einem Bilde palästinensischen Lebens dienen können.

Theux (Belgien). P. A. Dunkel.



(10. 11. 13.)



Die neuen Bestimmungen des Motuproprio „Abhinc duos annos“ über das Breviergebet.

Von Subregens Kaspar Gierse, Paderborn.

Abhinc duos annos! Ja, vor zwei Jahren war es, da überraschte uns Papst Pius X. mit einer Brevierreform, wie sie die Kirche lange nicht erlebt hatte. In diesen zwei Jahren haben wir uns mit der Neuordnung im täglichen Stundengebet und in der hl. Messe vertraut gemacht, wir haben sie immer mehr schätzen und lieben gelernt, und heute würde sie keiner von uns Priestern wieder entbehren wollen. Die Apostolische Konstitution „Divino afflatu“ bezeichnete ihre Reform selbst als „den ersten Schritt zur Verbesserung des Römischen Breviers und Meßbuches“. Weitere Schritte sind seitdem schon geschehen. Durch eine ganze Anzahl von Dekreten wurden die ersten Bestimmungen kommentiert, ergänzt und teilweise korrigiert. Im Juni des laufenden Jahres erschienen die umfangreichen Mutationes in Breviario, und man glaubte die Zeit gekommen, wo die Verleger der Breviere uns bald die so sehr ersehnte Neuausgabe in die Hand geben würden. Da bringt die letzte Nummer der Acta Apostolicae Sedis[1] in dem Motuproprio „Abhinc duos annos“ neue tiefgreifende Veränderungen. Diese sind so groß, daß die Kirche sich jetzt zu der Herausgabe einer typischen Ausgabe von Brevier und Missale veranlaßt sieht. Erst wenn sie fertiggestellt ist, werden die Verleger ihrerseits an die Herstellung der Neuauflage denken können und wir Priester noch geraume Zeit später daran, sie zu benutzen. Also Geduld! Diese Geduld wird sich reichlich lohnen, wie uns ein Blick in das Motuproprio und eine kurze Übersicht über das dazu von der Kongregation der Riten erlassene Generaldekret[2] dartun mag.

Die Konstitution „Divino afflatu“ bezweckte mit ihrer Reform vor allem ein Dreifaches: 1. der Regel nach in jeder Woche den ganzen Psalter zu beten; 2. die Sonntagsoffizien mit ihrer Messe mehr zur Geltung zu bringen; 3. die auf das Kirchenjahr verteilten Schriftlektionen in weiterem Umfange in Gebrauch kommen zu lassen. Waren aber mit den damaligen Bestimmungen diese Zwecke nicht ganz erreicht, so sehen wir sie jetzt fast bis zu den letzten Konsequenzen durchgeführt. Als völlig neue Anordnung kommt dann

[1] Nr. 16, S. 449–451.
[2] Ebenda S. 457–464.

noch der häufige Gebrauch der Responsorien de Tempore hinzu. Diese Änderungen geben das Motuproprio und dementsprechend auch das Generaldekret in vier Hauptteilen, denen das Generaldekret einen fünften über die Sonderkalendarien beifügt.

I. Die Sonntage und die den Sonntagen bisher zugewiesenen Feste. Die Rubriken der Konstitution „Divino afflatu" ließen noch die Fixierung einer beträchtlichen Anzahl von Festen auf die Sonntage zu. Den Festen des Herrn eines jeden Ritus, der dies Octava der Feste des Herrn und jedem Duplex I cl. und II cl. mußte der gewöhnliche Sonntag weichen. Manche Feste erster und zweiter Klasse blieben vor wie nach auf einen Sonntag fixiert. In der Diözese Paderborn waren es z. B. nicht weniger wie 17 Feste, die noch bisher das Sonntagsoffizium verdrängten. Das ist jetzt anders geworden. Alle Sonntage schließen die dauernde Assignation eines jeden beliebigen Festes aus, auch eines Duplex I. oder II. cl. Nur das Fest des heiligsten Namens Jesu und das Fest der allerheiligsten Dreifaltigkeit bilden eine Ausnahme. Ersteres wird dem Sonntage assigniert, der in die Zeit vom 2. bis zum 5. Januar fällt; wenn ein solcher in dieser Zeit nicht okkurriert oder wenn er durch ein höheres Fest verhindert ist, wird es am 2. Januar gefeiert. Diese Bestimmung erklärt sich hinreichend und wird auch in dem Motuproprio begründet durch die engen Beziehungen, in denen das Fest zu dem Feste der Beschneidung des Herrn steht. Das Fest der allerheiligsten Dreifaltigkeit bleibt dem ersten Sonntag nach Pfingsten assigniert. Der zweite, dritte und vierte Fastensonntag werden zum Grade der Sonntage erster Klasse erhoben. Sie weichen deshalb keinem Feste mehr, auch nicht einem Duplex I cl., weil sie, wie das Motuproprio ausdrücklich hervorhebt, „so ganz besonders dazu angetan sind, in den Herzen der Christen die Bußgesinnung zu erwecken".

Mit Ausnahme der beiden vorhin erwähnten Feste dürfen keine andere, wie z. B. das Schutzfest des hl. Joseph, das Geburtsfest des hl. Johannes Baptista, das Rosenkranzfest, den Sonntag als dies fixa behalten. Wann sie von nun an zu feiern sind, gibt das Generaldekret der Ritenkongregation genauer an. Wenn sie im Martyrologium mit einer dies fixa verzeichnet stehen, so werden sie an dieser gefeiert; anderenfalls an dem ersten Tage, an welchem der Sonntag okkurrieren kann, an dem sie bisher gefeiert wurden. Danach wird, um ein Beispiel zu erwähnen, das Rosenkranzfest, das bisher am 1. Sonntag im Oktober gefeiert wurde, in Zukunft am ersten Oktober zu feiern sein, weil dies der erste Tag ist, mit dem der 1. Sonntag im Oktober nach bürgerlicher Rechnung zusammenfallen kann. Ausgenommen von dieser allgemeinen Regel sind das Schutzfest des hl. Joseph, das dem Mittwoch vor dem 3. Sonntag nach Ostern assigniert wird, und das Fest des hl. Joachim, das auf den 16. August fixiert wird.

Bezüglich der Anniversarien der Kirchweih sind ebenfalls besondere Bestimmungen gegeben. Das Anniversarium Dedicationis Ecclesiae Cathedralis, das nicht mehr, wie es bisher erlaubt war, mit dem Anniversarium Dedicationis aller anderen Kirchen der Diözese zusammen gefeiert werden darf, ist an dem wirklichen Jahrestage der Konsekration zu begehen, wenn dieser bekannt ist, anderenfalls an irgendeinem anderen vom Bischof auditu Capitulo Cathedrali ein für allemal festgesetzten Tage. Wurde in den einzelnen anderen Kirchen der Diözese der Jahrestag der

Konsekration an der dies propria gefeiert, so mag es dabei bleiben. Bestand ein gemeinsamer Jahrestag für alle Kirchen mit Ausnahme der Kathedralkirche, so kann ein solcher beibehalten werden; er ist vom Bischof zu bestimmen, muß aber ein von dem Kirchweihtag der Kathedrale verschiedener sein. Dieser Jahrestag ist nur in den konsekrierten Kirchen zu feiern, nicht in den anderen, was bisher mit gewissen Einschränkungen vorgeschrieben war.

Manche der Feste, die bisher einem Sonntage assigniert waren, wurden mit einer besonderen Solemnitas externa begangen, und gerade um dieser willen wird man sie wohl meistens am Sonntage gefeiert haben. Das Generaldekret nimmt hierauf die weitgehendste Rücksicht: an den betreffenden Sonntagen dürfen von den verlegten Festen hl. Messen gelesen werden. Doch werden die Feste sehr unterschiedlich behandelt; von den Duplicia I. cl. können alle Messen gelesen werden mit Ausnahme der Konvents- und Pfarrmesse, die mit dem Offizium übereinstimmen müssen, während von den Duplicia II. cl. nur eine Messe, eine feierliche oder stille, erlaubt wird. Nur vom Rosenkranzfeste dürfen, obgleich es auch den Ritus eines Duplex II. cl. hat, am 1. Sonntag im Oktober ebenfalls alle Messen mit Ausnahme der Konvents- und Pfarrmesse gehalten werden. Als allgemeine Regel für all diese Messen gilt bezüglich des Ritus: Sie sind an dem Sonntage so zu lesen wie am Feste selbst unter Hinzufügung der Orationen, die zu nehmen wären, wenn das Festoffizium selbst auf den Sonntag fiele. Verhindert sind sie an jeder Dominica maior und an anderen Sonntagen, auf die ein Offizium höheren Ranges fällt, als das Fest ist, von dem die Solemnitas externa begangen wird. In diesen Fällen und außerdem an einem Duplex I. cl. der Gesamtkirche darf in allen Messen, die sonst von der Solemnitas externa erlaubt wären, deren Oration unter einem Schluß mit der ersten eingefügt werden.

II. Die Oktaven. Die Oktaven verhinderten bislang sehr oft den Gebrauch der Ferialpsalmen. Um das in Zukunft zu verhindern, werden sie in ihrer Feier ganz gründlich reduziert. Nur das Offizium der sechs privilegierten Oktaven von Ostern, Pfingsten, Epiphanie, Fronleichnam, Weihnachten und Christi Himmelfahrt bleibt unverändert. In den Oktaven aller anderen Duplicia I. cl., also auch der Feste des Herrn, werden die Antiphonen und Psalmen zu allen Horen und die Versus der Nokturnen nicht mehr von dem Feste, sondern von dem okkurrierenden Wochentage gebetet. Die Lektionen der ersten Nokturn werden mit den Responsorien de Tempore genommen, es sei denn, daß die Oktavtage eigene Lektionen haben oder daß die Lektionen vom Feste oder aus dem Commune zu nehmen sind, weil die aus der Scriptura occurrens fehlen.

Die Oktaven der Duplicia II. cl. verschwinden fast vollständig; es bleibt davon nichts als die dies Octava und zwar nur sub ritu simplici. Fällt darum auf die dies Octava ein Duplex oder Semiduplex, eine Feria maior oder Vigilia, so wird sie nur den Rubriken gemäß kommemoriert. Die Simplicia werden in Okkurrenz mit der dies Octava in dem Offizium letzterer kommemoriert. Auch das Offizium S. Mariae in Sabbato weicht der dies Octava.

Mit besonderem Interesse gewahrt man bei dieser Neuordnung bezüglich der Duplicia II. cl. die Rückkehr zur ursprünglichen Art der

Oktavfeier von Heiligenfesten. Anfangs waren die Oktaven sehr selten und es hatte längere Zeit sein Bewenden mit den Oktaven von Ostern, Pfingsten und Weihnachten. Die Oktaven von Heiligenfesten kamen erst später hinzu und wurden vor allem durch den Einfluß der Franziskaner vermehrt, die seit der Umgestaltung ihres Breviers im 13. Jahrh. auch die Tage innerhalb der Oktaven als Duplicia feierten. Nach dem älteren römischen Ritus bestand die Feier der Oktaven von Heiligenfesten dagegen nur darin, daß der Festtag selbst erst am achten Tage wieder kommemoriert wurde. Innerhalb der acht Tage geschah des Festes aber keine Erwähnung. Als einziges Beispiel dafür haben wir heute noch im Brevier das Offizium S. Agnetis secundo am 28. Januar, das in alten Handschriften auch als Octava S. Agnetis bezeichnet wird.[1]

III. Die Responsorien de Tempore, die Lektionen der Scriptura occurrens und andere besondere Teile des Offiziums. In allen Offizien sowohl mit neun wie mit drei Lektionen kommen, so oft die Lektionen aus der Scriptura occurrens zu nehmen sind, auch die Responsorien de Tempore in Anwendung. Sind dabei die Lektionen eines Sonntags zu benutzen, mögen sie auch in die Woche reponiert und mit Lesungen de Feria gebetet werden, so nimmt man stets die Responsorien von der ersten Nokturn dieses Sonntags. Die transferierten oder antizipierten Lektionen de Feria erhalten stets die Responsorien der laufenden Ferie, wofern nicht zugleich Lektionen des Sonntags mitgelesen werden. Die Lektionen der Scriptura occurrens innerhalb der privilegierten Oktaven werden wie bisher mit den Responsorien der Oktav gelesen. Müssen die Lektionen eines Initium der Scriptura occurrens notwendigerweise, damit sie nicht ganz unterlassen werden, in ein Offizium eingestellt werden, das sonst eigene oder aus dem Commune verzeichnete Lektionen hat, so werden jene mit den dem Offizium eigenen Responsorien gelesen, wenn es solche hat, anderenfalls mit den Responsorien de Tempore, niemals mit denen de Communi.

Der häufigere Gebrauch der Responsorien de Tempore ist freudig zu begrüßen. Schon als mit der neuen Brevierordnung von 1911 die Scriptura occurrens häufiger in Anwendung kam wie früher, machte sich mehrfach der Wunsch geltend, regelmäßig die Responsorien de Tempore mit der Lesung aus der Scriptura occurrens zu verbinden. Mit Recht, denn die Responsorien hängen mit den Lesungen sehr eng zusammen; jene ergänzen diese und setzen sie in gewissem Sinne fort. Meistens bewegen sich deshalb die Responsorien, wenn auch nicht direkt im Bereiche der einzelnen Lektion, so doch im Bereich der betreffenden Begebenheit des betreffenden Buches, woraus die Lesung berichtet. Das ist stets der Fall, wenn in dem Sonntags- und Ferialoffizium aus den historischen Büchern des Alten Testamentes gelesen wird, weshalb die Responsorien vielfach selbst früher den Namen historiae führten. Auch wenn aus den Weisheitsbüchern gelesen wird oder aus den Prophetenbüchern, entsprechen die Responsorien gleichfalls dem Ideenkreis dieser Bücher.[2] Durch die Verbindung der Responsorien aus dem Commune Sanctorum mit den Lesungen aus der Scriptura occurrens kommen zurzeit manchmal merk-

[1] Vgl. Kellner, Heortologie, 3. Aufl., S. 10.; Bäumer, Geschichte des Breviers S. 325 f.

[2] Vgl. Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik II. 2. Aufl., S. 562.

würdige Zusammenstellungen ganz gegensätzlicher Art zustande, worauf schon Piacenza in seinem Kommentar zur Konstitution „Divino afflatu" hingewiesen hat;[1] z. B. wenn die Lesungen über die Freveltaten eines Absalon oder Achab abschließen mit Responsorien wie „Iste sanctus", „Euge serve bone", „Ecce sacerdos magnus", „Diffusa est gratia in labiis tuis".

Infolge dieser Bestimmung wird das Proprium de Tempore in der neuen Brevierausgabe mancher Neuerungen und Verbesserungen bedürfen. So fehlen in der ersten Woche nach der Oktav von Epiphanie abgesehen von der zweiten Ferie die Responsorien vollständig, ebenso an den Samstagen der Osterzeit. An den übrigen Ferien der Osterzeit fehlen sie für die dritte Lesung, weil da im Ferialoffizium an Stelle des Responsoriums das Te Deum gebetet wird. Da sodann im jetzigen Brevier die Responsorien de Tempore wegen ihres seltenen Vorkommens nur vereinzelt im ganzen Wortlaut angeführt werden und immer auf andere Stellen verwiesen wird, so wird sich auch in dieser Beziehung manche Verbesserung zum bequemeren Gebrauche des Breviers als notwendig erweisen.

Von den anderen Bestimmungen unter Titel III des Generaldekretes sei nur noch die eine hier verzeichnet, daß auf Allerseelen die Komplet und die anderen kleinen Horen eigene Psalmen erhalten, wie sie Matutin und Laudes bereits hatten. Bisher wurden in den kleinen Horen die Psalmen der okkurrierenden Ferie benutzt.

IV. Die Okkurrenz und Translation der Feste und deren Konkurrenz. Nach den Rubriken der Konstitution „Divino afflatu" wurden bei zufälliger Okkurrenz im Verhinderungsfalle nur die Duplicia I. et II. cl. verlegt, die Duplicia maiora und minora dagegen nicht verlegt, sondern simplifiziert und kommemoriert ausgenommen an einem Duplex I. cl. Bei dauernder Okkurrenz wurden aber auch die verhinderten einfachen Duplex- und Semiduplexfeste nach den Rubriken auf den nächsten freien Tag verlegt. In diesen Bestimmungen zeigt unser Motuproprio und das Generaldekret der Kongregation eine ganz bedeutende Änderung: Keine Verlegung, auch keine dauernde, findet von einem anderen Feste mehr statt als von den Duplicia I. et. II. classis. Diese letzteren Feste sind, mögen sie in der ganzen Kirche oder an einzelnen Orten gefeiert werden, im Falle der Verhinderung, auch wenn diese eine dauernde ist, auf den nächsten Tag zu verlegen, der nicht durch einen Sonntag, oder durch die Vigil von Epiphanie, oder durch ein anderes Duplex I. cl. oder II. cl. behindert ist.

Die Festa Duplicia maiora vel minora oder Semiduplicia, welche in der ganzen Kirche gefeiert werden, dürfen weder bei zufälliger noch bei dauernder Verhinderung verlegt werden; sie werden kommemoriert, und die neunte historische Lektion wird von ihnen gelesen. Ist das verhindernde Fest ein Duplex I cl., so macht das Dekret die Unterscheidung zwischen einem Feste 1. Klasse des Herrn, das in der Gesamtkirche gefeiert wird, und einem anderen Duplex I. cl.; im ersten Falle wird das verhinderte Fest gar nicht kommemoriert, im anderen Falle wird es nur in den Laudes und der Missa privata kommemoriert; die neunte Lektion

[1] Petrus Piacenza, In Constitutionem „Divino afflatu" Commentarium, S. 39 ff.

wird nicht gelesen. Für die verhinderten Festa propria einer Nation oder Diözese, eines Ordens oder Institutes werden besondere Bestimmungen gegeben.

Weitgehende Rücksicht nimmt das Dekret auf diese verhinderten Duplicia maiora und minora und Semiduplicia wieder bezüglich der heiligen Messe. Es dürfen nämlich von ihnen ad libitum sacerdotis Privatmessen gelesen werden, vorausgesetzt daß das Officium impediens nicht ein Duplex I. vel II. classis, eine Dominica, eine Octava I. et II. ordinis, eine dies Octava III. ordinis, eine Feria oder Vigilia privilegiata ist.

Diese Messen werden ritu festivo gelesen mit der Oration vom Offizium des Tages an zweiter Stelle und mit den anderen etwa vorkommenden Orationen.

Recht gern wird man allgemein mit dem Generaldekrete auf den Ritus der Semiduplicia ad libitum verzichten, deren das allgemeine Kalendarium bisher noch zwei zählte, das Fest des hl. Kanutus am 19. Januar und das Fest des hl. Remigius am 1. Oktober. Alle solche Feste sind jetzt zu dem Ritus eines Simplex reduziert.

V. Die Reform der Sonderkalendarien. Die baldige Neuordnung der Kalendarien der einzelnen Diözesen, Orden und Institute wird zur Pflicht gemacht. Bis zum Monat März des kommenden Jahres müssen dieselben der Ritenkongregation zur Genehmigung vorgelegt werden. Die Reform hat auf Grund der dafür von der Ritenkongregation am 12. Dezember 1912 aufgestellten Normen zu geschehen. Für die Aufnahme unter die Officia propria einer Diözese kommen außer der Dedicatio ecclesiae cathedralis, der Dedicatio aller Kirchen (wenn sie gemeinsam gefeiert wird), des Titulus ecclesiae cathedralis, des Patronus principalis dioeceseos, des Patronus principalis civitatis episcopalis und der Patroni unius principalis nur noch die Feste von solchen Heiligen in Betracht, welche in der Diözese geboren oder gestorben sind, oder die dort gelebt haben, oder deren hl. Gebeine dort ruhen, oder von denen sich wenigstens eine hervorragende Reliquie dort befindet. Endlich kommen dafür noch jene Feste in Frage, welche zur Diözese in ganz besonderer Beziehung stehen. Man sieht, die Anzahl der Officia propria wird sich in den einzelnen Diözesen bedeutend vermindern. Die Diözese Paderborn verliert aus ihrem „Proprium“ ungefähr vierzig Offizien. Das wird neben dem Ausfall der früheren Votivoffizien und wohl auch der Offizien pro aliquibus locis wesentlich dazu beitragen, daß der äußere Umfang der neuen Brevierausgabe um etwa ein Viertel kleiner wird als der der jetzigen.

Die neuen Bestimmungen werden mit ihrer Promulgation rechtskräftig; bindend für die Verrichtung des Breviergebetes werden sie erst mit dem 1. Januar 1915. Erlaubt ist es, sich jetzt schon sofort danach zu richten, jedoch wird es seine Schwierigkeiten haben, von dieser Lizenz Gebrauch zu machen, ohne daß man im Besitz eines neuen Breviers ist.

Die im Motuproprio „Abhinc duos annos“ vollzogene Neuerung ist gewiß wieder ein bedeutsamer Schritt vorwärts auf dem Gebiete der Brevierreform, und doch sind wir auch damit über den Anfang noch nicht hinausgekommen. Das wird uns klar, wenn wir uns die Reformpunkte vergegenwärtigen, die Pius X., wie er es zu Beginn des Motuproprios ausspricht, ins Auge gefaßt, deren Ausführung er aber in tempus magis commodum verschoben hat. Ein Vierfaches soll uns die weitere Verbesserung des Breviers

noch bringen: 1. Zurückführung des allgemeinen Kalendariums auf die ursprüngliche Anordnung und Form, freilich unter Erhaltung jener schönen Zusätze, die die Kirche als Mutter der Heiligen in ihrer wunderbaren Fruchtbarkeit hinzugefügt hat; 2. Verwendung geeigneter Teile der hl. Schrift und der Werke der Väter, nachdem sie auf die ursprüngliche Lesart zurückgeführt sind; 3. maßvolle Darstellung des Lebens der Heiligen nach den geschichtlichen Quellen; 4. Befreiung mancher liturgischer Teile von überflüssigem Beiwerk und deren praktischere Anordnung. Das ist fürwahr ein herrliches, hochgestecktes Ziel! Doch „alles dieses erheischt nach dem Urteil gelehrter und erfahrener Männer eine ebenso große wie langwährende Mühe und Arbeit. Darum wird eine lange Reihe von Jahren vergehen, ehe dieser liturgische Bau, den die mystische Braut Christi mit erleuchtetem Eifer zur Bekundung ihres glaubensfrommen Sinnes errichtet hat, gereinigt ist von dem verunstaltenden Staube vergangener Jahrhunderte und im alten Glanze seiner Würde und reinen Form neu erstrahlt".

Kommen wir Priester inzwischen dieser Reform durch die Reform unseres Gebetsgeistes bei der Verrichtung des kirchlichen Offiziums zuvor, indem wir auch hier das Apostelwort befolgen: Reformamini in novitate sensus vestri! (Röm. 12, 2).



Die neue Absolutionsbefugnis der Beichtväter gegenüber den Ordensleuten.[1]

Von Dr. Johannes Linneborn, Professor der Theologie, Paderborn.

I. Am 5. August 1913 bat der damalige Pro-Präfekt der Ordenskongregation Ottavio Kardinal Cagiano de Azevedo den hl. Vater, er möge eine im Februar dieses Jahres bereits den vom Ordinarius approbierten Beichtvätern der Stadt Rom erteilte Absolutionsvollmacht gegenüber Ordenspersonen auch allen Beichtvätern des ganzen Erdkreises, welche die Approbation von ihren Ordinarien erhalten hätten, gewähren. Der hl. Vater erfüllte die Bitte. Dieser vom hl. Vater erteilten Vollmacht zufolge können nun alle Beichtväter die Beichten aller Mitglieder irgendwelchen Ordens, einer Kongregation oder eines Instituts hören. Sie brauchen dabei nicht zu fragen nach der vom Ordensobern erhaltenen Erlaubnis oder um diese Erlaubnis zu bitten; sie können zugleich gültig und erlaubt die Absolution erteilen von den in dem Orden oder in dem Institute bestehenden reservierten Sünden, selbst wenn die Reservation unter Zensur erfolgt war. — Danach haben sich alle Oberen der Orden, Kongregationen und Institute im heiligen Gehorsam fernerhin zu richten. Die neue Vollmacht soll ihre Gültigkeit haben trotz aller etwa entgegenstehenden früher erteilten Privilegien.[2]

---

[1] Der Wortlaut des Dekretes der S. Congregatio de Religiosis: de absolutione sacramentali religiosis sodalibus impertienda: Acta Apostol. Sedis V (1913), S. 431. Amtl. Kirchenblatt der Diözese Paderborn 56 (1913), S. 154.

[2] Die Non obstante-Formel ist sehr genau: constitutionibus, ordinationibus

Zum Verständnis der Tragweite dieser Fakultät sollen hier einige Ausführungen folgen über den früheren Rechtszustand,[1] seine Änderung durch das neue Dekret und die Motive des Dekretes.

II. Die kirchlichen Vorschriften über die Beichte der Ordenspersonen gehen aus zwei Prinzipien hervor: Erstens soll durch die Vorschriften die für die klösterliche Genossenschaft notwendige Disziplin und Ordnung gewahrt und das Ordensmitglied durch einen im Ordensleben erfahrenen Beichtvater geleitet werden. Dieses Streben nach einheitlicher Leitung der Ordenspersonen darf jedoch zweitens nicht so weit gehen, daß die für das Seelenheil des einzelnen ebenso notwendige Freiheit für das Sündenbekenntnis zu sehr beschnitten würde.

Die allgemeinen Rechtsvorschriften betonen frühzeitig, daß Ordensleute nicht nach Willkür ihren Beichtvater wählen, vielmehr im Orden bleiben, ihren Ordensobern oder den von ihnen bestellten Beichtvätern ihre Sünden bekennen sollen.

So bestimmte Klemens V. auf dem Konzil zu Vienne, daß in jedem Kloster außer dem Abte und Prior noch einige Beichtväter aus der Zahl der Konventualen aufgestellt würden, denen die Mönche wenigstens einmal monatlich ihre Beichte ablegen und auch den Grund eines etwaigen Fernbleibens von der Kommunion angeben sollen.[2] Auch Ordensleute, die eine päpstliche Generalvollmacht zum Beichthören erhalten hatten, durften diese Fakultät gegenüber Ordensangehörigen anderer Orden nicht anwenden; die Regularen unterstanden auch für die Beicht den eigenen Oberen.[3] Den zunächst für die Untergebenen des Bischofs gültigen Satz, daß niemand sich ohne die Erlaubnis seines Obern frei einen Beichtvater auswählen dürfe, wandte man auch auf die Regularen an.[4] Von dieser Anschauung aus haben die Päpste

---

apostolicis, privilegiis qualibet efficaciori forma concessis aliisque contrariis quibuscumque, etiam speciali atque individua mentione dignis, minime obstantibus.

[1] Ohne weiteres Eingehen auf besondere Literatur sei verwiesen auf Stephan Feichtner, Absolutions- und Dispensgewalt der Praelati regulares. Theol.-prakt. Quartalschr. (Linzer) 54 (1901), S. 770. – Gerardus Oesterle O. S. B., Sind exemte Ordensleute auf Reisen verpflichtet, bei ihrem sie begleitenden Mitbruder zu beichten? Ebenda 65 (1912), S. 55 ff., 537 ff. Der gründliche Artikel ist besonders wertvoll wegen der beigegebenen Quellenbelege. – Von Kanonisten seien genannt: Johannes Bapt. Sägmüller, Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts², Freiburg 1909, S. 845. Paul Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts, Berlin 1888, IV, S. 95 ff., 109 ff. Aichner-Friedle, Compendium iuris ecclesiastici¹¹, Brixen 1911, S. 506 ff. Raphael Molitor O. S. B., Religiosi iuris capita selecta, Regensburg 1909, S. 275 ff. A. Vermeersch S. I., De religiosis institutis et personis², Brügge 1907. Peter Bastien O. S. B.-Konrad Elfner O. S. B., Kirchenrechtliches Handbuch für die religiösen Genossenschaften mit einfachen Gelübden, Freiburg 1911, S. 211 ff. Joseph Jansen Obl. M. I., Ordensrecht, Paderborn 1911, S. 78 ff. – Ferner die Moralisten: Augustinus Lehmkuhl, Theologia moralis, Freiburg 1910, II¹¹, S. 314 ff., 644 ff. Franz Adam Göpfert, Moraltheologie, Paderborn 1910, IV⁶, S. 195 ff., 290 ff. – Die mit dem Dekret nicht unmittelbar sich berührenden anderen Fragen über die Absolution der Religiosen sind ausgeschieden.

[2] Molitor l. c. p. 276.

[3] c. 1 Extrav. Comm. V, 7. Die den Minoriten und Dominikanern erteilten Vollmachten ad audiendas confessiones . . . absque licentia diocesanorum erhalten die Einschränkung: non religiosos, qui secundum statuta suorum ordinum propriis praelatis confiteri debent aut ab eis ne confiteantur aliis prohibentur.

[4] c. 2 in VIto V, 10: Nulla quoque potest consuetudine introduci, quod aliquis praeter sui superioris licentiam confessorem suum eligere valeat, qui eum posset solvere vel ligare.

für die einzelnen Orden die zahlreichen **Bestimmungen** erlassen, daß die Ordensangehörigen den Beichtvätern des eigenen Ordens beichten müssen, oder Verbote, außerhalb des Ordens zu beichten; so Innozenz III. für die Trinitarier, Innozenz IV. für die Zisterzienser, Alexander IV. für die Dominikaner, Cölestin V. für die Cölestiner, Sixtus IV. für die Minoriten, Gregor XIII. für die Jesuiten.[1] Benedikt XIV. sagt darum in seiner Konstitution Quod communi v. 30. März 1742, daß die Anschauung, die Religiosen müßten ihren eigenen Ordensbeichtvätern beichten, sich auf das allgemeine Recht stützen könne; dadurch sei auch den Religiosen die Gewähr gegeben, daß ihnen von den im Ordensleben und den Gefahren desselben erfahrenen Beichtvätern eine rechte Seelenleitung zuteil werde.[2] Auch die **Partikularsynoden** erinnern gelegentlich an diese Grundsätze. So sagte eine Synode von Salzburg 1274: Keinem Religiosen soll es gestattet sein, sich einen Beichtvater außerhalb seines Ordens zu wählen ohne die besondere Erlaubnis seines Prälaten.[3] Die **Konstitutionen der Orden und Ordenskongregationen** enthalten die gleichen Bestimmungen, daß ihre Mitglieder nur den Ordensobern oder den von ihnen verordneten Beichtvätern beichten sollen.[4] Die Dekrete und Entscheidungen der römischen Kongregationen haben trotz der (weiter unten zu besprechenden) Milderungen, welche sie im Interesse der Gewissensfreiheit der Pönitenten eintreten ließen, diesen Hauptgrundsatz festgehalten. Das aus den genannten Grundsätzen hervorgegangene, jetzt geltende Recht kann man in einigen Sätzen kennzeichnen.

1. **Für die von der bischöflichen Jurisdiktion exemten Orden.**

a) Die praelati regulares haben gegenüber ihren Untergebenen die ihnen vom Papste übertragene potestas ordinaria; sie ist eine personalis in subditos. Als Prälaten mit dieser Vollmacht gelten nicht nur die Ordensgenerale und die Provinziale, sondern auch die Lokalobern. Diese Ordensprälaten sind darum auch kraft ihrer potestas ordinaria die Beichtväter ihrer Untergebenen.[5]

b) Die Vollmacht, die Untergebenen Beicht zu hören, können die Obern im allgemeinen delegieren und sollen es auch tun. Sie sollen selbst die Beichten ihrer Untergebenen nur dann hören, wenn die Untergebenen sie auf eigenen Antrieb darum bitten. Je nach der Zahl ihrer Konventualen sollen sie zwei oder drei oder auch mehr Beichtväter bestellen, die von den nichtreservierten Sünden absolvieren können. Für die Reservate sind sie zunächst selbst die ordentlichen Beichtväter; sie sollen aber auch für die Reservate den bestellten anderen Beichtvätern die Absolutionsvollmachten erteilen, insbesondere, wenn

[1] Die Einzelbelege bei **Molitor** l. c. p. 276 ssq.

[2] Vgl. Acta Sanctae Sedis I (1865), S. 675.

[3] **Schannat-Hartzheim**, Concilia Germaniae III, S. 643 Concil. Saltzburgense n. XX: Nulli religioso liceat extra suam professionem vel ordinem sibi eligere confessorem, nisi de praelati sui licentia speciali.

[4] Beispiele bei **Molitor** l. c.; auch bei **Oesterle** a. a. O. S. 537 ff.

[5] Vgl. dazu A. S. Sedis I (1865). S. 672 ff., wo ein auf die Sache bezügliches Votum eines Konsultors der S. Congr. Epp. et Regul. mitgeteilt ist. Als Datum der Entscheidung ist hier: 3. Juni 1861 genannt, sollte heißen 1864; **Oesterle** a. a. O. S. 550. Tres praelatorum regularium species distinguebat, eorum nempe qui infimum, qui medium et qui supremum occupant gradum, iuxta iurisdictionem quam obtinent. iurisdictio enim suprema Generali competit, media Provinciali, infima autem Superiori locali seu conventus, sive is appellatur Prior, sive Guardianus etc.

sie ein Beichtvater darum angeht; letzterer könnte sogar im besonderen Falle einmal auch ohne die vom Obern zu erteilende Fakultät absolvieren, falls dieser sie verweigerte.[1] Auch in kleinen Konventen soll wenigstens ein Beichtvater bestellt werden, der von Reservaten absolvieren kann.[2]

c) Die Ordensprälaten können die zu delegierende Beichtvollmacht durch Reservate beschränken und Zensuren mit den Reservaten verbinden. Wer im Orden näherhin die Vollmacht, Zensuren zu verhängen, ausübt, wird durch die Ordenskonstitutionen häufig bestimmt. Die Reservationsbefugnis ist jedoch auf 11 Fälle eingeengt; für weitere Fälle müßte das Provinzialkapitel für den Bereich der Provinz, oder das Generalkapitel für den Gesamtorden die Erlaubnis geben.[3]

d) Der Ordensobere kann auch Mitglieder eines anderen Ordens oder Weltgeistliche für das Beichthören seiner Untergebenen im Kloster bestimmen, wenn es ratsam wäre. Er könnte seinen Regularen auch die Erlaubnis geben, außerhalb des Klosters zu beichten und dabei einen bestimmten Beichtvater vorschreiben oder dem Regularen die Wahl überlassen.[4] Der einzelne

---

[1] Die ganze Materie ist geregelt von Klemens VIII. Seine Verordnungen sind von Urban VIII. erneuert. Die wichtigsten Punkte seien hier verzeichnet. Klemens VIII.: Sanctissimus Dominus noster v. 26. Mai 1593, § 2: Non liceat superioribus regularium confessiones subditorum audire, nisi quando peccatum aliquod reservatum admiserint aut ipsimet subditi sponte ac proprio motu id ab iis petierint. — § 3: Superiores in singulis domibus deputent duos, tres aut plures confessarios, pro subditorum numero maiori vel minori iique sint docti, prudentes ac caritate praediti, qui a non reservatis eos absolvant et quibus etiam reservatorum absolutio committatur, quando casus occurrerint, in quo eam debere committi ipse in primis confessarius iudicaverit. — § 5: Licebit tamen superioribus determinare poenitentias graves quibusdam peccatis, etiam non reservatis a confessariis imponendas, quae subditos ab huiusmodi perpetrandis cohibere possint. — Diese Bestimmungen wurden durch Urban VIII. erweitert gemäß dem Dekrete der S. Congr. Concilii v. 21. Sept. 1624: Sanctitas Sua deinceps declaravit et declarat, ut si huius modi regularium confessariis casus alicuius reservati facultatem petentibus superior dare noluerit, possint nihilominus confessarii illa vice poenitentes regulares etiam non obtenta a superiore facultate absolvere. Vgl. Vermeersch, I, n. 417, p. 270; n. 471, p. 307. II[1], p. 597.

[2] Nach der Entscheidung S. C. Congr. Epp. et Reg. v. 16. Aug. 1866. Lehmkuhl l. c. II, n. 529, S. 314. Vermeersch, II, 599.

[3] Es sind die durch Klemens VIII. in der zit. Bulle: Sanctissimus aufgestellten (hier gekürzt und in der gewöhnlichen Reihenfolge wiedergegebenen) Fälle: 1. Apostasia a religione etiam retento habitu. 2. Nocturna ac furtiva e monasterio egressio. 3. Veneficia, incantationes et sortilegia. 4. Proprietas contra votum paupertatis, quae sit peccatum mortale. 5. Furtum mortale de rebus monasterii. 6. Lapsus carnis voluntarius opere consummatus. 7. Iuramentum falsum in iudicio legitimo. 8. Procuratio, consilium vel auxilium ad abortum foetus animati, etiam effectu non secuto. 9. Occisio vel vulneratio seu gravis percussio cuiuscunque personae. 10. Falsificatio manus vel sigilli Officialium monasterii. 11. Malitiosum impedimentum, retardatio aut aperitio litterarum a superioribus ad inferiores vel contra.

[4] Vgl. A. S. S. I, 673 cit. Auch die Lokalobern haben diese Delegationsbefugnis. Jedoch kann durch die Ordenskonstitutionen die Befugnis eingeschränkt sein; darum müssen diese gegebenenfalls zunächst beachtet werden. S. Oesterle a. a. O. S. 57. Er zitiert Suarez: Non obstante illa delegatione vel ordinaria commissione, quam praelatus ex officio facit constituendo ordinarium confessorem potest extraordinarie eandem iurisdictionem suam aliis delegare vel ex parte sacerdotis, dando illi directe iurisdictionem vel ex parte subditi poenitentis dando illi facultatem ad eligendum confessorem.

Regulare, welcher sich berechtigterweise außerhalb des Klosters aufhält, könnte jedem approbierten Beichtvater, falls der Obere nichts anderes bestimmt hätte, beichten.[1] Nach der bisherigen Anschauung hätte ein solcher Beichtvater die indirekte Absolutionsbefugnis für die Ordensreservate. Wenigstens wäre der Regulare für den Fall, daß er ein Reservat zu beichten und gebeichtet hatte, gehalten gewesen, das Reservat noch dem Ordensobern oder dem von ihm bevollmächtigten Priester zu beichten.[2] Besondere Erörterungen knüpfen sich noch an den Fall, ob die Regularen, die auf Reisen sind und einen socius idoneus bei sich haben, diesem zu beichten verpflichtet sind, oder sich einen Beichtvater wählen können. Nach der letzten Prüfung dieser Frage durch Oesterle ist zu sagen, daß regulares itinerantes einem socius idoneus beichten müssen, wenn die Ordensregeln oder Statuten es verlangen, und der Ordensprälat von der Vorschrift nicht dispensieren kann. Sonst bleibt auch für die Reise der allgemeine Satz gültig, daß der Ordensprälat kraft seiner potestas ordinaria auch die Erlaubnis, bei einem anderen Beichtvater zu beichten, geben kann.[3]

2. Für die nicht exemten **Priesterkongregationen** mit einfachen Gelübden.[4]

Die Mitglieder solcher Kongregationen sind im allgemeinen an die gleichen Rechtsbestimmungen bezüglich der Beichte gebunden wie die Laien. Der Ordinarius approbiert ihre Beichtväter. Auch können sie bei allen in der Diözese approbierten Beichtvätern gültig beichten; Reservate wie die eigentlichen Orden können solche Kongregationen nicht aufstellen.

Da jedoch auch für sie die Aufrechterhaltung der Ordnung wesentlich von der Regelung der Beichtgelegenheit abhängt, so bestimmen auch hier die Obern, welche Priester in den Häusern das Beichtvateramt ausüben sollen. Auch geben sie wenigstens die Erlaubnis, wenn ihre Mitglieder aus dem Hause zur Beicht gehen wollen. Würde so ein Mitglied einer solchen Kon-

---

[1] Bastien-Elfner, S. 213. Die Einschränkung auf den approbierten Beichtvater, so daß die Beichte nicht auch bei einem Priester ohne Approbation zum Beichthören geschehen könnte, wird gefolgert aus der Resol. der S. Congr. Epp. et Reg. cit. und deren Begründung A. S. S. I, 677. „Neminem autem regularium facultatem concedere posse suis subditis confitendi peccata sua sacerdoti, qui ab ordinario loci non sit approbatus, idque si fiat, irritam esse absolutionem." Vermeersch, I, n. 416, p. 270. Die Ansicht entspräche menti et sensui S. Congr. Die andere Ansicht, wonach ein Regulare, der keinen socius idoneus bei sich habe, auch bei einem nicht approbierten Priester beichten könne, wird mindestens als probabel vertreten; Lehmkuhl l. c. II. n. 510, S. 297 gibt die Begründung: nam ipse ordo seu eius superior in tali casu cuilibet sacerdoti, quem religiosus elegerit, iurisdictionem delegatam concedit: H. Noldin S. I., De sacramentis[2], Innsbruck 1901, n. 353, p. 366 erwähnt, daß mehrere Autoren, gestützt auf Antworten römischer Kongregationen, die Ansicht, man dürfe in solchem Falle nur einem approbierten Beichtvater beichten, vertreten. Er hält die gegenteilige Ansicht, die der hl. Alphons als communissima et verior bezeichnet, als sententia probabilis fest. „Nec legem universalem a Tridentino latam – gemeint ist Sess. XXIII, cap. 15 de reform. – infringere possunt decreta particularia." So auch Ballerini-Palmieri, Op. theolog. morale V, n. 640, 3. p. 328 (1. Aufl.). – Indessen ist die in unserem vorliegenden Dekrete namens des Papstes gegebene Entscheidung auch im Sinne der Decis. der römischen Kongregationen erfolgt.

[2] Göpfert a. a. O. n. 140, S. 290: „Die betreffenden Bestimmungen besagen zunächst nur, daß sie die Reservatfälle noch einmal dem Obern oder dem von ihm bevollmächtigten Priester beichten müssen." Noldin l. c.

[3] Oesterle a. a. O. S. 543.

[4] Bastien-Elfner a. a. O. S. 213. Jansen a. a. O. S. 79.

gregation eigenmächtig bei einem beliebig gewählten approbierten Priester beichten, so würde es valide, sed illicite beichten.[1]

Jedoch sind auch derartigen Kongregationen durch Privilegien häufig für die Beichte ähnliche Befugnisse gegeben, wie die eigentlichen Regularen sie haben.[2]

3. Für die Institute der Laienbrüder approbieren die Bischöfe ebenfalls die Beichtväter. Es ist zu verweisen auf die Bestimmung der Constitutio Leos XIII. Conditae a Christo v. 8. Dez. 1900 Cap. II, n. 8: „In geistlichen Dingen unterstehen die Genossenschaften den Bischöfen der Diözese, in welchen sie sich aufhalten. Es kommt also den Bischöfen zu, für sie die Priester zum Messelesen und Predigen zu bestimmen. Für die weiblichen Genossenschaften bestimmt der Bischof auch die ordentlichen und außerordentlichen Beichtväter nach Vorschrift der Konstitution Pastoralis curae, welche Benedikt XIV. erlassen hat, und des Dekretes Quemadmodum S. Cong. Epp. et Reg. v. 17. Dezember 1890, welches auch auf die nur aus Laien bestehenden männlichen Genossenschaften sich erstreckt."[3] Auch bei diesen Genossenschaften ist es im Interesse der äußeren Ordnung zu verlangen, daß die Mitglieder die Erlaubnis ihres Obern erbitten, wenn sie bei einem anderen approbierten Geistlichen draußen beichten wollen.

4. Für die Beichten der Ordensfrauen.

Die Neuregelung der Vorschriften ist unter Ordnung und kleiner Abänderung der früheren Normen erfolgt durch das Dekret: Cum de sacramentalibus v. 3. Februar 1913.[4] Wenn die religiöse Niederlassung einem Ordensobern unterworfen ist, so präsentiert dieser die Priester für das Amt

[1] Bastien-Elfner (ebenda): „Ohne Zweifel muß man, wenn an einem Hause ein Geistlicher angestellt ist, sich für gewöhnlich an diesen wenden; jedenfalls ist, wie uns dünkt, die Erlaubnis des Obern dazu notwendig, um zu einem approbierten Priester draußen beichten zu gehen; dies um so mehr, da in den klösterlichen Gemeinden die Ordensvorschriften zu jedem Ausgang die Erlaubnis des Obern fordern."

[2] Jansen ebenda.

[3] Das Dekret (A. S. S. XXIII [1890/91], 505 ssq.; Arch. f. k. K.-R. 65 [1891], S. 448 ff.) in deutscher Übersetzung bei Bastien-Elfner, S. 368 ff. Hier wird befohlen, die Bestimmungen über die sog. „Herzens- und Gewissenseröffnung" aus den Konstitutionen der religiösen Genossenschaften zu entfernen, und den Obern streng verboten, die Untergebenen irgendwie zu dieser Gewissenseröffnung zu veranlassen. Die Bischöfe und Obern werden ermahnt, ihren Untergebenen einen außerordentlichen Beichtvater nicht zu versagen, wenn diese ihn wünschen, um ihr Gewissen zu beruhigen. Die Bestimmung, daß in weitgehendster Weise ein außerordentlicher Beichtvater zu gestatten ist, bezieht sich also auch auf derartige männliche Genossenschaften. Vgl. Hilarius a Sexten, Tractatus de Sacramentis, Mainz 1895, S. 346.

[4] A. A. S. V (1913), S. 62 ff. Diese Ztschr. oben S. 408 ff. Amtl. Kirchenbl. der Diöz. Paderborn 56 (1913) S. 70 ff. mit einer deutschen Übersetzung; die offizielle A. A. S. cit., S. 243 ff. — Hier sei verwiesen auf einige Erläuterungen zu dem Dekrete. Kardinal Gènnari fügte dem Abdruck im Monitore ecclesiastico XXXVIII (1913) S. 19 ff. einige Bemerkungen hinzu. — J. Sommereisen, Die Beichtväter in den Frauenkongregationen nach dem neuesten Dekret: Cum de sacramentalibus v. 3. Febr. 1913. Straßburger Diözesanblatt XXXII (1913), S. 203 ff. hat den Kommentar noch nicht abgeschlossen. Mit gewohnter Sachkenntnis erörterte A. Boudinhon das Dekret im Canoniste contemporain 36 (1913), S. 267 ff.; S. 331 ff.; S. 409 ff. — Eine kleine eigene Schrift ist dazu erschienen von Em. Thévenot, Commentaires du décret de la Sacrée-Congregation des religieux du 3. Février 1913 (En vente chez l'auteur. Versailles, 59 avenue de Paris 0,20 frcs franco), eine kurze Umschreibung der Bestimmungen, die jedoch auch auf die früheren Normen zurückgreift.

des Beichtvaters dem Ordinarius des Ortes, dessen Sache es ist, ihnen die Vollmacht zum Beichthören zu erteilen. Wenn die religiöse Niederlassung dem Ordinarius des Ortes unterworfen ist, wird dieser die betreffenden Priester für das Amt des ordentlichen sowohl als des außerordentlichen Beichtvaters wählen (Art. 6). Der Bischof approbiert und bestellt also den ordentlichen (Art. 2), außerordentlichen (Art. 3) und die besonderen (Art. 4) Beichtväter. Sie hören die Schwestern des Hauses erlaubterweise Beicht und absolvieren sie gültig. Sollte eine Schwester, zur Beruhigung ihres Gewissens oder um in der religiösen Vollkommenheit Fortschritte zu machen einen besonderen Beichtvater oder geistlichen Leiter verlangen, so soll dieser ihr vom Bischof (Ordinarius) ohne Schwierigkeit gewährt werden; dabei trägt der Bischof Sorge, daß keine Mißbräuche vorkommen und anderseits die Gewissensfreiheit der Schwester gewahrt bleibt (Art. 5). Dieser besondere Beichtvater wird erlaubter- und gültigerweise also nur die Schwester (bezw. Schwestern) beichthören, die ihn erbeten und für welche der Bischof ihn approbiert hat. — Wenn eine Schwester einen der (im Art. 4) vorgesehenen besonderen Beichtväter in das Kloster kommen lassen will, muß sie die Oberin darum bitten. Diese Bitte kann ihr nicht versagt werden (Art. 11).

Die Vorschriften beziehen sich aber sämtlich auf Schwestern, welche eine Gemeinschaft bilden, also eine eigene Kapelle haben, in welcher sie auch regelmäßig ihre Beichten ablegen. Die Ordensfrauen kleiner Konvente z. B. für ambulante Krankenpflege, Handarbeitsschulen, Kinderbewahranstalten unterstehen, sofern sie auch sonst regelmäßig dem Pfarrgottesdienst beiwohnen müssen, auch dem Dekrete: Cum de sacramentalibus nicht. Der Bischof kann, sofern es sich um Diözesaninstitute handelt, seine Anordnungen für die Regelung der Beichte treffen und zwar nach dem Sinne der Vorschriften des Dekretes, das im Wortlaut auf sehr viele dieser Schwesterngruppen gar nicht anwendbar ist. Im allgemeinen jedoch partizipieren die Schwestern solch keiner Niederlassungen an der Vergünstigung des Art. 14 des Dekretes.[1]

Sooft sich die Schwestern mit feierlichen oder einfachen Gelübden aus irgendeinem Grunde außerhalb des Hauses, dem sie angehören, befinden, ist es ihnen danach erlaubt, in jeder beliebigen Kirche oder jedem Oratorium, auch einem halböffentlichen, und bei jedem für beide Geschlechter approbierten Beichtvater zu beichten. Dieser Beichtvater absolviert sie erlaubt und gültig. Naturgemäß darf sie sich jedoch nicht eigenmächtig und ohne Erlaubnis aus dem Hause entfernen, lediglich zu dem Zwecke, außerhalb des Hauses beichten zu können.

III. Das ist die Rechtslage, welche das neue Dekret v. 5. Aug. 1913 zur Voraussetzung hat. Es unterscheidet drei Arten von Religiosen: die Mitglieder eines Ordens, einer Kongregation oder eines Instituts; aber die den Beichtvätern erteilte neue Vollmacht ist für alle drei Gruppen gleich. Die approbierten Beichtväter können alle Religiosen gültig und erlaubt absolvieren und zwar von nichtreservierten und von reservierten Sünden und von Zensuren. Die Unterscheidung der verschiedenen Gruppen war im Dekrete jedoch notwendig, um die Abänderung des bestehenden Rechtes anzuzeigen. Sie geht

[1] So unter besonderer Berufung auf Gennari-Bastien-Elfner, S. 216, 219. — Boudinhon, S. 417 ff.

am weitesten bezüglich der exemten männlichen Regularen. Die Absolutionsbefugnis über sie stand dem gewöhnlichen Beichtvater bisher nur insoweit zu, als sie ihm von den Ordensobern oder durch päpstliches Privileg übertragen war. Die Übertragung dieser Vollmacht ist durch den Papst in dem neuen Dekrete allgemein und ohne Einschränkung erfolgt. Alle approbierten Beichtväter, zu denen nun ein solcher Regulare zur Beicht kommt, absolvieren diesen Pönitenten direkt und valide auch von Ordensreservaten und Ordenszensuren.

Die Absolution ist auch ohne weiteres eine erlaubte. Wie aus der obigen Übersicht erhellt, müssen alle Ordensmitglieder, wenn sie bei einem vom Ordinarius approbierten Beichtvater, der nicht ihr ordentlicher oder außerordentlicher Beichtvater ist, draußen beichten wollen, schlechthin eine Erlaubnis haben, wenigstens insoweit, als sie rechtmäßig ihr Kloster verlassen dürfen. Diese Erlaubnis, sofern sie ausdrücklich eingeholt werden muß, mußten und müssen die Religiosen selbst einholen. Das Dekret spricht nicht von den Pönitenten, sondern von der Absolutionsvollmacht des Beichtvaters, zu dem ein Religioser zur Beicht kommt; er erteilt die Absolution stets auch erlaubt. Er braucht das Beichtkind nicht zu fragen, ob es die Erlaubnis hat, bei ihm zur Beicht zu kommen, auch braucht er die Ordensobern nicht um Erlaubnis zu bitten, einen solchen Religiosen Beicht hören zu dürfen. Mit dieser Fakultät sind aber die übrigen gesetzlichen Anordnungen in betreff der Beichten der Ordenspersonen in den Häusern derselben nicht aufgehoben. Es ist hier lediglich der Fall geregelt, wenn Religiose außerhalb ihres Hauses auf ausdrückliche Erlaubnis der Obern hin, oder bei Erledigung von Aufträgen außerhalb des Hauses, bei Gelegenheit einer Reise oder sonstwie einen als Beichtvater von seinem Ordinarius approbierten Priester aufsuchen und bei ihm die Beicht ablegen.

IV. Fragen wir nun noch kurz nach den Motiven des Dekrets. Ausdrücklich sagt es selbst nur: ob peculiares conscientiae rationes sei die Fakultät den Beichtvätern übertragen. Es entspringt also dem oben schon angedeuteten zweiten Prinzip für den Erlaß von Beichtverordnungen für die Religiosen: es soll diesen die notwendige Gewissensfreiheit bei den Beichten belassen werden, unbeschadet der klösterlichen Ordnung. Die hierauf zielenden Verordnungen laufen den anderen, welche die ursprüngliche Pflicht, den Ordensobern zu beichten, betonen, von Anfang an parallel. Mit Weisheit und Milde ordnete der große Gesetzgeber des Benediktinerordens bereits diese Materie, indem er es freistellte, dem Abte zu beichten oder den im Geistesleben erfahrenen Senioren, die eigene und fremde Seelenwunden zu heilen verstehen.[1]

Im Grunde sind die heilsamen Anordnungen Klemens' VIII. über die Beichtväter in den Orden nichts anderes als die gesetzliche Fixierung dieser altbenediktinischen Auffassung über die Seelenleitung.[2]

Die Ordenskonstitutionen betonen nach dem Beispiele der Benediktinerregel, um ein aufrichtiges Bekenntnis zu sichern, fast regelmäßig, daß

---

[1] „Si animae vero peccati causa fuerit latens, tantum abbati, aut spiritalibus senioribus patefaciat, qui sciat curare et sua et aliena vulnera, non detegere et publicare." Regula S. Benedicti cap. 46 ed. Chutbertus Butler, Freiburg 1912, S. 82. Dabei ist angenommen, daß diese Worte auf die Beichte zu beziehen sind.

[2] S. o. S. 802.

neben den Oberen eine hinreichende Zahl von pflichtbewußten, mit den nötigen Eigenschaften ausgestatteten Beichtvätern von den Oberen aufgestellt werden muß. Der Kreis der Möglichkeit zu beichten wurde so zunächst von den Oberen auf die von ihnen im Orden bestellten regelmäßigen Beichtväter erweitert; er dehnte sich dann weiter aus auf außerordentliche Beichtväter im Orden und außerhalb des Ordens. Durch besondere Privilegien ließen sich einige Orden und Ordenskongregationen die Fakultät geben, daß ihre Mitglieder sich einmal im Leben einen Beichtvater innerhalb oder außerhalb des Klosters frei wählen konnten, der sie dann von Sünden und Zensuren freizusprechen befugt war.[1] Den gleichen Sinn hatten die sog. Ablaß- oder Beichtbriefe, welche sich die einzelnen Ordensleute am Ende des Mittelalters von der Kurie selbst, den päpstlichen Legaten und Ablaßpredigern zu verschaffen wußten.[2] Diese mehr private Durchbrechung der gewöhnlichen Ordnung für die Beichten zugunsten der persönlichen Freiheit sahen eifrige Ordensleute indessen als Mißbrauch an. Daraus sind dann wieder die päpstlichen Verbote zu erklären, sich derartiger besonderer Vergünstigungen zu bedienen.[3] — Zur Zeit der Jubiläen ist jedoch allgemein den Religiosen diese Vergünstigung gewährt, sich einen besonderen Beichtvater wählen zu können. Auch das päpstliche Rundschreiben zur Konstantinischen Jubiläumsfeier: Universis Christifidelibus v. 8. März 1913 enthält die entsprechende Klausel.[4] Die über die Beichtpflicht der Religiosen von den römischen Kongregationen erlassenen Dekrete und Entscheidungen zeigen dann die steigende Tendenz, die Freiheit der Religiosen beim Beichten zu schützen und insbesondere zu erlauben, daß die außerhalb des Klosters befindlichen Ordensleute frei die Gelegenheit zu einer Beichte benutzen könnten. Es mag genügen, auf einige Momente dieser Art hinzuweisen. Die S. Congr. Epp. et Reg. betonte in ihrer Entscheidung v. 3. Juni 1861, daß die Lokalobern das Recht hätten, ihren Untergebenen zu gestatten, bei zum Beichthören approbierten Säkulargeistlichen zu beichten.[5] Durch ein Dekret v. 5. Juli 1899 verbot die Inquisitionskongregation dem Vorsteher einer religiösen Kommunität, eines Seminars oder Kollegs in der Stadt Rom aufs bestimmteste, die Untergebenen Beicht zu hören. Wenn das Verbot

[1] Beispiele für die Bestimmungen der Ordenskonstitutionen und derartiger Privilegien bei Molitor l. c. p. 276 ssq.

[2] Über den Begriff und die Form solcher Confessionalia s. Emil Göller, Die päpstliche Pönitentiarie, Rom 1907, I, S. 215 ff. und die Schriften und Aufsätze von Nikolaus Paulus, zuletzt in dieser Zeitschrift V (1913) oben, S. 13, 463 und passim, besonders in dem Artikel: Vollkommene Ablässe auf Grund des sog. Beichtbriefes S. 724 ff. Vgl. meinen Aufsatz: Die Bursfelder Kongregation während der ersten hundert Jahre ihres Bestehens. Deutsche Geschichtsbl. XIV (1912), S. 29 f.

[3] Beispiele bei Molitor l. c. p. 281 sq.

[4] Insuper omnibus . . . regularibus cuiusvis ordinis et instituti . . . facultatem facimus, ut sibi ad hunc effectum eligere possint quemlibet presbyterum confessarium saecularem seu regularem ex actu approbatis et hac facultate fas sit uti etiam monialibus . . . dummodo confessarius approbatus sit pro monialibus. Talis confessarius eosdem vel easdem . . . hac vice et in foro conscientiae duntaxat . . . a censuris . . . etiam in casibus cuicumque . . . reservatis nec non ab omnibus peccatis . . . etiam iisdem ordinariis . . . reservatis . . . absolvere possit ac valeat (A. A. S. V (1913), S. 91 f.). Für die Jubiläumsablässe unter Leo XIII. vgl. z. B. Archiv f. kath. Kirchenr. 45 (1881), S. 464; ebenda S. 388 sind Resolutionen mitgeteilt v. 25. Jan. 1875 über die Wahl des Beichtvaters seitens der Regularen.

[5] S. o. S. 802.

zunächst auch nur für Rom Geltung hat, dann gibt es doch auch für auswärts Direktiven und zeigt wenigstens die Linie an, in welcher die Gesetzgebung sich entwickelt.[1] Die Pönitentiarie antwortete am 14. Mai 1902 auf mehrere dubia über die Beichten von Ordensleuten. Da wurde zunächst entschieden: wenn ein Regulare, dessen Oberen und anderen Beichtväter wenigstens einen Tag lang außerhalb des Klosters sind, nun einen approbierten auswärtigen Beichtvater aufsucht, weil es ihm schwer fällt, einen Tag lang ohne sakramentale Absolution zu bleiben, so wird er von diesem Beichtvater valide und licite absolviert. Desgleichen wurde erklärt, daß die von der Pönitentiarie erteilte besondere Fakultät (in den sog. Quinquennalfakultäten), die Religiosen zu absolvieren von Ordensreservaten, gleichmäßig für alle Reservate gelte, welcher Obere sie auch aufgestellt habe.[2] — Was speziell die Beichten der Ordensfrauen angeht, so sicherte das Dekret Quemadmodum ihnen die Möglichkeit, ungehindert bei einem außerordentlichen Beichtvater beichten zu können.[3] Längst war es eine auf Grund der Entscheidungen der S. Congr. Epp. et Reg. gebildete allgemeine Ansicht, daß die Ordensfrauen, mochten sie der Klausur unterworfen sein oder nicht, außerhalb ihres Klosters bei jedem approbierten Beichtvater beichten konnten. Die Kongregation pflegte gemäß den sog. Normae n. 149 den Konstitutionen der päpstlich genehmigten Institute den Satz einzufügen: „Jedesmal wenn die Schwestern in einer öffentlichen Kirche beichten, können sie sich an jeden beliebigen vom Bischof approbierten Beichtvater wenden." Bezüglich der Pflicht des Beichtvaters zu fragen, ob eine Schwester auch die Erlaubnis habe, bei ihm zu beichten, hatte die Kongregation in einem besonderen Falle erklärt: der Beichtvater konnte die Frage unterlassen, wenn er nicht mit Grund zweifelte, daß die Ordensfrau erlaubterweise bei ihm beichtete.[4] Die Erlaubnis der Ordensfrauen, bei einem beliebigen Beichtvater außerhalb des Klosters beichten zu können, war bis dahin auf die öffentlichen Kirchen beschränkt,[5] ist aber durch das Dekret: Cum de sacramentalibus vom 3. Februar 1913 weiter ausgedehnt bis auf die halböffentlichen Oratorien. Dieses Dekret bildet für die Bewegungsfreiheit der Ordensfrau in der Auswahl des Beichtvaters den Abschluß. Wenn sie rechtmäßig außerhalb des

---

[1] A. S. S. XXXII (1899/1900), S. 64. Hier sind auch die inneren sehr beachtenswerten Gründe für das Verbot mitgeteilt: Ex una enim parte minuitur alumnorum peccata confitendi libertas ipsaque confessionis integritas periclitatur; ex alia vero superiores minus liberi esse possent in regimine communitatis ac suspicioni exponuntur aut se notitiis in confessione habitis uti aut benevolentiores se praebere erga alumnos, quorum confessiones excipiunt.

[2] A. S. S. XXXV (1902/3), S. 369. Archiv f. kath. K.-R. 83 (1903), S. 117 f. In dem zweiten dubium war betont, daß eine Unterscheidung der etwa von unmittelbaren Vorgesetzten, dem Provinzial oder General gemachten Reservate für einen auswärtigen Beichtvater schwierig sei. Durch die Resolution wird diese Schwierigkeit behoben. — Die erwähnte Fakultät n. 8 (vgl. z. B. Philippus Schneider, Fontes iuris ecclesiastici novissimi, Regensburg 1895, S. 96) betont noch, daß die Religiosen eine rechtmäßige Erlaubnis haben müssen, bei diesem subdelegierten Beichtvater zu beichten: absolvendi religiosos . . . etiam a casibus et censuris in sua religione reservatis, dummodo religiosi apud confessarium subdelegatum legitimam habuerint licentiam peragendi confessionem sacramentalem.

[3] S. oben S. 805.

[4] Bastien-Elfner a. a. O. S. 217 f. — Boudinhon, Canon. contemp. 36 (1913), S. 412.

[5] Thévenot a. a. O. S. 19.

Hauses sich befindet, kann sie so frei zur Beicht gehen bei einem beliebigen approbierten Priester, daß sie ihrer Oberin nicht Rechenschaft und Nachricht davon zu geben braucht, und diese nicht einmal danach fragen darf.[1] – Selbst wenn sie unerlaubt sich um der Beicht willen aus dem Hause entfernt hätte, würde der Beichtvater gültig absolvieren. Für den **Beichtvater** bildet das vorliegende Dekret v. 5. Aug. 1913 den Abschluß der fortschreitenden Bewegung in der Gesetzgebung, ihm volle Absolutionsbefugnis, soweit sie nicht durch allgemein gültige Reservate eingeengt ist, zu verleihen. Zunächst sind die Laien allmählich von der Pflicht befreit worden, ihrem sacerdos proprius beichten zu müssen. Lange ist von den Pfarrern für ihr ausschließliches Recht, ihre Pfarrkinder Beicht hören zu dürfen, gekämpft worden. Namentlich die Bettelorden sind hier für die Freiheit der Laien in der Wahl ihres Beichtvaters eingetreten; wurden doch auch ihre eigenen Befugnisse, Beicht hören zu dürfen, damit gleichmäßig gefördert. Die Laien blieben selbst nicht mehr zu Ostern dem Pfarrzwange für die Beichte unterworfen. Der approbierte Beichtvater hört innerhalb seines Territoriums die Beichte eines jeden, der zu ihm kommt, gültig und erlaubt. Die letzte Schranke, die hierin bis jetzt seiner Absolutionsbefugnis entgegenstand bezüglich der Ordensleute, ist nunmehr gefallen; auch diese absolviert er gültig und erlaubt. Möge das im Interesse der Gewissensberuhigung und Freiheit der Ordenspersonen erlassene Dekret v. 5. Aug. 1913 seinen Zweck erreichen, ohne der notwendigen Ordensdisziplin Abbruch zu tun.

Der hl. Thomas von Aquin im Werturteil der modernen Wissenschaft.[2]

Von Universitätsprofessor Dr. Martin Grabmann in Wien.

Der hl. Thomas von Aquin kommt in seinem Kommentar zum I. Buche der nikomachischen Ethik auf das Fortleben in der Erinnerung des Menschen zu sprechen. Er sieht in dieser Form der Fortdauer, des Fortlebens des Menschen nach dem Tode ein recht gebrechliches und vergängliches Sein, ein „esse fragile“: „Quia nihil est fragilius eo, quod in sola opinione hominum consistit.“[3] Der große Theologe des Mittelalters, dessen ganzes Denken, Sehnen und Streben dem ewigen Gott galt, sah eben das große Endziel seines Lebens einzig und allein im ewigen Fortleben bei Gott.

Und doch ist dem englischen Lehrer auch die Fortdauer im Gedenken der Menschheit, worauf er so wenig Gewicht gelegt, in reichem Maße beschieden. Das ideale Bild seiner edlen und geistesgewaltigen Persönlichkeit und seiner wissenschaftlichen Lebenstat ist aufgestellt im Ahnensaal der großen Denker der Menschheit. Ich möchte heute Ihre Aufmerksamkeit nur auf

[1] Art. XIV des Dekrets.
[2] Vortrag gehalten auf der Generalversammlung der österreichischen Leo-gesellschaft am 6. Oktober 1913.
[3] In I. Ethic. lect. 1, 17.

einen Ausschnitt dieses Fortlebens des Aquinaten hinlenken, indem ich „Thomas von Aquin im Werturteil der modernen Wissenschaft" schildere. Ich gebe zuerst die Urteile von Vertretern der modernen Wissenschaft über den hl. Thomas wieder und knüpfe hierauf allgemeine Erwägungen und Folgerungen an.

Um das wechselvolle und buntfarbige Bild, das diese modernen Werturteile über Thomas uns darstellen, verstehen und geschichtlich würdigen zu können, werden wir zuvor in einer flüchtigen Übersicht die Werturteile, welche frühere Zeiten über Thomas und sein Lebenswerk gefällt haben, zusammenstellen müssen. Die Gegenwart läßt sich hier am besten aus der Vergangenheit begreifen.

Das Urteil der Mitwelt und der unmittelbaren Nachwelt über den Doctor Angelicus oder vielmehr Doctor communis,[1] wie er zuerst genannt wurde, steht unter dem Eindruck seiner außerordentlichen Persönlichkeit. Es ließe sich namentlich aus dem Kreise der Schüler des Aquinaten eine Blütenlese ergreifender Äußerungen von pietätvoller Hingabe an den hochgefeierten Lehrer zusammenstellen. Tolomeo von Lucca nennt seinen Lehrer und Freund Thomas die „Archa philosophiae et theologiae".[2] Johannes von Colonna feiert ihn als „incomparabilis doctor".[3] Nikolaus Trevet schreibt von Thomas: „cuius acutissimum ingenium excellentemque scientiam laudibus extollere privatis supervacuum iudicamus, cum sapientiae eius tam publica sint, ut „Doctor communis" a veris scholasticis nuncupetur."[4] Gottfried von Fontaines, der in manchen Dingen anders dachte als Thomas, preist diesen als „Doctor famosissimus" und bemerkt, daß dessen Lehre nach der Lehre der Väter die nützlichste und preiswürdigste ist und daß erst durch ihn die Lehren der anderen Theologen ihre Richtigstellung, ihre Schmackhaftigkeit und Würze bekommen.[5] Auch die wissenschaftlichen Gegner des Aquinaten konnten sich dem Eindruck der hochragenden Persönlichkeit desselben nicht verschließen. Siger von Brabant, mit dem Thomas eine so ernste wissenschaftliche Auseinandersetzung hatte, hat sich dennoch zur lobenden Äußerung verstanden: „Praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas."[6]

Die historische Forschung stellt gegenwärtig den Kampf, der nach dem Tode des hl. Thomas um seine Lehre sich entspann, auf Grund neuen Quellenmaterials in das rechte Licht und erweist die Worte des Johannes von Neapel als richtig: „Sanctus doctor Thomas de Aquino in doctrina sua theologiae aemulos quam plurimos habet et habuit."[7] Wenn

---

[1] Vgl. P. Mandonnet, Les titres doctoraux de Saint Thomas d'Aquin, Revue Thomiste XVII (1909), 597 ff.

[2] Vgl. P. Mandonnet, Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin². Fribourg 1910, 63.

[3] Mandonnet, ebenda 98.

[4] Nicholai Triveti O. P. Annales sex regum Angliae ed. Hog Londini 1845 p. 287.

[5] M. De Wulf, Étude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines, Bruxelles 1904, 45.

[6] P. Mandonnet, Siger de Brabant² II. Louvain 1908, 152.

[7] Vgl. J. Ehrle, Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode. Zeitschrift für kath. Theologie 1913, 266–318. – P. Mandonnet, Premiers travaux de polémique thomiste. Revue

auch in diesen Kontroversen der Aristotelismus des hl. Thomas heftig befehdet wurde, wenn auch innerhalb des Franziskanerordens Stimmen laut wurden, welche den Ordensangehörigen das Studium der theologischen Summa nur unter Kautelen gestatteten und Johannes XXII. ob der Kanonisation des Aquinaten tadelten, so blieb doch im großen und ganzen die edle Persönlichkeit und die Geistesgröße desselben in terra sancta, gegen welche solche Angriffe sich nicht richteten.

Es kam der Spätsommer und der Herbst der Scholastik, die Zeit des Ringens zwischen Scholastik und Humanismus. Auch in diesen Zeiten, in denen sich vielfach eine hochgradige Animosität gegen die hergebrachte Schulphilosophie und Schultheologie kundgab, ist das Lob des Aquinaten nicht verklungen. Der zartsinnigste der deutschen Mystiker, Heinrich Seuse, ist voll warmer Begeisterung für das „klare Licht, den lieben Sankt Thomas, den Lehrer".[1] In Byzanz übertrugen schismatische Theologen, ein Demetrius Kydones, ein Gregorios Scholarios u. a., einen guten Teil der Werke des hl. Thomas, den sie mit Vorliebe den „λογιώτατος καὶ σοφώτατος ἐπὶ τοῖς Ῥωμαίοις διδάσκαλος“ nannten, ins Griechische.[2] Demetrius Kydones hat in einem seiner Briefe die wissenschaftliche Bedeutung des großen Scholastikers vollauf anerkannt und damit eine förmliche Anleitung zu einem fruchtbringenden Thomasstudium verbunden.[3] Vor den Augen der Humanisten hat Thomas etwas mehr Gnade gefunden als die anderen Scholastiker. Von Picus von Mirandola stammt der Ausspruch: „Sine Thoma mutus esset Aristoteles." Von Lorenzo Valla, der sonst als Gegner der Scholastik und auch des hl. Thomas sich gezeigt hat, ist uns ein Encomium S. Thomae Aquinatis erhalten, das der Berliner Philolog Johannes Vahlen ediert hat.[4] Erasmus von Rotterdam hat für Thomas, den er einen „vir non suo tantum saeculo magnus" nennt, die anerkennenden Worte: „Nam meo quidem animo nullus est recentium theologorum, cui par sit diligentia, cui sanius ingenium, cui solidior eruditio; planeque dignus erat, cui linguarum quoque peritia reliquaque bonarum supellex contingeret, qui iis quae per eam tempestatem dabantur, tam dextre sit usus."[5] Die Reformatoren, vor allem Luther, haben gegen Thomas eine feindselige Stellung eingenommen. Von diesem reformatorischen Standpunkte aus haben im 17. Jahrhundert Binder, Tribechovius, Jakob Thomasius u. a. über Scholastik und auch über Thomas von Aquin harte Urteile gefällt. Von den Philosophen der Neuzeit hat der große Leibniz die Scholastik und vor allem den heil.

des sciences philosophiques et théologiques VII. (1913), 46–70, 245–262. — M. Grabmann, Le Correctorium Correctorii du Dominicain Johannes Quidort de Paris († 1306). Revue néoscolastique XIX (1912), 404–418.

[1] K. Bihlmeyer, Heinrich Seuse. Deutsche Schriften. Stuttgart 1907, 149.

[2] Hierüber wird eine demnächst in der Byzantinischen Zeitschrift erscheinende Abhandlung von Prof. Dr. M. Rackl in Eichstätt auf Grund vatikanischer Handschriften Näheres bringen.

[3] Dieser Brief ist veröffentlicht von Franco, I codici Vaticani della versione greca delle opere di S. Tommaso d'Aquino, Roma 1893, p. 7–9.

[4] J. Vahlen, Lorenzo Valla über Thomas von Aquino. Zeitschrift für Kultur und Literatur der Renaissance 1885, 384–396.

[5] Vgl. H. Denifle, Die Schriftausleger bis Luther über iustitia Dei. Mainz 1905, 302.

Thomas gerechter gewürdigt: „Wir Modernen", äußert er sich, „werden dem hl. Thomas und anderen großen Männern jener Zeit nicht gerecht; die Ansichten der scholastischen Philosophen und Theologen haben weit mehr Gediegenheit, als man sich träumen läßt, wenn man sie nur in der rechten Weise und am rechten Orte heranzieht."[1] Die deutsche idealistische Philosophie, vor allem Kant, besaß für Thomas und die mittelalterliche Philosophie kein Interesse und kein Verständnis, die Aufklärungszeit hatte von der Scholastik eine ungünstige Auffassung, die Geschichtschreiber der Philosophie des 18. Jahrhunderts, vor allem Brucker, haben harte und schiefe Urteile über die Gedankenwelt des Aquinaten ausgesprochen. Brucker hat den Satz niedergeschrieben: „Perspicuum inde est (Thomam) Scholasticae Theologiae vitia non sustulisse, sed auxisse."[2] Von solchen Urteilen heben sich die ehrenden Worte, welche die Philosophiehistoriker Mußmann und H. Ritter dem Fürsten der Scholastik im ersten Drittel des 19. Jahrh. geweiht haben, vorteilhaft ab. Indessen hat bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein, besonders in deutschen Landen Thomas von Aquin eine abschätzige Beurteilung über sich ergehen lassen müssen. Ein drastischer Beweis ist der Ton, den C. Prantl in seiner sonst wertvollen Geschichte der Logik im Abendlande anschlägt.

Eine Wendung zu gerechteren und richtigeren Werturteilen über Thomas von Aquin vollzog sich in Frankreich, wo Saisset, Viktor Cousin, Jules Simon, später Charles Jourdain und Barthelémy St. Hilaire der geistigen Bedeutung des englischen Lehrers eher gerecht wurden. Ch. Jourdain hat durch sein Werk: „La philosophie de St. Thomas" eine gründlichere Kenntnis der thomistischen philosophischen Gedankengänge vermittelt. In Deutschland haben nicht lange danach Karl Werner durch sein dreibändiges vielbenütztes Werk über Thomas von Aquin und Albert Stöckls eingehende Darstellung des thomistischen Systems in seiner Geschichte der mittelalterlichen Philosophie einem besseren Verständnis der Persönlichkeit und Lehre des Aquinaten die Wege geebnet. Freilich hat sich dieser Umschwung nur allmählich vollzogen.

Wir haben damit der Gegenwart uns genähert und treten jetzt an das eigentliche Thema dieser Abhandlung, an die Darstellung der Beurteilung des hl. Thomas seitens der modernen Wissenschaft heran, wobei zunächst nur Schriftsteller, die nicht auf dem Standpunkt der katholischen Glaubenslehre stehen, zu Worte kommen sollen. Es haben über Thomas von Aquin Philosophen, Dogmen- und Religionshistoriker, Juristen, Soziologen und Nationalökonomen, Geschichtsforscher und Literarhistoriker Werturteile abgegeben. Ich kann hier selbstverständlich nur einzelne und zwar möglichst typische Proben vorlegen.

Unter den Philosophen der Gegenwart, soweit dieselben eine historische Orientierung anstreben, ist die Stimmung für die Philosophie des heiligen Thomas, wenigstens als geschichtliche Leistung im ganzen und großen eine bessere geworden. Freilich liest man noch mitunter recht

[1] Foucher de Careil, Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz. Paris 1857, 341.

[2] Vgl. die Zurückweisung und Widerlegung dieses Urteils Bruskers durch Salvatore Roselli O. P., Summa Philosophica ad mentem S. Thomae Aquinatis I.[2] Romae 1783, 106–199.

harte Urteile, wie z. B. dasjenige Theobald Zieglers über die thomistische Ethik: „Preis- und hingegeben“, schreibt Ziegler, „ist in der Moral des Thomas das Individuum und sein Ethos in letzter Instanz an die objektive Macht der Kirche. Die Veräußerlichung ist davon die notwendige Folge und sie wird in der Praxis noch weit schlimmer sein als in der Theorie . . . Die thomistische Ethik ist eine Moral für Bischöfe und Bettelmönche, aber nicht für Menschen.“[1] Da urteilt doch auch Jodl in seiner Geschichte der Ethik viel gerechter, wenn er schreibt: „Der geschichtlich wichtigste und großartigste Versuch einer systematischen Begründung der gesamten Ethik ist im Mittelalter durch Thomas von Aquin unternommen worden . . . Die psychologischen Bedingungen des Sittlichen im einzelnen Menschen hat Thomas, entsprechend seiner systematischen Tendenz, eingehender behandelt als irgendeiner seiner scholastischen Vorgänger.“[2]

Von großem Interesse ist für uns die Auffassung, die Rudolf Eucken von der Persönlichkeit und Gedankenwelt des Aquinaten hat. Der Jenaer Philosoph hat in seinen Lebensanschauungen der großen Denker und in den zwei Monographien: „Thomas von Aquin und Kant, ein Kampf zweier Welten,“[3] und „Die Philosophie des Thomas von Aquin und die Kultur der Neuzeit“[4] sich ohne Zweifel Mühe gegeben, der Philosophie des hl. Thomas historisch gerecht zu werden, wenn er auch sachlich und innerlich der scholastischen Spekulation ziemlich fremd gegenübersteht. Vor allem hat die Persönlichkeit des großen Scholastikers auf Eucken einen recht günstigen Eindruck gemacht. Er rühmt seine Versöhnlichkeit: „In Wahrheit stünde es mit der gegenseitigen Verständigung der Denker besser, wenn alle mit ihren Gegnern so verführen . . . Wie seine Philosophie die Lehre vertritt, daß aller Haß aus Hemmung der Liebe entspringe und überall die Liebe den Haß überwiege, so neigt seine Natur dahin, anzuerkennen, nicht zu verwerfen, zu vermitteln, nicht zu entzweien.“ Eucken anerkennt auch gerne den wissenschaftlichen Idealismus des Scholastikers: „Seine persönliche Freude am Wissen um des Wissens willen ist unverkennbar.“[5] Vor allem hebt der moderne Philosoph die architektonische, systematische Leistung des mittelalterlichen Denkers rühmend hervor: „In der Bildung großer Reihen, dem Aufdecken von Berührungspunkten, dem Zusammenfassen weiter Mannigfaltigkeit übertreffen ihn (Thomas) wenige Denker.“[6] Auch die religiöse Richtung und Weihe des thomistischen Systems wird von Eucken empfunden und ausgesprochen: „Eine weihevolle Stimmung durchdringt das Ganze. Wie in einem gewaltigen Dome steigen wir vom Vorhof der Welt zum Heiligen auf, um ein Allerheiligstes zu erwarten. Das Niedere enthält schon, wenn auch noch schlummernd, ein Verlangen nach dem Höheren und bekräftigt es durch geheimnisvolle Zeichen und Ahnungen. Alle Stufenfolge der Zwecke schaut schließlich nach dem einen Ziele der göttlichen Herrlichkeit. Wie ein Tempeldienst mag daher auch die Wissenschaft erscheinen. Daß aber die Weltanschauung des

[1] Th. Ziegler, Geschichte der Ethik II. Straßburg 1886, 282.
[2] F. Jodl, Geschichte der Ethik I, Stuttgart 1882, 68 u. 72.
[3] Berlin 1911. Vgl. hierzu M. De Wulf, Kantisme et Néo-Scolastique. Revue néo-scolastique IX (1902), 5–18.
[4] 2. Aufl. Bad Sachsa 1910.
[5] Die Philosophie des Thomas von Aquin S. 8.
[6] Ebenda S. 14.

Thomas auch eine künstlerische Gestaltung erlaubt, das zeigt Dantes großes Werk. Denn Thomas ist es, dem es seine philosophischen Grundlagen verdankt."[1] Seine Wertschätzung für Thomas faßt schließlich Eucken in folgenden Worten zusammen: „Der doctor angelicus hat an einem Wendepunkte des geschichtlichen Lebens Hervorragendes geleistet. Er hat große Aufgaben, vor allem die Aufgabe der Ausgleichung der geistigen Interessen in großem Sinne behandelt; er hat den gesamten damaligen Lebenskreis durchdacht und enger zusammengefügt; er hat die verschiedenen Elemente in viel fruchtbarere Beziehung gebracht; er hat die antike Forschung dem Denken des Abendlandes enger verknüpft; er hat die Selbständigkeit wissenschaftlicher Arbeit anbahnen helfen; er hat zur wissenschaftlichen, vornehmlich zur logischen Schulung der Geister erheblich beigetragen. Das alles aber hat er in milder und edler Gesinnung, in unabhängigem Streben nach Gerechtigkeit gegen Person und Sache getan."[2]

Freilich diesen Worten warmer Anerkennung, welche bei dem hohen Ansehen und Einfluß Euckens auch in weiteren Kreisen eine bessere Vorstellung vom Doctor Angelicus hervorrufen können, steht ein Werturteil des Jenaer Philosophen auch ein scharfes „Aber" gegenüber. Die erste große Ausstellung, die Eucken an der Philosophie des hl. Thomas zu machen hat, bezieht sich auf die Synthese von Christentum und Aristoteles. Es wird zugegeben, daß Thomas „an die Lösung dieser Aufgabe eine unermüdliche, man darf wohl sagen staunenswerte Lebensarbeit gesetzt hat,"[3] aber es wird entschieden behauptet, daß eine solche Synthese wegen der inneren Verschiedenheit zwischen Aristotelismus und Christentum, wegen des engen Verwachsenseins des Aristoteles mit dem Griechentum, wegen der eigentümlichen griechischen Färbung seiner Lehre" ein vergebliches Bemühen gewesen sein. Diese Synthese habe sich bei Thomas nur zu einer äußerlichen, mechanischen Nebeneinanderstellung, aber zu keiner inneren organischen Verbindung gestaltet: „Wie verblaßt, wie matt und anschauungslos erscheint der von jenen logischen Allgemeinbegriffen erfüllte scholastische Aristotelismus gegenüber dem echten, von der Größe und Herrlichkeit des klassischen Altertums getragenen Aristotelismus".[4] Euckens Auffassung erinnert uns an ähnliche Gedanken bei Th. Gomperz in seinem klassischen Werke: Die griechischen Denker und bei W. Diethey, dem geistvollen Berliner Kulturphilosophen. Dem letzteren zufolge gleichen „die Begriffe der Alten bei den Scholastikern den aus ihrem Boden gerissenen Pflanzen in einem Herbarium, deren Standort und Lebensbedingungen unbekannt sind".[5] Das zweite große Bedenken, das Eucken gegen die Philosophie des hl. Thomas ausspricht, berührt den sachlichen Gegenwartswert derselben. „Der Thomismus", so spricht Eucken klipp und klar, ist unvermögend, die moderne Kultur aufzunehmen,[6] da seit Thomas sich die Art des Geisteslebens für das Ganze der Menschheit wesentlich verändert habe. „Unter den gänzlich abweichenden Verhältnissen der Gegenwart von neuem eingreifende Macht erlangen kann Thomas nimmermehr. Mag die gelehrte Forschung sich wieder mehr mit ihm befassen — in einem Systeme, wo Aristoteles, Plotin, Augustin einander begegnen, und wo sich

[1] Ebenda S. 15. [2] S. 46. [3] S. 11.

[4] Thomas von Aquin und Kant 33.

[5] W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I. Leipzig 1883, 347.

[6] Die Philosophie des Thomas von Aquin 48.

so viel für die Folgezeit anbahnt, gibt es noch immer viel zu ermitteln —; mag die Polemik sein Denken zum Standort wählen, um Mängel und Schäden der Gegenwart zu beleuchten, warum sollten wir uns einer solchen Kritik von vornherein verschließen? Aber mit dem allen wird nicht erreicht, daß Thomas' System das Gesamtleben der Gegenwart fördere und den Zug der Zeit beherrsche." [1]

So sehr also Eucken sich müht, dem wissenschaftlichen Lebenswerk des hl. Thomas als historischer Leistung gerecht zu werden, so sehr ist er auch bestrebt, die thomistische Gedankenwelt bloß als historische Leistung gelten zu lassen, ohne ihr einen Einfluß auf modernes Denken, auf moderne Welterklärung zuzugestehen. Wir werden gegen Schluß unserer Darlegungen sehen, daß die beiden Voraussetzungen dieser Auffassung, nämlich der angebliche Kontrakt zwischen dem griechischen Aristotelismus und dem thomistischen Aristotelismus und die gänzliche Verschiedenheit zwischen der thomistischen Weltbetrachtung und der geistigen Lage der Gegenwart, daß diese Voraussetzungen nichts weniger als sicherstehende und unantastbare Erkenntnisse sind.[2]

Von den protestantischen Dogmenhistorikern, die mit Thomas sich eingehender befassen, sollen nur zwei zu Worte kommen, Adolf Harnack und Reinhold Seeberg. Bei Adolf Harnack können wir uns kurz fassen. Es ist auch in der neuen Auflage seines imposanten Lehrbuches der Dogmengeschichte der Abschnitt über die mittelalterliche Scholastik der schwächste. Der berühmte Berliner Dogmen- und Kirchenhistoriker kennt die Scholastiker, auch Thomas nicht genügend aus Autopsie, er hat keine Quellenstudien gemacht. Weiterhin stützt sich Harnack vielfach noch auf alte und veraltete Literatur über Scholastik, so auf H. Reuters für die damalige Zeit sicher bedeutsame Geschichte der Aufklärung im Mittelalter. Die Verwertung der neuen und neuesten Forschung über die mittelalterliche Spekulation ist eine unvollständige und sprunghafte. Namentlich sind die auch für den Dogmenhistoriker wertvollen und unentbehrlichen eindringenden Untersuchungen über Probleme und Autoren der mittelalterlichen Philosophiegeschichte, wie sie z. B. in Bäumkers Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters uns entgegentreten, auch nicht annähernd gekannt und verwendet. Dafür schließt sich Harnack um so zuversichtlicher an die philosophiegeschichtlichen oder besser geschichtsphilosophischen Essays von Wilhelm Dilthey im Archiv für Geschichte der Philosophie an, die zwar ungemein feinsinnig und geistvoll sind, aber doch den realen Boden der Quellenkenntnis vielfach vermissen lassen. Aus dem Gesagten ist es verständlich, daß Harnack in der 1910 erschienenen 4. Auflage seines Lehrbuches der Dogmengeschichte über Thomas von Aquin und die Scholastik nichts anderes zu sagen hat als in der 1897 erschienenen 3. Auflage, obschon diese Zwischenzeit Jahre emsigsten Arbeitens in der Erkenntnis der Scholastik umschließt. Die Werturteile Harnacks über den Aquinaten bewegen sich der Hauptsache nach in Allgemeinheiten. Eine Versenkung, eine Einfühlung in die Persönlichkeit des großen Scholastikers ist nicht zu finden. Eine Charakteristik der wissenschaftlichen Eigenart und

[1] Ebenda 47.

[2] Vgl. auch die zutreffenden Bemerkungen bei G. Wunderle, Die Religionsphilosophie Rudolf Euckens. Paderborn 1912, 14 f.

Bedeutung des hl. Thomas sucht Harnack in folgender Ausführung zu geben: „Die thomistische Wissenschaft, wie sie vor allem in der „Summa" niedergelegt ist, ist durch Folgendes charakterisiert: 1. durch die Überzeugung, daß Religion und Theologie wesentlich spekulativer (nicht praktischer) Art sind, daß sie also geistig vermittelt und angeeignet werden müssen, daß es möglich ist, sie sich so anzueignen, und daß schließlich kein Widerspruch entstehen kann zwischen Vernunft und Offenbarung, 2. durch strenges Festhalten an dem Augustinismus, speziell an der augustinischen Lehre von Gott, der Prädestination, der Sünde und der Gnade, aber anderseits durch prinzipielle Bekämpfung des Averroismus, 3. durch eine tiefeindringende Kenntnis des Aristoteles und durch eine umfangreiche und energische Anwendung der aristotelischen Philosophie, soweit der Augustinismus eine solche irgend gestattet (beim Gottesbegriff wird der areopagitisch-augustinische nur leise limitiert), 4. durch eine kühne Rechtfertigung der höchsten kirchlichen Ansprüche vermöge einer genialen Theorie vom Staate und einer wunderbar aufmerksamen Beobachtung der empirischen Tendenzen des päpstlichen Kirchen- und Sakramentssystems. Der Politiker Aristoteles und der Theologe Augustin, zwei Feinde, haben in Thomas einen Bund geschlossen — das ist die weltgeschichtliche Bedeutung des Thomas."[1] Man vergleiche mit dieser Charakteristik des hl. Thomas die Würdigung, welche Baeumker und De Wulf in ihren Darstellungen der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie oder Baumgartner in E. v. Asters Sammelwerk: Die großen Denker der wissenschaftlichen Individualität des englischen Lehrers zuteil werden ließen, und man wird das Unzureichende und Unzutreffende an der Harnackschen Beurteilung leicht finden. Es sei hier nur erwähnt, daß Harnack von den neuesten Feststellungen über den Streit zwischen Augustinismus und Aristotelismus in der Hochscholastik keine Notiz nimmt, daß ihm Mandonnets Werk über Siger von Brabant unbekannt geblieben zu sein scheint usw.

Unvergleichlich wertvoller und beachtenswerter sind die Darlegungen eines anderen Berliner Dogmenhistorikers, Reinhold Seebergs, über die wissenschaftliche Eigenart und Stellung des Fürsten der Scholastik. Reinhold Seeberg hat in seinen gründlichen sachkundigen Artikeln: „Scholastik" und „Thomas von Aquin" in Herzog-Haucks Realenzyklopädie für protestantische Theologie, vor allem aber in dem unlängst erschienenen 3. Bande seiner neuaufgelegten Dogmengeschichte, in der Dogmengeschichte des Mittelalters sich mit wirklich liebevollem Verständnis und mit gründlicher Sachkenntnis in die Persönlichkeit und Gedankenwelt des hl. Thomas vertieft. R. Seeberg verfügt eben über eine viel bessere Kenntnis der Scholastiker und macht sich die ganze moderne, vor allem auch katholische Forschung in einem viel höheren Maße zu Nutzen, als dies bei Harnack der Fall ist. Seeberg gewinnt vor allem dadurch einen richtigen Standort für sein Urteil, daß er vom Aristotelismus des hl. Thomas ausgeht, während bei Harnack sich doch alles mehr um die hierarchische und papale Theorie des Aquinaten dreht. Lassen wir jetzt Seeberg selber sprechen: „Mit bewunderungswürdigem Scharfsinn hat Thomas es verstanden — jetzt lag die neue Aristotelesübersetzung fertig vor — die Lehre des Aristoteles von der arabischen Übermalung zu befreien. Aber mit den Sätzen dieser echten Aristoteles machte Thomas nun auch kaum

[1] A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III[4]. Tübingen 1910, 497 f.

minder Ernst, als es Siger mit seinem arabisierten Aristoteles getan hatte. Die Metaphysik, die Erkenntnistheorie und die Psychologie wurden von ihm im aristotelischen Sinne umgestaltet und die abweichend älteren, platonisch-augustinischen Elemente mit Absicht ausgeschieden. Er widerspricht der Autorität Augustins nicht, aber er deutet sie entweder um oder läßt sie beiseite. Aber auch in der Theologie machte sich der aristotelische Einschlag bei Thomas fortwährend geltend. Unter den Theologen des 13. Jahrhunderts ist er der große Führer des Fortschrittes gewesen, der mehr als irgendeiner an der Überlieferung Kritik geübt und die Tradition umgebildet hat. Aber so streng das wissenschaftliche Interesse bei Thomas war, so lebhaft auch die Empfindung der Kirchenlehre. Das setzte ihn in den Stand, ein System zu schaffen, in dem in wunderbarer Weise der strengste kirchliche Konservatismus mit fortschrittlichen wissenschaftlichen Tendenzen von großer Kühnheit ineinander geschlungen sind. Dieser Theologe marschierte wirklich an der Spitze des philosophischen Fortschrittes und war zugleich der stärkste Verteidiger der kirchlichen Überlieferung. Der Traum der Zeit, wie Kirche und Welt, so auch Religion und Wissenschaft zur Einheit zusammenzufassen, schien in Thomas in Erfüllung zu gehen."[1] An einer anderen Stelle beleuchtet R. Seeberg mehr die formale und methodische Seite bei Thomas: „Es ist nicht fraglich, daß Thomas der ‚modernste' unter den Theologen seiner Zeit war, denn er hat, soweit es ging, die Gedanken des Aristoteles, von denen die Theologie durchtränkt war, konsequent anzuwenden versucht. Ein glänzendes formales Geschick kam ihm dabei zustatten. Wie spielend weiß er die kompliziertesten Gedankengänge in knappe und einfache Formeln zusammenzufassen. Scharfsinnig und klar, ausgerüstet mit einem sicheren Blick für die Hauptsachen und mit einem wunderbaren dialektischen Talent, dabei immer fähig den präzisesten Ausdruck zu prägen, so war er der rechte Mann dazu, sicher und taktvoll die so schwierige Kombination zwischen der Kirchenlehre und der aristotelischen Weltanschauung zu vollziehen und alles das aus Aristoteles, was der Kirchenlehre nicht direkt widersprach, in ihr unterzubringen."[2] Der Erwähnung und der Erwägung wert sind auch Seebergs Erörterungen über die thomistische Lehre von Glauben und Wissen, wenn man auch hier auf Grund der Texte Thomas etwas anders auffassen und beurteilen muß: „Eine starke rationale Ader", schreibt Seeberg, „bewegt die geistige Arbeit des Thomas. Er hat Vertrauen zu der Vernunft und er ist immer bereit auf ihre Stimme zu hören. Nicht an ihre Überwindung denkt er, wenn er ihr Verhältnis zum Glauben erwägt, sondern an ihre Vollendung. . . . Das System des Thomas hat ein Doppelgesicht. Es hat einerseits die Züge der Orthodoxie, die unbedingt auf Auktorität hin an der alten Lehre festhält, und es wohnt in ihm andererseits die rationalistische Art, die den Glauben, so weit als möglich, zu rationalisieren, oder doch Glaube und Vernunft unter einem Dach unterzubringen trachtet."[3] Man wird, wie schon gesagt, diese Vorstellung von Thomas nicht teilen können, wenn man seine Lehre von Glauben und Wissen, wie sie in den Einleitungskapiteln zur Summa contra Gentes und besonders in dem so wenig beachteten Kommentar zu Boethius de trinitate vorgetragen ist, einer genauen Analyse unterzieht.

[1] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte [2, 3] III. Leipzig 1913, 317 f.
[2] A. a. O. 341. [3] 353 f.

Die Persönlichkeit des hl. Thomas hat auch die Aufmerksamkeit von Juristen, Soziologen und Nationalökonomen auf sich gelenkt. Eine mächtige Stimme, die man immer wieder hören kann, ist hier zu Ehren des Aquinaten erklungen in den oft zitierten Worten R. von Jherings: „Dieser große Geist (Thomas) hat das realistisch-praktische und gesellschaftliche Moment des Sittlichen ebenso wie das historische bereits vollkommen richtig erkannt. . . . Staunend frage ich mich, wie war es möglich, daß solche Wahrheiten, nachdem sie einmal ausgesprochen, bei unserer protestantischen Wissenschaft so gänzlich in Vergessenheit geraten konnten? Welche Irrwege hätte sie sich ersparen können, wenn sie dieselben beherzigt hätte! Ich meinerseits hätte vielleicht mein ganzes Buch nicht geschrieben, wenn ich sie gekannt hätte, denn die Grundgedanken, um die es mir zu tun war, finden sich schon bei jenem gewaltigen Denker in vollendeter Klarheit und prägnantester Form ausgesprochen."[1] Ebenso anerkennende Worte weiht dem Engel der Schule der Leidener Rechtsgelehrte Van der Vlugt, der in der Zeitschrift Gids (1890) die Rechtslehre des hl. Thomas behandelt und dabei sich also ausspricht:[2] „Welch eine Überraschung für jene, die diesen Mann nur aus einer übelwollenden Überlieferung kannten, wenn sie endlich einmal ihm selbst in seinem Werke begegnen! Nein, wahrhaftig, kein Finsterling war jener Denker, der, nun ja, dem Denken seine Schranken zog, aber auch innerhalb derselben ihm eine Ehrfurcht bekundete, wie es sie vorher selten gefunden. Kein Sophist war jener Arbeiter, dessen Durst nach Wissenschaft noch zu jedem spricht, der ein Riesenwerk, so solid, wie es bei den Mitteln jener Zeit nur möglich war, zu verstehen vermag. Kein Stümper war jener Stilist, der freilich nie durch rhetorische Floskeln die Aufmerksamkeit seiner Leser von der Sache selbst ablenkte, aber dessen Kürze Streben nach Schärfe, dessen bis zur Eintönigkeit gleichmäßige Methode gewissenhafter Ernst, dessen Einfachheit mit einem Worte Selbstverleugnung war. Kein Ketzerjäger war jener katholische Geist im besten Sinne des Wortes, der stets suchte, was zu versöhnen, nicht, was zu trennen geeignet war, im täglichen Streit seiner Sache zu sicher, als daß er an unritterliche Waffen nur hätte denken können, beim Zeichnen der Lehre des Gegners durchaus ehrlich und sowohl bei der Abwehr als beim Angriff frei von aller Bitterkeit und Leidenschaft. . . . Ein wahrhaft großer Geist ist nimmermehr ein Kind seiner Zeit allein. Wenn ein Thomas seine Summa vor uns entfaltet auf so weiter Grundlage, in so feiner mit Ausdauer durchgeführten Ausarbeitung . . . dann sehen wir doch zwischen Thomas und Dante und uns noch etwas anderes als eine scheidende Kluft; ja dann vor allem begreifen wir das bekannte Wort, daß solche Männer nicht einem Geschlechte angehören, sondern allen insgesamt. Ehre jenen Baumeistern, Ehre ihrem Werk!" So vernehmen wir aus dem Munde eines modernen Juristen, eines Nichtkatholiken, denselben Gedanken, den einst Franz Sylvestris von Ferrara, der Kommentator der Summa contra Gentes in die Form gekleidet hat: St. Thomas est homo omnium horarum. Beachtenswert ist der Umstand, daß Van der Vlugt in seinem Werturteil gerade durch den Einblick in das eigenartig anziehende Wesen, in die Denk- und Arbeitsweise des hl. Lehrers bestimmt ist.

[1] R. v. Jhering, Der Zweck im Recht II², 161 f.
[2] Mitgeteilt in den Stimmen aus Maria-Laach Bd. 38, 135 f.

Eine eingehende Behandlung und Würdigung vom soziologischen Standpunkte aus erfährt die Lehre des hl. Thomas in dem großen Werke: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen von Ernst Tröltsch. Mehr als hundert Seiten sind der thomistischen Ethik und Sozialphilosophie gewidmet. Der Heidelberger Religionsphilosoph sucht die Doktrin des Aquinaten im Zusammenhang mit dessen einheitlicher Weltanschauung und auch auf dem Hintergrund der mittelalterlichen Kultur zu entwickeln. „Es ist", so schreibt er „ein Mangel der meisten Darstellungen der thomistischen Gesellschaftslehre und Politik, daß sie gerade nicht auf den darin ausgeprägten Idealtypus soziologischen Denkens oder auf das Grundschema achten, sondern die einzelnen Lehren unvermittelt nebeneinander stellen. Aber diese sind teils das zeitgeschichtlich am meisten Gebundene und wenigst Wirksame, teils werden sie in ihrem historisch wirksamen Gehalt so nicht verständlich, sondern erscheinen ohne Rücksicht auf jenen Geist als eklektische Mischungen aus Bibel, Vätern, Aristoteles, Cicero, Seneca, kanonischem Recht und zeitgeschichtlichen Verhältnissen, über die sich Janet als über eine Konfusion beklagt. In Wahrheit ist hier aber alles zusammengetragene Material sehr klug und sicher einem prinzipiellen Gedanken eingegliedert." [1] Wie gegen die Isolierung der einzelnen thomistischen Lehren, so nimmt Tröltsch auch Stellung gegen die willkürlichen Konstruktionen, wie sie z. B. Heinrich von Eicken in seinem soeben im anastatischen Neudruck wiederschienenen Werke: Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung vollzogen hat. [2] Ich kann hier auf die einzelnen Darlegungen von Tröltsch, die stellenweise auch recht subjektive Züge an sich haben, nicht eingehen, z. B. auf seinen Hinweis auf den Zusammenhang der scholastisch-architektonischen Logik mit der ständig gegliederten sozialen Wirklichkeit des Mittelalters. Ich will nur noch hervorheben, daß E. Tröltsch ein nicht geringes Maß gerechter Würdigung und Wertschätzung dem großen Scholastiker entgegenbringt. Thomas ist nach ihm in der Verarbeitung der verschiedenen Einflüsse, die die französische Kirchenphilosophie, die jüdische und arabische Philosophie, Aristoteles und die Patristik auf ihn ausgeübt haben, einer der größten Denker des Katholizismus gewesen. [3] Ich rede schon zu lange von den Werturteilen, die bei modernen Philosophen, Dogmenhistorikern, Juristen und Soziologen über Thomas sich finden, ich kann deswegen nur ganz kurz mehr hindeuten auf die Bewertung des Aquinaten bei Historikern, besonders auch Literarhistorikern. Das Interesse der Geschichtschreibung für die Kultur des Mittelalters weist naturgemäß auch den Weg zur Scholastik, der mittelalterlichen Wissenschaft und Geisteskultur par excellence. Theodor Lindner gibt im 3. Bande seiner Weltgeschichte seit der Völkerwanderung eine kurze und objektive Darlegung der Hauptgedanken des hl. Thomas besonders über Staat und Gesellschaft und hebt dabei auch hervor, daß derselbe „als erster der lange verachteten Scholastiker in neuester Zeit auch bei nichtkatholischen Gelehrten hohe Anerkennung gefunden habe". [4] Henry Osborn Taylor widmet in seinem zweibändigen Werke: The Mediaeval Mind dem Aqui-

[1] E. Tröltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1912, 287 Anm. 124.

[2] Ebenda. [3] S. 279.

[4] Th. Lindner, Weltgeschichte seit der Völkerwanderung III. Stuttgart 1903, 134.

naten große Abschnitte und feiert ihn wegen seiner Bemeisterung und Weiterbildung der aristotelischen Gedankenwelt als „Christian Titan of the thirteenth century".[1] Unter den Literarhistorikern sind besonders die Danteforscher veranlaßt, dem Fürsten der Scholastik, dem ja Dante seine philosophischen und theologischen Ideen großenteils entnommen hat, ihr Augenmerk zuzulenken.[2] Ich muß es mir hier leider versagen, die ausführlichen, anregenden, oftmals auch zum Widerspruch reizenden Darlegungen zu analysieren, in denen Karl Voßler in seinem geistvollen Werke: Die göttliche Komödie, Entwicklungsgeschichte und Erklärung sich über die thomistische Seelenlehre, Ethik, Dialektik, Kunstlehre, Kosmologie und Staatslehre verbreitet. Die neueste Dante-Untersuchung ist die soeben erschienene Schrift: Humana Civilitas (Staat, Kirche und Kultur), mit der der Privatdozent für Geschichte an der Universität Kiel Fritz Kern sein neues Unternehmen: Mittelalterliche Studien glücklich eröffnet hat. Fritz Kern schreibt hier über den hl. Thomas folgende Worte nieder: „Thomas ist unter den scholastischen Vorgängern Dantes unstreitig der größte Kulturforscher, in vielen auch von Dante nicht erreicht. Seine wissenschaftliche Atmosphäre und seine Methode haben Dante gebildet, wenn sich auch dann die Commedia eine eigene Methode und eine nur mit sich selbst vergleichbare Atmosphäre schuf. Was berechtigt uns nun, die Kulturlehre in der Gestalt, die sie durch Thomas und Dante empfing, klassisch und ihr Erscheinen als einen Höhepunkt der mittelalterlichen Wissenschaft zu bezeichnen? Sie gibt 1. zu den Einzelerkenntnissen der antiken und patristischen Kulturlehre die verknüpfende, das Ganze zusammenhaltende und organisierende Struktur, in gewissem Sinn aber den „Beweis", das heißt die logische Evidenz, 2. erscheinen in diesem System Individuum und Gemeinschaft in voller Gegenseitigkeit, einander bedingend und doch ihre Selbständigkeit im Gesamtplan der Schöpfung behauptend. Zwischen Einzelseele und Kultur, Kirche und Staat ist der Ausgleich gesucht, mit einem Erfolg, dem die moderne Welt ihre Bewunderung nicht versagt, auch wo sie über die scholastische Losung hinwegschritt. Nichts ist bezeichnender, als die unumschränkte Begeisterung des Begründers der modernen „positivistischen" Soziologie, Auguste Komte, für die Gesellschaftslehren der Scholastik. Jene vier Begriffe: Einzelseele, Kultur, Staat und Kirche, neugeprägt trotz allen Anleihen bei der Antike und Patristik, werden so sehr als Glieder eines Ganzen durchdacht, daß sich das Wesen eines jedes dieser Begriffe nur in Wechselbeziehung auf die drei andern voll erschließt. Wenig wissenschaftliche Leistungen des Zeitalters können sich an Abgeklärtheit mit dieser vergleichen."[3]

Es sind abwechslungsvolle Bilder, die in den Werturteilen moderner Denker über Thomas von Aquin an unserem Geiste vorübergezogen sind. Es legt sich uns die Frage vor: Was bedeuten diese modernen Urteile über den großen Scholastiker für den katholischen Philosophen und Theologen, dem die thomistische Lehre nicht bloß als

[1] Henry Osborn Taylor, The Mediaeval Mind. London 1911, I, 18.

[2] Über das wirkliche Verhältnis zwischen Thomas von Aquin und Dante gibt neue Aufschlüsse Klemens Baeumker in seinem inhaltsreichen Artikel: Die Weltanschauung Dantes in der Deutschen Literaturzeitung 1913 Nr. 44.

[3] Fritz Kern, Humana Civilitas (Staat, Kirche und Kultus). Eine Dante-Untersuchung. [Mittelalterliche Studien I. Band 1. Heft.] Leipzig 1913, 122 f.

historische Leistung, sondern auch sachlich und inhaltlich wertvoll, ein liebgewordenes Heim ist? Der Beantwortung dieser Frage sollen ein paar prinzipielle Schlußbemerkungen gelten. Die verschiedenartige Weise, wie Thomas im modernen Denken sich widerspiegelt, gewährt uns interessante Erkenntnisse theoretischer Art und gibt uns auch praktische Fingerzeige für wissenschaftliche Beschäftigung mit den thomistischen Schriften.

Theoretisch ist es für uns ohne Zweifel lehrreich, wenn wir Thomas von Aquin in einer anderen Beleuchtung schauen, als wir es sonst gewohnt sind. Es liegt in Werturteilen ein hohes Maß Subjektivität, es kommt da mehr oder minder unsere innere Beziehung zum Gegenstand unserer Bewertung zum Vorschein und Ausdruck. Es bewahrheitet sich da das alte scholastische Axiom: „Quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis" in hohem Grade. Die modernen Denker treten mit ihrer Subjektivität an Thomas heran, sie bringen moderne Wertmaßstäbe für die Bildung ihres Urteils mit, sie ziehen Vergleiche zwischen der Gedankenwelt des Aquinaten und der modernen Geisteslage, sie stellen ihr beobachtendes Auge vielfach anders ein als der katholische Philosoph und Theologe und sehen so an Thomas vielleicht manches, was diesem entgeht.

Weiterhin gewähren diese modernen Werturteile auch dadurch eine interessante Erkenntnis, daß sie uns die gegensätzlichen und die trennenden Momente zwischen Thomas und der modernen Philosophie und Weltbetrachtung künden. Die Philosophen der Gegenwart, die Thomas von Aquin in den Kreis ihrer Betrachtung ziehen, unterrichten uns über die Gesichtspunkte, welche nach ihrer Auffassung einen Kontrast, eine Kluft zwischen thomistischem und modernem Denken bedeuten. In den hier gezogenen Parallelen und Antiparallelen zwischen Thomas und Kant liegt auch ein nicht zu unterschätzender Erkenntniswert für den christlichen Philosophen, der inhaltlich zu Thomas sich bekennt.

Eine weitere Form theoretischer Erkenntnis fließt für uns daraus, daß moderne Denker, namentlich Kulturhistoriker und Kulturphilosophen den hl. Thomas in Beziehung zur Gesamtkultur des Mittelalters stellen und so manche Verbindungslinien und Zusammenhänge aufhellen, die demjenigen, der sich bloß mit den einzelnen Lehrsätzen des hl. Thomas inhaltlich befaßt, mehr oder minder verborgen bleiben. Für die Zeichnung des großen Hintergrundes, aus dem die erhabene Gestalt des Aquinaten uns wirkungsvoll entgegentritt, können wir modernen Forschern manche Motive entnehmen.

Schließlich liegt ein theoretisches Interesse auch im Nachdenken über die Gründe der Dissonanzen, die zwischen den modernen Werturteilen über Thomas von Aquin bestehen. Diese Gründe sind hauptsächlich in den subjektiven Gesichtswinkeln zu suchen, unter denen die modernen Denker sich Thomas anschauen. Es nimmt sich eben ein und dieselbe Gegend anders aus, wenn sie von dieser Seite, ganz anders, wenn sie meinetwegen von der entgegengesetzten Seite aus betrachtet wird. Der eine tritt an Thomas heran vom Standorte des Gegensatzes zwischen Katholizismus und Protestantismus, der andere beurteilt ihn nach dem Problem vom Glauben und Wissen, ein dritter zieht die sozialen Strukturen des Mittelalters, das Ständewesen heran, wieder ein anderer kennt Thomas nur unter dem Gesichtswinkel des Kirchen-

begriffes und der Papsthoheit, ein weiterer findet von Aristoteles her den Weg zu Thomas usw. Es liegt ohne Zweifel in der Wahrnehmung dieser Dissonanzen mancher Erkenntnisreiz.

Diese modernen Werturteile über den hl. Thomas geben uns auch schätzbare Winke für unsere eigene wissenschaftliche Verwertung der thomistischen Werke. Zunächst richten diese Werturteile an uns die Mahnung, den hl. Thomas und seine Lehre auch geschichtlich zu betrachten und zu verstehen, seine wissenschaftliche Individualität und Arbeitsweise, seine Quellen, seine Stellung zu den Zeitgenossen und Zeitproblemen in sorgsamen Detailstudien zu beleuchten. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die günstigere Gestaltung und Ausprägung des modernen Werturteils über Thomas von Aquin eine Frucht der vertieften historischen Erforschung der Scholastik ist. Ich habe anderswo im einzelnen nachgewiesen, wie im Aufleuchten historischer Erkenntnis die Nebel und Schatten alter Einwände und Vorurteile gegen die Scholastik schwinden.[1] Vor allem erachte ich es für eine sehr wichtige Sache, das Verhältnis zwischen Thomas und Aristoteles klarzulegen. Wir haben gesehen, wie der Aristotelismus, die umfassende formale und inhaltliche Verwertung des Aristoteles als die große wissenschaftliche Tat des Aquinaten gefeiert ward, wir haben uns aber auch überzeugen müssen, wie R. Eucken, Dilthey u. a. einen trennenden Strich ziehen zwischen dem griechischen Aristotelismus des Griechen Aristoteles und dem christlichen Aristotelismus des hl. Thomas. Da ist es nun eine dankenswerte Aufgabe der Spezialforschung, den wirklichen Aristoteles und den von Thomas interpretierten und verwerteten Aristoteles Zug für Zug einander gegenüberzustellen. Wenn man in die Aristoteleskommentare des Aquinaten sich vertieft und die ganze Methode, mit der der Scholastiker die aristotelischen Gedankengänge analysiert, sich vergegenwärtigt, dann wird man über das Verhältnis von Thomas und Aristoteles ganz anders urteilen als Eucken und Dilthey, dann wird man zu dem Urteil des alten Aristoteleserklärers Sylvester Maurus zurückgreifen müssen, der da ein Vorwort zu seinem Aristoteleswerke über Thomas schreibt: „Qui quia ingenio fuit Aristoteli simillimus, ita Aristotelem explicat, ut non alius Aristotelem, sed Aristoteles seipsum explicare videatur". Es ist ein recht zeitgemäßes und für die Sache des hl. Thomas vielversprechendes Unternehmen, wenn das Institut supérieur de Philosophie von Löwen einen großangelegten Aristoteleskommentar veröffentlicht und mit Verwertung der griechischen, der lateinischen und der modernen Aristoteleserklärungen die Gedankenwelt des Stagiriten uns enthüllt. Schon der I. Band dieser herrlichen Publikation, in welchem Gaston Colle das 1. Buch der Metaphysik erklärt, kommt in vergleichender Würdigung der Kommentatoren oftmals zum Ergebnis, daß Thomas den aristotelischen Gedankengang am tiefsten aufgefaßt und am besten wiedergegeben hat.

Veranlassen die modernen Ausstellungen am Aristotelismus des hl. Thomas uns, seine Aristoteleserklärung und Aristotelesverwertung sorgfältig zu prüfen, dann muß der andere Vorwurf, daß der Thomismus unvermögend sei, die moderne Kultur in sich aufzunehmen, für uns ein Bewegungsgrund zu sein, den hl. Thomas in die moderne Zeit, mitten in das Ringen und Streben

[1] Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie. Freiburg 1913.

des modernen philosophischen Denkens hineinzustellen und uns ernsthaft die Frage vorzulegen, ob denn zwischen der genialen spekulativen Synthese des Aquinaten und zwischen moderner Besinnung auf die tiefsten Fragen des Menschengeistes keinerlei Berührung und Verständigung denkbar sei. Das Sehnen nach Metaphysik, das in unseren Tagen des philosopische Subjektivismus wieder erwacht, die Rückkehr vom logischen Psychologismus zu einer objektivistischen Logik, der Anschluß an aristotelische Gedanken bei der Erörterung des Lebenproblems in der Naturphilosophie, die erfreuliche Zuwendung moderner Denker zur Substantialitätstheorie in der Psychologie, das Zusammenarbeiten katholischer und nichtkatholischer Philosophen auf dem Gebiete der experimentellen Psychologie, diese und noch andere Tatsachen und Erscheinungen dürften es keinesfalls als unüberlegten Optimismus erscheinen lassen, wenn wir die hoffnungsfrohe Ansicht vertreten, daß die Philosophie des hl. Thomas mit dem modernen Denken, mit der modernen Kultur in sachliche Fühlung treten kann, daß im gegenwärtigen Ringen um eine befriedigende Welterklärung die großen an Aristoteles und Augustin entflammten Gedanken des Doctor Angelicus ihre Leuchtkraft noch nicht verloren haben. Die Veröffentlichungen des Institut supérieur de Philosophie in Löwen — es sei nur an Merciers Critériologie und Psychologie, an S. Deploige, Le conflit de la Morale et de la Sociologie, an Michottes Untersuchungen zur experimentellen Psychologie, an Ch. Sentrouls Buch über Kant und Aristoteles erinnert — die philosophischen Arbeiten am Institut catholique in Paris, Gemellis Rivista di filosofia-neoscolastica, in deutscher Sprache die Arbeiten von Baeumker, Willmann, J. Geyser usw. sind ein Tatsachenbeweis dafür, daß zwischen den Prinzipien der aristotelisch-thomistischen Philosophie und wahrem modernen Wissensgut kein wirklicher Gegensatz besteht. Die Spezialforschung wird vielleicht gerade von der Erkenntnislehre des Aquinaten her, in der auch A. Messer „viel Beachtenswertes findet,“ [1] eine Annäherung zwischen thomistischer Philosophie und metaphysikfreundlichen Richtungen der Gegenwartsphilosophie anbahnen können.

So geben uns die Werturteile moderner Denker schätzbare Anhaltspunkte und Anregungen, wie wir in zeitgemäßer und nutzreicher Form die philosophischen Gedanken des hl. Thomas verstehen und weiterbilden sollen. Der englische Lehrer hat zu Beginn des III. Buches seines Metaphysikkommentars den Satz niedergeschrieben: „Wie bei Gericht kein Urteilsspruch gefällt werden kann, ohne daß die Gründe beider Parteien gehört sind, so wird auch derjenige, der mit Philosophie sich befaßt, in der Bildung eines abschließenden wissenschaftlichen Urteils sich leichter tun, wenn er die Meinungen und Zweifel der verschiedenen Autoren kennt.“ In diesem Sinne können auch die Werturteile moderner Denker uns ein Hilfsmittel sein für die Gestaltung unseres eigenen Werturteils über Thomas von Aquin. Doch es sind diese Werturteile nur ein Hilfsmittel sekundärer Art. Primär und grundlegend muß dadurch unser Werturteil über Thomas von Aquin sich bilden und zu einer förmlichen Überzeugung sich festigen, daß wir uns in seine Gedankenwelt, in seine unverwelklichen Lehren versenken, daß wir in die Werkstätte seines schöpferischen Genius uns vertiefen und die Grundzüge seines

[1] A. Messer, Geschichte der Philosophie im Altertum und Mittelalter [Wissenschaft und Bildung 107]. Leipzig 1912, 123.

reichen Geisteslebens, vor allem seinen Weitblick und auch seine Weitherzigkeit nachahmen. Die Versenkung in das Innenleben, in die mens D. Thomae ist die wichtigste Orientierung für eine zeitgemäße Philosophie „ad mentem D. Thomae."

Ananias und Sapphira (Apg. 5, 1–11).

Von Dr. Rudolf Schumacher, Kaplan in Iserlohn.

Das Reich des Messias war errichtet. Die von dem Flammenschein des Pfingstfestes noch überstrahlte kleine Gemeinde legt in ihrer Gottinnigkeit und Brüderlichkeit den Vergleich mit dem Paradiese nahe. Aber wie die Sünde selbst in den Gottesfrieden Edens Eingang gefunden hatte, so drang sie auch in die junge Christenschar. War den Jüngern schon durch den Verrat des Judas die Erkenntnis der menschlichen Schwäche in erschütternder Weise aufgegangen, so mußten sie hier von neuem die schmerzliche Erfahrung machen, daß auch die Gemeinschaft der Christen gegen die Sünde nicht gefeit war.[1]

In freiwilligem[2] Entschlusse hatten in den ersten Tagen der Kirche manche Gläubige ihre Habe zum Besten der Gesamtheit den Aposteln zu Füßen gelegt. Als besonders glänzender Einzelfall heroischer Selbstentäußerung zum Besten der Gemeinde wird von Lukas (Apg. 4, 36 f.) die Tat des Barnabas erwähnt, der seinen Acker, ohne Zweifel sein einziges Besitztum, verkaufte und das Geld den Aposteln überbrachte. Diesem Beispiele uneigennütziger Bruderliebe stellt der hl. Verfasser die Tat zweier anderer Christen gegenüber, die, angestachelt durch den Ehrgeiz, es dem Barnabas gleichzutun, ebenso uneigennützig scheinen wollten, ohne jedoch von dem Mammon ganz lassen zu können. „Ein Mann aber mit Namen Ananias[3] verkaufte samt Sapphira, seinem Weibe, einen Acker und unterschlug etwas von dem Kaufpreis mit Wissen seines Weibes und brachte einen Teil und legte ihn zu den Füßen der Apostel" (V. 1 f.). War die Gütergemeinschaft nicht streng durchgeführt und die Beiträge nur freiwillige, so könnte es auffallend erscheinen, daß von einem „unterschlagen" (νοσφίζεσθαι eigtl. „für sich etwas auf die Seite schaffen"), geredet wird.[4] Allein Ananias und Sapphira gaben sich den Anschein, als ob

[1] Treffend bemerkt von Dobschütz (Die urchristlichen Gemeinden, Leipzig 1902, 109): „Der Zustand der Urgemeinde unter der unmittelbaren Leitung der Apostel war kein Paradieseszustand, aber es war eine Zeit frommen jüdischen Eifers und stillen Wachsens in christlichem Geist."

[2] Aus den Stellen Apg. 4, 32. 34 darf nicht ohne weiteres eine streng durchgeführte Gütergemeinschaft gefolgert werden; sie sind vielmehr unter Beiziehung des Ananias-Berichtes zu erklären. Gegen Hilgenfeld (Zeitschrift für wiss. Theologie XXXVIII [1895] 208): „Was Petrus 5, 4 von dem Grundstücke sagt, daß er es ja als sein Eigentum hätte behalten und nach dem Verkaufe über den Erlös hätte verfügen können, ist nicht zu vereinigen mit der Allgemeinheit der Entäußerung des Grundbesitzes 4, 34. 35."

[3] Der Name Ἀνανίας war nicht selten; Σαπφείρα = שַׁפִּירָא „die Schöne".

[4] So bemerkt z. B. Schmiedel (Encyclopaedia Biblica I, 878): „Ananias, according to 5, 2 f, has already committed the crime of keeping back some of the money

sie die ganze Summe ablieferten, sie wollten die Ehre gänzlich uneigennütziger Bruderliebe genießen und machten sich so wirklich einer Unterschlagung schuldig, zumal sie aus der Übergabe ihres Geldes an die Apostel das Recht auf Unterstützung ableiten konnten. Vielleicht wollten sie sogar „vor der Gemeinde als nunmehr mittellos erscheinen und so die täglichen Spenden erschleichen.“[1] Das Gebaren der beiden Christen war um so frevelhafter, als sie mit gegenseitiger Übereinstimmung ihren Plan ins Werk setzten. Als Ananias, der zunächst allein erscheint, einen Teil der Kaufsumme übergibt, unter dem Vorgeben, er sei der ganze, hält Petrus ihm seinen Betrug vor. „Da sprach Petrus: Ananias! warum ließest du vom Satan dein Herz verleiten, den Hl. Geist zu belügen und von dem Erlöse des Ackers zu unterschlagen? Blieb er nicht unverkauft dein eigen? und als er verkauft war, hattest du nicht Macht, mit dem Gelde zu tun, was du wolltest? Warum beschlossest du solche Tat in deinem Herzen? Nicht gegen Menschen hast du gelogen, sondern gegen Gott“! (V. 3 f.) „Die Worte zeigen“, wie Belser[2] mit Recht hervorhebt, „die volle Freiheit der einzelnen rücksichtlich ihres Vermögens; es bestand kein Zwang irgendwelcher Art, nicht einmal ein moralischer“. Oskar Holtzmann[3] nimmt unsere Erzählung zum Ausgangspunkt bei der Frage nach der „Gütergemeinschaft“. Er erklärt die gebräuchliche Übersetzung von *οὐχὶ μένον σοὶ ἔμενεν, καὶ πραθὲν ἐν τῇ σῇ ἐξουσίᾳ ὑπῆρχεν:* für falsch und bietet eine den Sinn vollkommen ändernde Übertragung: „Blieb dir nicht ein Rest und war es denn nach dem Verkauf in deiner Gewalt?“ Hiermit sei die Anschauung des Verfassers festgestellt, daß Ananias die Pflicht hatte, den ganzen Erlös des verkauften Gutes an Petrus abzuliefern. Dann läge also zwangsweise durchgeführte Gütergemeinschaft vor; es hätte einen Augenblick des Jerusalemer Gemeindelebens gegeben, in welchem das Zurückbehalten von Privateigentum als todeswürdiges Verbrechen galt. Aber ganz abgesehen davon, ob die erwähnte Übersetzung grammatisch zulässig ist, – Holtzmann selbst gesteht, daß die Beziehung von *οὐχὶ* auf beide Satzteile sprachlich möglich wäre –, so scheitert sie daran, daß dem Ananias nicht vorgeworfen wird, daß er dem Gemeindegesetz, alles zu verkaufen, nicht Gehorsam gezeigt habe, sondern ausschließlich seine Lüge ihm als Schuld angerechnet wird.[4] – Wenngleich die Liebe zum Gelde die Wurzel der Sünde des Ananias war, so lag der Frevel doch hauptsächlich in seiner Heuchelei und Lüge begründet. Er machte sich derselben Heuchelei schuldig, die der Herr so scharf an den Pharisäern getadelt hatte. Seine Sünde richtete sich vorzüglich gegen den Hl. Geist, den Geist der Wahrheit. Gegen ihn log Ananias in seinem eigenen Herzen und Gewissen, gegen ihn sündigte er als gegen den in der Kirche waltenden Geist, gegen ihn frevelte er, da seine eigene Sünde die von Sapphira (V. 8) gesprochene Lüge im Gefolge hatte. Die Versuchung des Hl. Geistes diente als Zeugnis für dessen göttliche Natur.

before he could be questioned by Peter. This cannot possibly be reconciled with Peters declaration in 5, 4, that Ananias had a perfect right to retain the whole.“ – Richtig von Dobschütz (a. a. O. 107): „Es ist also einfach eine Lüge, um die es sich handelt, nicht etwa die Hinterziehung einer schuldigen Abgabe.“

[1] Ad. Maier im Kirchenlexikon[2] I, 782.

[2] Die Apostelgeschichte, Wien 1905, 76; vgl. Preuschen, Die Apostelgeschichte (Handbuch zum N. T. IV, 1), Tübingen 1912, 29.

[3] Zeitschrift für Kirchengeschichte XIV, Heft 3 (1893), 331 f.

[4] Vgl. Jacoby, Neutestamentliche Ethik, Königsberg 1899, 154.

Denn ihn versuchen, heißt Gott versuchen, den Hl. Geist belügen, heißt Gott belügen (vgl. V. 3 und 4. 9). Von einer Versündigung wider den Gemeingeist der Gemeinde zu sprechen und den Hl. Geist nur als solchen zu bestimmen,[1] ist völlig unberechtigt. „Die Versündigung gegen die Gemeinde und ihre Glieder kam gegenüber dieser Verschließung des Herzens vor dem Hl. Geist und der Heuchelei der Erfüllung durch ihn gar nicht in Betracht (οὐκ ἀνθρώποις ἀλλὰ τῷ θεῷ)".[2] Daß der Apostel augenblicklich den Betrug erkannte und den Ananias wie später die Sapphira der Sünde überführte, vermögen wir mit Bisping,[3] Felten,[4] Belser[5] u. a. nur dadurch zu erklären, daß er in der Macht des Geistes (vgl. Lk. 2, 26; Apg. 4, 8; 13, 9) ihre Herzen durchschaute.[6] Petrus spricht nicht anklagend, er fragt nur, aber mit der Frage deckt er die Sünde auf, ähnlich wie es einst bei der Überführung Adams und Evas (Gen. 3, 9. 11. 13) geschehen war. Der Ursprung der Sünde liegt im Herzen (Mt. 15, 18—20). Dieses steht gleichsam offen, wie ein „Haus leer, gefegt und geschmückt" (Mt. 12, 44), es will von einem Geiste ausgefüllt sein, dem des Guten oder dem des Bösen. Ananias hat in der Sünde sein Herz dem Satan geöffnet, wie schon früher Judas es getan hatte (Lk. 22, 3; Joh. 13, 2. 27). — Den Aposteln war vom Herrn die Gewalt übertragen, zu lösen und zu binden, Sünden zu vergeben und zu behalten (Mt. 18, 18; Joh. 20, 23). Sie haben keinen Anstand genommen, auch von letzterer Gewalt Gebrauch zu machen. So schlug Paulus den Elymas mit Blindheit (Apg. 13, 9—11) und schloß den Blutschänder aus der korinthischen Kirche aus (1. Kor. 5, 3—5); so gebrauchte auch Petrus seine Autorität gegen Simon den Zauberer (Apg. 8, 20—23). Hier jedoch wird von einer direkten Straffentenz seitens Petrus nichts berichtet. „Als Ananias diese Worte hörte, fiel er nieder und hauchte die Seele aus. Und große Furcht kam über alle, die es hörten" (V. 5). Der Tod des Ananias ist einfach der Erfolg der Vorhaltung des Petrus. Man hat die über Ananias wie Sapphira verhängte Strafe zu strenge finden wollen. Wendt[7] erklärt geradezu, daß die Geschichte vom christlich-sittlichen Standpunkte aus zu schweren Bedenken Anlaß gebe. „Verdiente die erste grobe Sünde in der christlichen Gemeinde", so fragt er, „bloß deshalb, weil sie die erste war, eine abschreckendere Strafe, als welche die gleiche Sünde weiterhin verdient und findet? Verdiente sie eine solche sofortige Todesstrafe, bei der kein Raum zur Buße gegeben war? War sie nicht nur objektiv, sondern auch nach dem Bewußtsein der Schuldigen eine Sünde nicht gegen Menschen, sondern gegen den Hl. Geist und Gott gewesen?" Dagegen muß bemerkt werden, daß Petrus den Ananias und die Sapphira nicht aus eigener Machtvollkommenheit mit dem Tode bestrafen konnte. Die Strafe ist nicht sein Werk, er handelte vielmehr unter Erleuchtung und als Werkzeug des Hl. Geistes. Wird dies berücksichtigt, so ist es ebenso müßig, die Frage nach der Berechtigung der

[1] Vgl. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evang. Kirche[3] II, Berlin 1836, 280 und besonders Bornemann, Christliche Welt XIII (1899), 990.

[2] Nösgen, Kommentar über die Apostelgeschichte, Leipzig 1882, 137.

[3] Erklärung der Apostelgeschichte[2], Münster 1871, 89.

[4] Die Apostelgeschichte, Freiburg i. B. 1892, 122.

[5] A. a. O. 76.

[6] Gegen Nösgen, a. a. O. 136 u. a.

[7] Die Apostelgeschichte[9], Göttingen 1913, 121.

Strafe (siehe übrigens Röm. 1, 32) hin und her zu erörtern, wie es unnötig ist, mit Bornemann[1] danach zu fragen, ob die Handlungsweise des Petrus, wie sie hier geschildert wird, dem Sinne und Geiste Jesu entspricht, also auf der Höhe der urchristlichen Sittlichkeit steht. Mit Recht hebt Steinmann[2] hervor, daß der Verstoß gegen den Hl. Geist zu gleicher Zeit ein Attentat auf die Existenz der Gemeinde war, die unter seinem Schutze steht, daß ferner ein Präzedenzfall schon aus pädagogischen Rücksichten ausgeschlossen werden mußte. Die Begebenheit zeigt „die Reaktion des Heil. Geistes gegen die Wirkungen unheiliger Geister, des Satans". „Da standen die Jünglinge auf, umhüllten ihn, trugen ihn hinaus und begruben ihn" (V. 6). Wenn Bornemann[3] schreibt: „Kein Zögern und Abwarten, kein Wort des Mitleids und der Klage, keine Erörterung darüber, was mit der Leiche zu tun sei," so hat er wenige Zeilen vorher die richtige Erklärung gegeben, daß der ganze Vorgang „in großen Zügen" erzählt sei, „die Tatsachen kurz und knapp", „die wenigen Nebenlinien nur angedeutet". Die Jünglinge, οἱ νεώτεροι, waren nicht, wie mehrfach angenommen,[4] eine Klasse von Gemeindebeamten. Die einfache Schilderung läßt sie vielmehr als Leute erkennen, die in freiwilliger Unterordnung unter die Älteren und ohne dazu verpflichtet zu sein, sich den vorkommenden Diensten unterzogen. Es war für die Jüngeren natürlich, Dienste, wie sie hier erwähnt werden, freiwillig zu tun. Daß νεώτεροι kein Amtsname war, beweist der Wechsel in der Bezeichnung (V. 10 νεανίσκοι). Ohne Verzögerung wurde Ananias in Grabkleider gehüllt,[5] aus der Stadt getragen und in ein Felsengrab gelegt. Daß die beiden Beerdigungen sofort am Tage des Todes vorgenommen wurden, entsprach nach Belser[6] der Regel (vgl. Joh. cap. 11 und dazu Belser, Leidensgeschichte[2], Freiburg i. B. 1913, 5). Felten[7] weist gleichfalls auf die jüdische Gewohnheit hin (vgl. 2. Reg. 9, 34). Diese bestand teils wegen des warmen Klimas, teils wegen der Gefahr der levitischen Verunreinigung durch die Leichen (1. Num. 19, 11 ff.). Gemachte Gräber waren in der Regel vorhanden. Auch die Bemerkung Rackhams[8] ist nicht zu übersehen, daß Lukas „is not concerned to supply us with the social details which interest the modern antiquarian. His interest is entirely confined to the prophetic elements in the history."

„Es vergingen aber etwa drei Stunden, da kam auch sein Weib herein, ohne zu wissen, was geschehen war" (V. 7). Die Zwischenzeit von drei Stunden ist hier angegeben, „sowohl um den Eintritt der Sapphira beim

[1] A. a. O. 988.

[2] Die Apostelgeschichte, Berlin 1913, 39 f.

[3] A. a. O. 987.

[4] Harnack, Lehre der zwölf Apostel, Leipzig 1884, 142; 147; Belser, Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte, Freiburg i. B. 1897, 30; Die Apostelgeschichte 77 u. a. Vgl. des weiteren Schumacher, Der Diakon Stephanus (Neutestl. Abhandlungen III, 4), Münster 1910, 20 f.

[5] So ist συνέστειλαν αὐτόν mit Grotius, Grimm (Lex.), Felten a. a. O. 124; Belser, Apostelgeschichte 76; Harnack, Lukas der Arzt, Leipzig 1906, 135, 2 u. v. a. zu erklären. Abzulehnen ist die Bedeutung „zusammenlegen, die ausgestreckten Glieder in Ordnung legen"; siehe dagegen Felten a. a. O. 124 Anm. 2.

[6] A. a. O. 77.

[7] A. a. O. 124; siehe auch Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte I, Regensburg 1910, 441.

[8] The Acts of the Apostles[2], London 1904, 67.

Herannahen einer neuen Gebetsstunde, wie die Erwartung der Rückkehr der νεώτεροι zu erläutern".[1] Sapphira wird bei ihrem Eintreten wohl auf das anerkennende Lob der versammelten Gemeinde gehofft haben. Doch sie blickt nur in ernste Gesichter. Da schaut sie nach ihrem Manne aus; allein sie findet ihn nicht. „Und Petrus sprach zu ihr: Sage mir, Weib! habt ihr das Land um so viel verkauft? Sie sagte: Ja, um so viel" (V. 8). Das den Aposteln überlieferte Geld lag noch da. Petrus weist darauf hin. Vom Heil. Geiste erleuchtet, wußte er um die Mitschuld der Frau, und in milder Frage erprobt er jetzt ihre innere Stellung zu der Sache. In seinen Worten lag die Andeutung eines Zweifels, der Sapphira das Geständnis der Wahrheit erleichtern sollte. Allein verstrickt in die Lüge hält sie an der Heuchelei fest. Da kündigt der Apostel in erschütternden, prophetischen Worten auch ihr die Strafe an. „Petrus aber sprach zu ihr: Warum seid ihr miteinander übereingekommen, den Geist des Herrn zu versuchen? Siehe, die Füße derer, die deinen Mann begraben haben, sind vor der Türe und werden auch dich hinaustragen" (V. 9). Die Worte des Apostels heben das Freventliche der Verabredung zu der bösen Tat hervor und charakterisieren die Sünde als ein „Versuchen des Hl. Geistes". Wie Sapphira sich der Sünde ihres Mannes schuldig gemacht, so soll sie auch sein Schicksal teilen. Bereits vernimmt man von draußen die Schritte der vom Begräbnis Zurückkehrenden. „Alsbald fiel sie zu seinen Füßen nieder und gab den Geist auf. Als aber die Jünglinge hereinkamen, fanden sie dieselbe tot, trugen sie hinaus und begruben sie neben ihrem Manne. Und es kam große Furcht über die ganze Kirche und über alle, die dies hörten" (V. 10 f.). Es war natürlich, daß dieses große Zeichen, diese erschütternde „Tat göttlicher Kirchenzucht" alle, die davon hörten, mit großem Schrecken erfüllen mußte. Der Erfolg des Wunders war eine Stärkung der christlichen Tugenden sowohl, wie der Autorität der Apostel. Zum erstenmal wird hier ἡ ἐκκλησία gebraucht, während bisher von Brüdern (1, 15), von den vielen Gläubigen (2, 44) und von der Menge der Gläubigen (4, 32) die Rede war. „Der Gebrauch des Wortes gerade hier ist bedeutungsvoll, da ja eben durch den erschütternden Vorgang die lebendige innere Einheit wiederhergestellt und dadurch bei allen das Bewußtsein und Gefühl der Einheit aufs neue gestärkt ward."[2]

Ältere protestantische Exegeten[3] haben geglaubt, den ganzen Vorgang natürlich auffassen zu können, als ob die durch den heftigen Schreck und die tiefe Scham bei der unerwarteten Entdeckung des Frevels entstandene starke Gemütserschütterung den Tod herbeigeführt hätte. Allein, wenngleich sich dieser Hergang bei Ananias allenfalls denken ließe, so hätte doch Petrus auf einen solchen Erfolg hin Sapphira nicht mit der vollen Sicherheit, welche in seinen Worten liegt, ein gleiches Schicksal voraussagen können; „er würde durch eine so bestimmte Ankündigung sein Ansehen aufs Spiel gesetzt haben, da das erwartete Begegnis, von einer zufälligen Wirkung abhängig, auch ausbleiben konnte".[4] Es ist auch unverkennbar, daß das Faktum im Zusammen-

[1] Nösgen a. a. O. 138.

[2] Belser a. a. O. 77.

[3] Hohmann in Augusti, Theol. Blätter II, 129 ff.; Ammon in seinem kritischen Journal der theol. Literatur I, 249; Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche I, Hamburg 1832, 25; Winer, Bibl. Realwörterbuch[8] I, 58 u. a.

[4] Ad. Maier a. a. O.

hange der apostolischen Geschichte als ein außerordentliches hervortreten soll. Als eine Halbheit bedarf die natürliche Erklärung eigentlich keiner Widerlegung. Baur[1] hat recht, wenn er meint, daß sich ohne die Annahme eines Wunders mit der Erzählung nicht einmal ein befriedigender Sinn verbinden lasse, und wenn er spottend bemerkt: „Aber es ist ja auch diese natürliche Erklärung nicht so ernstlich gemeint, sie soll auch hier nur das sanfte Mittel sein, um den Wunderscheuen zum Wunder heranzubringen, damit er, wenn er gelernt hat, das Übernatürliche des Wunders als etwas Natürliches anzusehen, sich um so eher auch wieder das Natürliche als Übernatürliches gefallen lasse."

Daß die Kritik den wunderbaren Charakter unserer Erzählung nicht zu würdigen vermag, ist leicht begreiflich. Das Wunderbare ist aber mit dem Ananias-Sapphira-Berichte so enge verknüpft, daß seine Ablehnung auch die Bezweifelung der vollen Historizität der Episode im Gefolge hat. Man behauptet daher, daß die Feststellung des geschichtlichen Gehaltes der Erzählung unmöglich sei.[2] Zufällig sei der Tod des Ehepaares nach seiner Entlarvung eingetreten und seine Handlungsweise und dieses Geschick auf Grund unbekannter Umstände nachträglich zusammengereiht. Spitta[3] erklärt, das geringe Zutrauen zu der geschichtlichen Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte habe seine beste Begründung in den fünf ersten Kapiteln dieses Buches, und der Abschnitt 2, 42—5, 42 offenbare den ungeschichtlichen Charakter am deutlichsten. Die Wunder häuften sich hier in einer Weise, daß von einer geschichtlichen Entwicklung überhaupt nicht mehr die Rede sein könne. Doch will er bei Berücksichtigung von 1. Kor. 5, 4 f.; 1. Tim. 1, 20 nicht ohne weiteres leugnen, daß dem Ananias-Sapphira-Berichte etwas Tatsächliches zugrunde liegen könne. Diese reale Grundlage der Erzählung hat dann Bornemann[4] näher zu bestimmen gesucht. Wir sollen es hier in Wirklichkeit mit dem Eindruck zu tun haben, welchen die ersten Gläubigen empfingen, als sie wider Erwarten sahen, daß Glieder der Gemeinde Jesu überhaupt starben. Als nach dem Tode des Ehepaares es sich gar herausstellte, daß dasselbe keineswegs sein ganzes Vermögen hergegeben, sondern die Gemeinde und die Apostel hintergangen hatte, war es klar: es handelte sich hier um ein unheimliches Gottesgericht. Im Laufe einiger Jahre oder Jahrzehnte habe die Erzählung dann durch die mündliche Überlieferung die dramatische Form angenommen, in der sie der Verfasser der Apostelgeschichte uns überliefert hat. Den Höhepunkt in der Negation hat jedenfalls Pfleiderer[5] mit der Behauptung erstiegen, daß der Bericht nur eine „allegorische Fabel" sei, „welche teils der Verherrlichung des Apostelhauptes Petrus, teils aber auch praktisch-paränetischen Zwecken dienen dürfte". All diesen Versuchen, die Geschichte willkürlich zu rationalisieren, gegenüber verdient bemerkt zu werden, daß der Verfasser der Apostelgeschichte, wenn er nur ein Legendenerzähler gewesen wäre, wohl von

[1] Paulus, der Apostel Jesu Christi[2] I, Leipzig 1866, 31.

[2] So sagt z. B. Krenkel (Bibellexikon I, 129): „Gegen die durchgängige Geschichtlichkeit der Erzählung sprechen gewichtige Bedenken, was aber an ihr historischer Kern, was mythische Umkleidung ist, dürfte sich schwerlich mehr mit Sicherheit ermitteln lassen." Ähnlich Baur, Overbeck, Holtzmann, Wendt u. a.

[3] Die Apostelgeschichte, Halle 1891, 90 f.

[4] A. a. O. 990 f.

[5] Urchristentum, Berlin 1887, 559; dagegen siehe Wendt a. a. O. 121; Bornemann a. a. O. 989.

einer Begebenheit geschwiegen hätte, welche Leute, die den Hl. Geist empfangen hatten und der Gemeinde angehörten, worin Wunder und Zeichen mit rührendster Liebe sich verbanden, als Sünder erwies.[1] Wenn aber Lukas, „der sichtlich bestrebt ist, die Urgemeinde in das hellste Licht zu rücken", uns doch diese Geschichte aufbewahrt hat, die zeigt, „daß nicht alles so war, wie es sein sollte",[2] so redet das für seine Objektivität eine deutliche Sprache. Schon seine ruhige, schlichte Darstellungsweise, die sich jeder Reflexion über die Sünde und deren schwere Strafe enthält, trägt den Stempel der Wahrheitsliebe an sich. Schließlich sei noch das Urteil erwähnt, welches Harnack in seinem beachtenswerten Buche, „Die Apostelgeschichte",[3] gefällt hat. Zwar darf man nicht erwarten, bei ihm eine Anerkennung des wunderbaren Charakters der Erzählung zu finden, aber hiervon abgesehen urteilt er über den historischen Wert des Berichtes so günstig, wie sein Standpunkt dies erlaubt. Die Ansicht Pfleiderers ist nach ihm sicher nicht richtig. Die Geschichte erweise sich dadurch als zu einer älteren Überlieferung gehörig, daß sie nicht eine allgemeine Gütergemeinschaft in der jerusalemischen Gemeinde, sondern die Opferwilligkeit als eine freiwillige voraussetze.[4] Auch gehöre sie nicht in den Pragmatismus der Apostelgeschichte, d. h. sie sei kein notwendiges Glied in dem Fortschritt der Erzählung, sondern stehe für sich. In der Formgebung sei sie ganz lukanisch, habe aber sprachlich und sachlich singuläre Elemente. Daß in Jerusalem selbst und schon von den Zeitgenossen der plötzliche Tod zweier verdächtiger Gemeindeglieder als ein durch Petrus angekündigtes göttliches Strafgericht aufgefaßt und in Erinnerung an Josua 7 und Levit. 10 stilisiert worden sei, sei nicht unglaublich. Erinnere man sich aber an 1. Kor. 5, 5, so könne man noch einen Schritt weiter gehen und sehr wohl annehmen, Petrus habe wirklich ein Todesurteil über das Ehepaar ausgesprochen und dieses habe sich verwirklicht (s. Macar. Magn. III, 21. 28). Die Erzählung gehöre jedenfalls „nicht zu denen, die erst in einer späteren Generation gebildet werden konnten".



Die sieben Kirchen in der Apokalypse.

Von Dr. Karl Kastner, Religions- und Oberlehrer am Gymnasium zu Zabrze O./S.

Die folgenden Zeilen wollen nicht die alte Streitfrage zur Diskussion stellen, ob unter den Engeln der sieben Gemeinden wirkliche Schutzgeister in den sieben Kirchen, gleichsam als Repräsentanten der Gläubigen, oder die betreffenden Oberhirten zu verstehen sind. Vielmehr sollen zwei symbolische Lösungsversuche aus neuester Zeit besprochen werden. Die moderne Bibelwissenschaft nimmt darauf Bedacht, die Hl. Schrift aus den Kultur- und Literaturperioden heraus zu erklären, in denen sie entstand. Besonders sucht man durch das Studium des Orientalismus und des Hellenismus das Dunkel zu verscheuchen, das über manch einer Stelle der biblischen Schriften lagert.

---

[1] Vgl. Lumby bei Felten a. a. O.
[2] von Dobschütz a. a. O. 107.
[3] Leipzig 1908, 126.
[4] Dieser Grund ist übrigens u. E. nicht stichhaltig.

Wie nutzbringend solche Arbeiten für das Verständnis der Bibel sind, beweisen z. B. die Veröffentlichungen von P. Lagrange,[1] Wendland,[2] Deißmann[3] u. a.

Freilich ist und bleibt für die Erklärung des N. T. der Alte Bund ein für allemal der Hauptschlüssel. Diesen benutzt nun der englische Gelehrte Arthur Crosthwaite[4] zur Erläuterung des Inhalts der sieben Briefe in der Apokalypse. Er teilt die Geschichte des Alten Bundes in sieben aufeinanderfolgende Perioden, die sich in den sieben Sendschreiben an die christliche Kirche, das geistige Israel, widerspiegeln sollen. Die Zeitepochen sind folgende:

1. Erschaffung und Sündenfall.
2. Jugendzeit des Moses, Israels Gefangenschaft in Ägypten und der Auszug.
3. Die 40 Jahre des Wüstenzuges.
4. Das Zeitalter Josuas.
5. Die Periode der Richter.
6. Das Zeitalter der Könige.
7. Gefangenschaft und Rückkehr aus dem Exil, Errichtung einer neuen Dynastie und das Erscheinen des Königs der Juden.

Ohne eine Umstellung der einzelnen Briefe vornehmen zu müssen, macht Crosthwaite je drei Anspielungen namhaft.

I. Der Brief an die Gemeinde von Ephesus:[5]

An die erste Periode erinnern die sieben Sterne (V. 1), welche der Sprecher in seiner Rechten hält. Man kann an die Weltschöpfung denken (1 Mos. 1, 16). Als Lohn verheißt der Geist den Gemeinden Früchte vom Baume des Lebens, der in Gottes Paradiese steht (V. 7 hierzu vgl. 1 Mos. 2, 9 u. 3, 22). Den Fall der Stammeltern[6] (1 Mos. 3) erkennt man wieder in dem Vorwurf, der dem Gemeindeengel gemacht wird, weil er herabgesunken sei, und in der Androhung der Strafe, die darin bestehen soll, daß sein Leuchter von seiner Stelle gerückt werden würde (V. 5).

II. Der Brief an die Gemeinde von Smyrna:[7]

Wenn man V. 8 den Titel des Sprechenden (= „der Erste und der Letzte") liest, kann man sich erinnern an die Berufung des Moses und die Offenbarung des hl. Gottesnamens Jahwe = „Ich bin, der ich bin" (2 Mos. 3, 14), während die Hinzufügung, „der tot war und wieder lebt", ebenso an das errettende Paschablut denken läßt, besonders wenn man die Ermutigung des Siegers in V. 11 hinzunimmt. Die Trübsal (V. 9) ist in Par-

[1] „Études sur les religions sémitiques". 2e éd. (8°, 427). Paris 1905; vgl. die Rezension von J. Nikel in Bibl. Zeitschr. VI. 409 f.

[2] „Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum". Band I, 2 im Lietzmannschen „Handbuch zum N. T". Tübingen 1905 (3. Aufl. 1912); vgl. die Rezension von J. Sickenberger in Bibl. Zeitschr. VI, 49 ff.

[3] „Licht vom Osten. Das N. T. und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt". Tübingen 1906 (2. u. 3. Aufl. 1909); s. die Besprechung von J. Sickenberger, a. a. O. VI, 411 f.

[4] „The symbolism of the letters to the seven Churches". Expository Times XXII (1911) 307–309.

[5] Offenb. 2, 1–7.

[6] Die Worte der Apok. erinnern eigentlich mehr an den Engelsturz, der allerdings in der Genesis nur angedeutet ist; vgl. 6, 2 ff. nach der Exegese einiger Väter.

[7] Offenb. 2, 8–11.

allele zu stellen mit der Erinnerung des Herrn an die Leiden während der Knechtschaft (2 Mos. 3, 16).[1]

III. Der Brief an die Gemeinde von Pergamum:[2]

Das zweischneidige Schwert (V. 12) ist das Symbol für die Plage während des Wüstenzuges (Feuerschlangen, Erdbeben usw.). Dem Sieger verheißt der Geist ein verborgenes Manna und einen weißen Stein. Die rabbinische Exegese vermutete, daß mit dem Mannaregen kostbare Steine niederfielen. Man könnte auch an die Steine auf dem Brustschilde des Hohenpriesters oder an die Urim denken, auf denen einige Forscher die Eingravierung des hl. Tetragrammaton vermuten. Wird doch in V. 17 ein Stein erwähnt, auf dem ein neuer Name geschrieben steht, „den niemand kennt, außer der Empfänger".[3] V. 14 spielt unverkennbar auf 4 Mos. 22 an, was aus der Nennung der Namen Balaam und Balak hervorgeht.

IV. Der Brief an die Gemeinde von Thyatira:[4]

Der Sohn Gottes mit den Augen wie Feuerflammen und den Füßen wie glühendes Erz hat seinen Vorläufer in dem Fürsten des Heeres des Herrn, der Josua vor der Einnahme Jerichos erscheint (Jos. 5, 13 ff.). Nach V. 26 f. erhält der Sieger Macht über die Völker; mit eisernem Zepter wird er sie regieren und wie Töpfergeschirr sie zerbrechen. Josua unterwirft die Völker Kanaans und geht mit unerbittlicher Strenge gegen Städte mit grausamen und wollüstigen Kulten vor. Der Morgenstern aber (V. 28) erinnert an die Weissagung in 4 Mos. 24, 17, während Jezabel (V. 20) die unzüchtigen Kanaaniter repräsentiert.

V. Der Brief an die Gemeinde von Sardes:[5]

Die Offenbarungen des Geistes Gottes in der Zeit der Richter (Richt. 3, 10; 6, 34; 11, 29; 13, 25; 14, 6. 19; 15, 14) tauchen in unserer Erinnerung auf, wenn wir den neuen Titel des Herrn erfahren: „Der die sieben Geister Gottes und die sieben Sterne hat (V. 1)." Die Bewahrung des Siegers vor der Austilgung seines Namens (V. 5) ruft die Erinnerung an die Rettung des fast gänzlich ausgerotteten Stammes Benjamin wach (Richt. 21, 17). Wenn der Sprecher das Werk des Getadelten nicht vollgültig findet, so kann man an die unvollendete Ausrottung der Kanaaniter in der Richterzeit denken, während „das Kommen wie der Dieb in der Nacht" an den nächtlichen Angriff Gedeons auf das Lager der Madianiter und die wenigen Leute der Gemeinde zu Sardes, die ihr Gewand fleckenlos erhalten, an den gesetzestreuen Kern in Israel zurzeit des Abfalls erinnern.

---

[1] In die zweite Periode hätte Crosthwaite die Patriarchenzeit einbeziehen sollen, namentlich die Josephsgeschichten. Dann ergäbe sich zu V. 9 f. ein auffallender Symbolismus, wo es heißt: „Ich kenne deine Trübsal und Armut . . . und die Lästerung, die du von denen erduldest, die sich Juden nennen . . . Fürchte dich nicht vor dem, was du noch leiden wirst! Siehe, einige von euch wird Satan zur Prüfung ins Gefängnis werfen . . . Sei treu bis in den Tod, und ich will dir die Krone des Lebens geben."

[2] Offenb. 2, 12–17.

[3] Ob denn nicht die Beziehung auf die Gesetzestafeln näher liegt? Eine Schale mit Manna, das kurz vorher erwähnt ist, und die Steine mit dem Dekalog bildeten nämlich die größten Heiligtümer im Innern der Bundeslade.

[4] Offenb. 2, 18–29.

[5] Ebenda 3, 1–6.

VI. Der Brief an die Gemeinde von Philadelphia:[1]

Der Heilige, welcher den Schlüssel Davids und die volle Schlüsselgewalt hat (V. 7), spielt eine ähnliche Rolle wie Eljakim, der Sohn des Hiskia, auf den (vgl. Is. 22, 22) direkt angespielt wird. An die Königszeit läßt auch die Erwähnung des Tempels und des neuen Jerusalem denken. Niemand aber soll dem Sieger die Krone rauben, wie ja auch Is. 22, 15 ff. den Sturz des stolzen Hofrates Sebna und die Erwählung Eljakims weissagen.

VII. Der Brief an die Gemeinde von Laodicea:[2]

Der Titel „Amen" (V. 14) kommt als Beiname Gottes auch beim [Exils]propheten (Is. 65, 16) vor. Den treuen und zuverlässigen Zeugen verheißt derselbe Prophet als Retter (Is. 55, 4). Auf die Schöpfung spielen V. 14 und Is. 66, 1 f. an. Der Sieger soll mit dem Herrn auf dem Throne sitzen, wie ja auch Deutero-Isaias die Herrschaft des Messias verkündet. V. 18 aber erinnert unverkennbar an Is. 55, 1 ff.

Es läßt sich nicht leugnen, daß unser Autor eine ganze Reihe interessanter Anspielungen auf das A. T. herausgestellt hat. Eine andere Frage ist freilich die, ob der Verfasser der Offenbarung sich dieser vergleichbaren Momente bewußt war. Allein mir scheint der ganze Unterbau dieser schematischen Hypothese auf schwankender Grundlage zu ruhen. Wenn auch der Aufstellung zuliebe keine Umstellung der Briefe vorgenommen zu werden braucht, so ist doch die Einteilung der israelitischen Heilsgeschichte in sieben Perioden nicht bloß willkürlich, sondern auch unzureichend zu nennen. Die Patriarchengeschichte muß ganz in den Hintergrund treten. Sachlich Zusammengehöriges muß dem Schema zuliebe zerrissen werden z. B. die Auswanderung, von dem Wüstenzuge, wogegen die Zeit des Exils, die nachexilische Periode und die Epoche der Makkabäerfürsten usw. zusammengefaßt werden. Ist aber das Sujet jener Hypothese das Werk reiner Willkür bezw. Künstelei, so sind die scheinbar auffälligen Parallelen, soweit sie nicht etwas gewalsam konstruiert sind, mehr oder weniger das Spiel des Zufalls.

Fast zu gleicher Zeit veröffentlichte der deutsche Gelehrte Johannes Lepsius[3] eine symbolische Erklärung der Briefe, die auf astrologisch-mythologischer Grundlage ruht. Lepsius indentifiziert die sieben Engel der kleinasiatischen Gemeinden mit den Schutzgeistern der sieben Planeten. Er schreibt:[4] „Die Engel der sieben Sendschreiben sind nach der Stundenreihe der Planeten geordnet, vom Saturn anfangend bis zum Mond, nur daß die Sonne an das Ende gestellt ist. Der Grund dieser Anordnung ist wohl in der geographischen Lage der sieben kleinasiatischen Städte zu suchen, an welche das Buch der Offenbarung als ein Rundschreiben gesandt werden sollte."

Danach stellt er gegenüber: Ephesus: Saturn, Smyrna: Juppiter, Pergamum: Mars, Thyatira: Venus, Sardes: Merkur, Philadelphia: Mond, Laodicea: Sonne.

I. Ephesus: Saturn (aram. = Sabbathai) erinnert an das Ruhen Gottes nach den Tagen der Schöpfung und das Leben des Menschen im

[1] Ebenda 3, 7–13.
[2] Ebenda 3, 14–22.
[3] Das Reich Christi XII, 45–65, 115–119. Von den mit Unterbrechungen veröffentlichten Artikeln über die Offenb. erschien 1911 im „Expositor" eine Übersetzung ins Englische aus der Feder Helena Ramsays (8. Ser. I, 160 ff.).
[4] A. a. O. 61.

Paradies, das nach griechisch-römischer Mythologie mit dem Zeitalter Saturns zusammenfiel.

II. Smyrna: führt gleichsam den Planeten Juppiter als den nächsten in der Reihe im Wappen. Die Herrschaft dieses Gottes ist an den Menschensohn, „den Ersten und Letzten, der tot war und lebendig geworden ist", übergegangen.

III. Pergamum: Mars führt das „scharfe zweischneidige Schwert". Der Engel Sammael des Planeten Mars wurde später mit Satan identifiziert. Merkwürdigerweise spricht dieses Sendschreiben von der Wohnung und dem Throne Satans.

IV. Thyatira: Venus ist der (Offenb. 2, 28) erwähnte Morgenstern. Er galt als Sinnbild der Liebe. Sein Leuchten deuten die Feuerflammen in den Augen des Sohnes Gottes an. Unter den Tugenden der Gemeinde aber wird zuerst und nur hier die Liebe genannt, während gleichzeitig die ehebrecherische Jezabel und ihre Buhlen an den Pranger gestellt werden.

V. Sardes: Merkur ist der Gott der Weisheit, Wissenschaft und der Erfindungen, u. a. der Schreibkunst. An ihn erinnern die sieben Geister Gottes und das Buch des Lebens. Er galt im Altertum auch als Gott der Diebe, und der Menschensohn droht ja gerade dieser Gemeinde, er werde kommen, wie der Dieb in der Nacht.

VI. Philadelphia: Des Mondes Licht ist schwach im Vergleich zur Sonne. Die Gemeinde von Philadelphia hat nur eine kleine Kraft. Die Sphäre des Mondes eröffnet als die erste von den sieben Himmeln den Eingang zu den höheren Himmelssphären. Daran erinnert der Schlüssel des Hauses David.

VII. Laodicea: Die Sonne wird sinnbildlich dargestellt durch im Feuer glühendes Gold. Sie bringt als „der treue und wahrhafte Zeuge" alles ans Licht. Sie ist der Anfang der Schöpfung und das „Amen" auf alle Verheißungen.

Man wird gestehen müssen, daß diese originelle Herstellung von zunächst frappierenden Beziehungen sehr geistreich ist und dem Scharfsinn des Autors alle Ehre macht. Das ist aber auch das einzige, was dem Verfasser zum Ruhme nachgesagt werden kann. Das Verständnis der Apokalypse ist dadurch wenig gefördert. Das an sich schon dunkle hl. Buch rückt durch solche Erklärungsversuche in nebelhafte Weltenfernen. Die Siebenzahl mag symbolische Bedeutung haben, das kann man ohne weiteres zugeben. Aber diese Zahl spielt doch nicht bloß im Planetensystem eine Rolle. Nun könnte man allerdings entgegnen, daß ja der Verfasser der Offenbarung die Beziehung zu den Planeten selbst nahelege, da er ja als Einleitung zu den Briefen schreibt (1, 20): „Das Geheimnis der sieben Sterne, die du in meiner Rechten gesehen hast, und die sieben goldenen Leuchter: die sieben Sterne sind die Engel der sieben Gemeinden, und die sieben Leuchter sind die sieben Gemeinden." Darauf ist zu entgegnen: Man hat in diesem Zusammenhange zwischen dem Sprecher, dem „Seher", den „Engeln" und den Gemeinden zu unterscheiden. Würden sich die planetarischen Beziehungen, die Lepsius herstellt, lediglich auf die Engel, allenfalls auf die Gemeinden erstrecken, so wäre sein Erklärungsversuch noch einigermaßen annehmbar. Dann würde einem Planetenengel und seiner symbolischen Bedeutung ein Gemeindeengel samt den Verhältnissen seiner Gemeinde entsprechen. Das ist ja aber gar nicht durchgängig der Fall: Baum

des Lebens und Paradies im ersten Briefe gehören ja dem Sprecher an. Übrigens macht er die diesbezügliche Versprechung nicht nur der ersten Gemeinde Ephesus (Saturn!), sondern den Gemeinden (*τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις*). Ebenso ist der Erste und Letzte . . . der Sprecher, der sich unter diesem neuen Namen im zweiten Briefe redend einführt. Ähnliches läßt sich an den weiteren Briefen feststellen.

Nun noch eine zweite Bemerkung. Die Namen der Gemeinden sind nicht fingiert. Es sind Namen von Städten, die damals wirklich existierten. Ist es denkbar, daß der Verfasser der Apokalypse ihnen grundlos nur einer symbolischen Spielerei zuliebe z. T. so wenig schmeichelhafte Worte geschrieben haben wird? Und wenn wir auch nicht anzunehmen brauchen, daß die Briefe wirklich einzeln an die verschiedenen Städte abgesandt wurden, so standen sie doch in einem für die Öffentlichkeit bestimmten Buch. Es mußten dem Verfasser also reale Tatsachen vorliegen, deren Beseitigung er wünschte. Welcher Oberhirt aber wird in seinen Zirkularschreiben oder Manifesten seine Auslassungen nach der Sternkarte oder besser nach astrologisch-mythologischen Phantasien disponieren und ausführen? Das gleiche läßt sich mutatis mutandis auch gegen den ersten Lösungsversuch einwenden.

Es ist eine merkwürdige Erscheinung, daß man Erklärungsversuche, die sich für die Exegese des A. T. als unbrauchbar erwiesen haben, mit einer Zähigkeit auf die neutestamentlichen Studien überträgt, obwohl die Aussichten hier von vonherein viel ungünstiger sind. So versucht man jetzt die Sternkarte der Alten, die die Patriarchenerzählungen im Alten Bunde auflösen sollte, dem N. T. dienstbar zu machen. Welch zweifelhafte Dienste solche Radikalmittel einer gesunden Exegese leisten, zeigt Erbts Studie (in: Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft XVII, 2): „Von Jerusalem nach Rom" mit erschreckender Deutlichkeit.[1] Es wäre viel vorteilhafter, wenn in Zukunft seltsame Parallelen tendenzlos publiziert und den Exegeten zur ev. Beachtung vorgelegt würden.

[1] Vgl. mein Referat in Bibl. Zeitschr. X. 409. Recht ergötzlich ist auch zu lesen, was der Russe N. Morosow über die Entstehung der Apokalypse phantasiert: „Am 30. Sept. 395 (!) fand auf der Insel Patmos ein Gewitter mit Erdbeben statt. Die Schilderung davon und die Darstellung des Sternenhimmels, wie er nur an diesem Tage von Patmos aus zu sehen war, liegen nun in der Apk. vor, die also in die Zeit nach diesem Tage zu datieren ist." Das war selbst einem A. Drews zu bunt, obwohl er die deutsche Übersetzung eingeleitet hat (vgl. Sickenberger, Bibl. Zeitschr. XI. 221 f.).





Zu Jak. 3, 6.

Von Jos. Schäfers, Lützen.

In der Bibl. Zeitschr. XI, 49 ff. versucht P. Jos. Stiglmayr S. I. den Ausdruck *φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως* dadurch aufzuhellen, daß er ihn mit der Ixion-Sage in Verbindung setzt (vgl. die Notiz von Prof. Poggel im laufenden Jahrg. von Th. u. Gl. S. 417). Der Verfasser erklärt aber damit in Wirklichkeit nur die Überschrift seines Artikels, die der Vulgata entlehnt oder vielmehr an sie angelehnt ist: „rota nativitatis nostrae inflammata" und auch diese nur, wenn man die Worte ganz aus ihrem Zusammenhange loslöst. Tatsächlich nämlich gehört inflammata nicht zu rota – denn „inflammat rotam nativitatis nostrae, inflammata etc." heißt es –, sondern zu lingua. Im Zusammenhange ist das flammende, vom Höllenfeuer angezündete Ixion-Rad ein Ding der Unmöglichkeit. Setzt denn die Zunge dieses in Brand? Mir wenigstens ergibt sich bei der Stiglmayrschen Auffassung gar kein vorstellbares Bild, kein verständlicher Gedanke, sobald man in die Einzelexegese eintritt und sich die bekannten Fragen: quis, quid etc. vorlegt.

Daß P. Stiglmayr wirklich nur die allen Zusammenhanges bare lateinische Überschrift bei seiner Arbeit vorgeschwebt hat, geht daraus hervor, daß er, nachdem er vorher als Text des Jakobus „*καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης*" hingestellt hat, im unmittelbar folgenden Satze *φλογιζόμενος* für *φλογιζομένη* einsetzt, wodurch wenigstens er sich das Bild verdorben und ein Beweisthema gestellt hat, das gar nicht in Betracht kommt, wenn man den Jakobustext erklären will. P. Stiglmayr schreibt nämlich: „Wenn man, wie einige wollen, statt *τροχός* lieber *τρόχος* liest, so erhält man zwar eine für die Erklärung bequemere Bedeutung: ‚Kreislauf, kreisförmige Lebensbahn,' aber dann ist die Metapher *φλογιζόμενος* (von mir gesperrt!) mit einem Abstraktum in eine Verbindung gebracht, die dem griechischen Sprachgeist unerträglich ist." Als ich das las, traute ich meinen Augen nicht. In den griechischen Sprachgeist habe ich mich vielleicht nicht genügend eingelebt, da ich Bedenken tragen würde, das mit ihm hier für „unerträglich" Erklärte selbst unerträglich zu finden. Aber ich finde es entschieden unerträglich, wie hier P. Stiglmayr mit dem Texte umgeht. Das obige Zitat läuft weiter: „Man erklärt gleichwohl gewöhnlich die Stelle dahin, daß das ganze Leben des Menschen in seinem Ablaufe von der Geburt bis zum Tode von den Sünden der Zunge gleicherweise beherrscht und verheert wird, während andere Sünden mehr gewissen Altersstufen und Lebensverhältnissen eigentümlich sind. Aber für eine solche Auffassung bildet *κύκλος* das geeignete Wort oder das bereits erwähnte *τρόχος*." Ich möchte hier nur die Frage stellen: „Was steht denn im Texte? *τροχόν* oder *τρόχον*?" Ich meine, keins von beiden und jedes von beiden. Die alten Majuskeln, unsere bis jetzt noch

stolzesten Textzeugen, sind bekanntlich in ihrer ursprünglichen Form ganz ohne Akzente (es fehlen ihnen noch andere für uns noch erwünschtere Dinge!). Man wird auch wohl schwerlich hier auf das Glaubensbewußtsein, das Gemeindebewußtsein sich berufen wollen, aus dem sich *τροχόν* erkläre, wenn zufällig nur diese Akzentuation sich finden sollte. Man hat schon früh die Stelle schwierig gefunden, was der Zusatz *ἡμῶν* hinter *γενέσεως* beweist, der sich in zahlreichen Hss. findet. Es steht demnach völlig frei, ob man *τρόχον* oder *τροχόν* lesen will.

Auch gegen die „Entwicklungslinie unserer Redewendung", die S. 52 (a. a. O.) gezeichnet wird, ist daran zu erinnern, daß P. Stiglmayr das letzte Glied „*τροχὸς* (*τῆς γενέσεως*) *κύκλος φλογιζόμενος*" nicht nachgewiesen, sondern nur konstruiert hat. „Selbstverständlich lag es dem hl. Jakobus absolut fern, in seinen Brief die Idee von der Seelenwanderung einzumischen. Wir wollen nur sagen, daß er sich möglicherweise jenes drastischen, längst popularisierten Bildes bedient hat, um die bösartigen Wirkungen der Zunge vor Augen zu stellen". Um die Idee der Seelenwanderung auszuschließen, hätte Jakobus doch wohl namentlich Lesern im „ganz gräzisierten" Galiläa (Stiglmayr) gegenüber das *τῆς γενέσεως*, wie P. Stiglmayr, als unwesentlich in Klammern setzen müssen. Mir erscheint aber gerade dieser Ausdruck als der am meisten einer Erklärung bedürftige, über den man schwerlich leichthin weggleitet.

Ob Jakobus seinen Brief griechisch abgefaßt hat, ist bekanntlich strittig. Man hat das Original als in aramäischer Sprache verfaßt betrachtet. Wie dem auch sei, „aber eins ist durch die fleißige Parallelensammlung von Spitta noch deutlicher geworden, als es bisher der Fall war: Der Verfasser hängt mit dem Judentume eng zusammen, sein Denken ist von jüdischen Voraussetzungen bestimmt, er bewegt sich in jüdischen Verhältnissen". (Die Hl. Schrift des Neuen Testaments, herausgegeben von Dr. Fritz Tillmann, 3. Bd.; Der Jakobusbrief erklärt von Prof. Dr. M. Meinertz, S. 52.) Sonach kann eine befriedigende Erklärung der schwierigen Stelle auch wohl nur von jüdischem Boden aus gewonnen werden. Ich mache im folgenden einen dahinzielenden Versuch.

Der Zusammenhang der erklärungsbedürftigen Worte ist dieser. Ein kleiner Feuerfunken kann einen großen Wald in Brand setzen. Welch gewaltige Wirkung! Einer so großen Wirkung ist auch die Zunge, ein kleines Glied, fähig, natürlich auf ethischem Gebiete. Denn sie befleckt den ganzen Leib, ja noch mehr – was vermag sie noch mehr? Man hat das Empfinden, es muß noch eine Steigerung eintreten, damit der Vergleich der Wirkung der Zunge mit der Wirkung des kleinen Feuers der Ausdehnung nach (*ἰδοὺ ἡλίκον πῦρ ἡλίκην ὕλην ἀνάπτει*) in einigem Verhältnis steht. In der Gleichung Zunge: Leib, wie ein winziger Feuerfunke: einem großen Walde besteht doch ein beträchtliches Mißverhältnis. Doch ich will diesen Umstand nicht pressen, möglich bleibt der Vergleich auch so, aber er wird deckender, wenn wir für Leib noch etwas viel Größeres einsetzen können. Das ist m. E. die Weltordnung, die Gesetze der Schöpfung, der Weltlauf oder einfach die Welt, wie Gott sie eingerichtet hat in all den Punkten, die ethischen Charakter haben können. Die Zunge vermag sie in Verwirrung zu bringen.

Ich nehme an: der hl. Apostel Jakobus hat wenigstens jüdisch gedacht, wenn er auch griechisch schrieb.

Dann ergibt sich die Aufgabe, etwa folgendes nachzuweisen:

1. das Judentum kannte die Vorstellung: die Zunge ist ein Feuer,
2. es besaß das Bild: die Zunge ist ein kleines Feuer, das einen gewaltigen Brand erregt,

3. τρόχος γενέσεως läßt sich auf jüdischer Grundlage als „Welt, Schöpfung, die Summe des Geschaffenen“ erklären,
4. der merkwürdige griech. Ausdruck τρ. γεν. für „Welt“ wird ohne weiteres verständlich als Übertragung einer merkwürdigen hebräischen Phrase.

ad 1 und 2. Im מדר״ש רבה zu ויקרא Sect. 16, 4 (in der Ausgabe von Witwe und Gebrüder Romm, Wilna; gr. Fol. 22b) findet sich folgende Stelle:

ר״א בשם רבי יוסי בן זמרא אמר רמ״ח איברים יש בו באדם מהם רביצין מהן זקופין ולשון זה נתון בין שני לחיים ואמת המים עוברת תחתיו ומכופל כמה כפולות בא וראה כמה שריפות הוא שורף אלו היה זקוף ועומד.

D. h. „Rabbi Elazar sagte im Namen des R. Josê ben Zimra: 248 Glieder gibt's am Menschen, von denen die einen liegen, die anderen aufgerichtet sind. Und die Zunge ist eingesperrt zwischen zwei Kinnladen und eine Wasserrinne zieht sich darunter hin und sie ist gefaltet in zahllose Falten. Komm und sieh, wieviel Brände sie entfacht. Wenn sie nun erst aufgerichtet wäre und stände!“ Also, obwohl das feuerfarbene Glied (vgl. auch das „Züngeln“ der Flammen) fest eingeschlossen ist und in Wasser (dem Speichel) liegt, worin doch seine Glut erlöschen sollte, entzündet es einen gewaltigen Brand!

R. Josê, der der ersten Generation der palästinensischen Amoräer angehört, dürfte bald nach 200 gelebt haben. Das von ihm gebrauchte witzige Bild kann aber natürlich älter sein.

ad 3 und 4. Das Buch der Bibel, das mit der Schöpfung beginnt, heißt bei den Juden bekanntlich nach seinem Anfange בְּרֵאשִׁית. Das letztere Wort hat zunächst den Sinn „die Geschichte von der Weltschöpfung“ angenommen, später aber bedeutete es einfach „die Schöpfung“ und „die geschaffene Welt“.

Dafür ein paar Belege! In der Mechiltha zu Exod. 18, 13 wird als der tiefere Sinn der Worte, daß Moses das Volk vom **Morgen** bis zum **Abend** richtete, angegeben, daß „jedem, der ein durchaus wahres Urteil fällt, der Vers imputiert, als ob er ein Genosse des Heiligen (d. i. Gottes) – gepriesen sei er! – bei dem Tun der Schöpfung sei (במעשה בראשית)“. Hier kann an der Bedeutung von בְּרֵאשִׁית = „Schöpfung“ kein Zweifel sein.

Ebenso klar beweist diese Gleichung eine Talmudstelle, die sich Schabbath 53b findet. Es wird da die Geschichte von einem armen Manne erzählt, dessen Frau starb und ihm einen Säugling hinterließ. Da er keine Amme hatte, besorgte er selbst das Geschäft des Säugens, das wie durch ein Wunder gelang. Die Meinungen über dies Wunder gehen sehr auseinander: die einen halten den Mann für groß, die anderen für gering, daß seinetwegen „verändert wurden die Gesetze der Weltschöpfung (zweimal: סדרי בראשית)“. בְּרֵאשִׁית wurde von einem, der griechisch schrieb, ganz natürlich mit γενεσις wiedergegeben, mit jenem Worte, das ja auch die Bedeutungen hat: das Buch von der Schöpfung, die Schöpfung, das geschaffene Wesen. Ich habe das בְּרֵאשִׁית = γενεσις vor allem deshalb beleuchtet, um dem Einwande zu begegnen, daß bei meiner Deutung der Jakobusstelle τοῦ κόσμου statt τῆς γενέσεως zu erwarten wäre, obwohl mir an sich schon nach τρόχος ein γενέσεως viel natürlicher zu sein scheint, als ein κόσμου. Es bliebe nun noch τρόχος zu erklären, und da stehe ich vor einer Schwierigkeit. Wir reden freilich vom „**Laufe** der Welt“, vom „**Kreislauf** der geschaffenen Natur“ usw. Auch im Griechischen dürfte τρόχος in diesem Sinne deutbar sein. Aber von mir kann man meinem Ausgangspunkte entsprechend das Aufzeigen eines jüdischen Vorbildes verlangen. Ich vermute, daß das schon genannte סֵדֶר, bezw. סִדְרֵי בְרֵאשִׁית zugrunde liegt, aber wahrscheinlich machen

kann ich es nicht. Das סדרי hat immerhin eine so eigene Bedeutung, daß ich eine gänzlich passende griechische Übersetzung nicht ausfindig zu machen weiß, in einzelnen Fällen scheint's nur eine Verstärkung des folgenden Wortes zu sein.

So ist Kethuboth 103b מסר לו סדרי חכמה wohl „er übergab ihm die ganze Weisheit" zu übersetzen, was der Schreiber der Münchener Talmudhandschrift (cod. hebr. monac. 95) gefühlt zu haben scheint, da er für סדרי ein מסרה eingesetzt hat. Trotz der in *τρόχος* liegenden Schwierigkeit halte ich meinen Vorschlag zur Erklärung der Jakobusstelle für diskutabel. Vielleicht weiß ein anderer weiter zu helfen.

Ich möchte zum Schluß nicht verfehlen, Herrn Kahan, Lektor an der Universität Leipzig, für gütige Auskunft zu danken, die er mir auf mündliche Anfrage bezüglich einiger der vorstehenden Punkte gegeben hat.

Die Philosophie der Gegenwart.

Von **Wilhelm Moock**, Oberlehrer, Lippstadt.

Arnold Ruge in Heidelberg gibt eine internationale Jahresübersicht über die „Philosophie der Gegenwart" heraus. Das Unternehmen, von dem der dritte Band in Vorbereitung ist, beginnt mit dem Jahre 1910. Der erste Band enthält eine Übersicht über die gesamte neuere Literatur, soweit das möglich war; der zweite Band, der vor kurzem erschien, enthält die philosophische Weltliteratur des Jahres 1911; vom dritten Bande an wird jeder Band in der Mitte des auf das Berichtsjahr folgenden Jahres erscheinen. Das Werk ist universal auch nach den Richtungen; die in solchen Unternehmungen üblichen Sperrmauern gegen katholische Literatur sind nicht vorhanden, wie es sich für ein wissenschaftlich sein wollendes Werk auch nicht anders gehört. Stichproben zeigen, daß auch kleinere in katholischen Zeitschriften verstreute Artikel philosophischen Charakters, wobei das Wort „philosophisch" nicht zu enge genommen ist, mit aufgenommen sind. Das Werk ist derart angelegt, daß, nach Unterabteilungen der Philosophie disponiert, die literarischen Beiträge in fortlaufenden Nummern, zumeist mit einer Inhaltsangabe der Verfasser selbst, einschließlich der Besprechungen in den Revuen, angeführt sind.

Das Werk, das ja zunächst ein wissenschaftliches Hilfsmittel für den Philosophen sein will, ist aber auch gleichzeitig eine treffliche Statistik. In diesem Sinne entnehmen wir ihm einige Daten: die Gesamtzahl der philosophischen Produktion des Jahres 1911 beträgt 3328 Nummern. Ein großer Teil der Arbeiten sind natürlich Arbeiten über Philosophen, nach dem bekannten Distichon Schillers: Wie doch ein einziger Reicher usw. Da ist es nun interessant zu sehen, welche Geister die Gegenwart beherrschen. Wir ordnen sie nach der Anzahl der ihnen gewidmeten Nummern.

Kant	139
Platon	56
Aristoteles	53
Tolstoj	53
James, W.	49
Nietzsche	43
Bergson	41
Hegel	39
Schopenhauer	37

Auffallend an dieser Zusammenstellung, wenn auch für den Kenner nicht unerwartet, ist die hohe auf Kant entfallende Ziffer, macht sie doch 4,18% der Gesamt-

produktion aus. Daß Platon und Aristoteles schon an zweiter Stelle folgen, zeigt den unvergänglichen Wert ihrer Philosophie sowohl, als auch die Tatsache, daß die moderne Philosophie immer wieder bei den Alten Orientierung sucht. Der amerikanische Pragmatist ist wohl nur zufällig zu einer so eingehenden Behandlung gekommen, dem Berichtsjahre ging sein Todesjahr vorauf, wenn man nicht auch hier ein Zeichen dessen erblicken will, daß amerikanisches Wesen nicht nur unser Geschäftsleben, nicht nur unsere Jugenderziehung (vgl. darüber den trefflichen Artikel von Georg von Skal in Nr. 251 des „Tag"), sondern auch unsere Wissenschaft ergreift, Gedanken, die einem wohl der jüngste Professorenstreit Frankfurt-München nahelegen könnte, wenn auch in etwas anderem Sinne. Die Gegenüberstellung Nietzsche-Tolstoj ist verwirrend, oder gibt es da doch eine gewisse Wesensverwandtschaft? Erfreulich erscheint die Zahl 41 bei Bergson. Stehen wir auch nicht auf dem Boden des geistvollen französischen Intuitionsphilosophen, so beweist doch die hohe Ziffer ein Anwachsen des metaphysischen Verständnisses und Bedürfnisses. Dieses letztere geht auch aus der, an sich zwar sehr traurigen, großen Zahl der okkultistischen Schriften und Zeitschriften, die die Revue aufweist, hervor. Daß Hegel und Schopenhauer nur mit 39 bezw. 37 Nummern vertreten sind, möchte gegenüber früheren Zeiten wohl als ein Verlöschen dieser Sterne gedeutet werden können. Oben nicht erwähnt, aber bemerkenswert ist noch, daß der bekannte Monistenpräses Ostwald mit 20 Nummern eigenen Schaffens innerhalb eines Jahres vertreten ist, ein Zeichen der ungeheuren Rührigkeit dieser Leute für die Verbreitung ihrer „Religion", das arg zu denken gibt.

Letztere Bemerkung legt die Untersuchung nahe, inwieweit denn die Katholiken an der philosophischen Literatur beteiligt sind. Allein hierfür fehlt mir bei dem gänzlichen Mangel einer Bibliothek die Möglichkeit einer exakten Feststellung. Eine oberflächliche Durchsicht scheint zu zeigen, daß bei den Kantbearbeitern nicht ein Dutzend Katholiken vertreten ist, und diese auch, soweit ich sehen kann, nur im ablehnenden Sinne. Ferner findet man wenig Katholiken unter den Überschriften: Einzelprobleme usw., mehr unter den Verzeichnissen von Lehrbuchverfassern. Aus letzterem könnte man wohl den Schluß ziehen, daß von Katholiken viel Philosophie studiert wird, denn wo viele Lehrbücher sind, sind auch viele lernende Anfänger, es liegt aber auch wohl ein anderer Schluß nahe. Vielleicht findet sich hierdurch einmal jemand angeregt zu einer gründlichen Untersuchung. Im vorliegenden Buche hat er reiches Material.



(6. 12. 13.)



Kirchenrechtliche Materien.

I. Acta Pii PP. X.

1. Brief des Hl. Vaters an den Patriarchen von Lissabon und die portugiesischen Bischöfe **über die Lage der Kirche in Portugal** v. 1. März 1913 (S. 420 ff.).[1] Der Papst erinnert an die Enzyklika: Iam dudum v. 24. Mai 1911 (s. diese Ztschr. III [1911], S. 496; A. A. S. III [1911], S. 217 ff). Er habe gehofft, daß die Ausführung des ungerechten Gesetzes über Trennung von Kirche und Staat, nachdem die ersten Leidenschaften sich gelegt hätten, weniger hart geschehen würde. Die Hoffnung ist schwer getäuscht. Die Bischöfe Portugals und eine große Anzahl Priester sind ins Gefängnis geworfen, einzig weil sie die Ausführung des ungerechten Gesetzes verweigerten. Man verbot das Sammeln der Almosen zur Fortsetzung des Gottesdienstes und zum Unterhalt der darbenden Priester. Die Regierung mischt sich in die Verwaltung der wenigen noch bestehenden Seminare, liefert das Vermögen der Kirche schismatischen Laienvereinigungen aus und hat sogar in der Stadt Rom selbst den Stiftungszweck des portugiesischen Instituts St. Antonius verändert. Der Hl. Vater beklagt diese Dinge auch als ein Unglück der Nation. Die Beweise der Treue des portugiesischen Klerus und Volkes sind ihm ein Trost.

2. Brief an das **Lokalkomitee zu Metz für die Vorbereitung der Katholikenversammlung** v. 25. Juli 1913 (S. 422 f.). Der Papst hebt aus den Verhandlungspunkten besonders lobend hervor: die Erinnerungsfeier an das Konstantinische Dekret, mit welcher die Forderung der der Aufgabe und hohen Würde des Papstes entsprechenden Freiheit verbunden werden solle. Das Verlangen, daß die Orden der Kirche frei wirken könnten zum Heile der Menschen, und daß der Kirche die angeborenen Rechte auf die Schule erhalten blieben, ist ebenso lobenswert wie berechtigt. Der Glaube der Stadt Metz hat sich auf dem Eucharistischen Kongreß bewährt und bietet zugleich mit der Klugheit und der Tugend der leitenden Männer die Bürgschaft für reiche Früchte der Katholikenversammlung.

3. **Glückwunschschreiben des Papstes an den Deutschen Kaiser** Wilhelm II. zum 25jährigen Regierungsjubiläum v. 5. Juni 1913 (S. 362 f.). Inmitten des Jubels des deutschen Volkes und der Anteilnahme der Regierungen aller Länder will auch Se. Heiligkeit die innigsten Wünsche für ein langes Leben, Ruhm und Erfolg aussprechen und danken für die Fürsorge, welche Se. Majestät den katholischen Untertanen angedeihen läßt.

II. S. Congregatio Consistorialis.

Zirkularschreiben v. 17. Oktober 1913 (S. 455 ff.) an die italienischen Bischöfe **über den Gebrauch der theologischen Handbücher in den Seminaren.** An-

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist Acta Apostolicae Sedis annus V (1913) vol. 5 zu ergänzen.

knüpfend an das Rundschreiben v. 16. Juli 1912 (A. A. S. IV [1912], S. 491 ff.; diese Ztschr. IV [1912], S. 468) konstatiert die Kongregation mit Genugtuung, daß von den Bischöfen manche früher in den Seminaren gebrauchte Handbücher, welche weniger den von der Kongregation dafür gegebenen Direktiven entsprechen, mit Festigkeit aus den Seminaren entfernt worden wären. Nichtsdestoweniger sind von tugendhaften und gelehrten Männern Berichte bei der Kongregation eingelaufen, daß noch Handbücher in den Seminaren eingeführt sind, die wegen ihrer historischen oder wissenschaftlichen Irrtümer oder wegen ihres gefährlichen Geistes, der dem katholischen Empfinden und den Weisungen des Apostolischen Stuhles zuwider ist, tadelnswert sind und der priesterlichen Erziehung gefährlich werden können. – Die Bischöfe werden darum im Namen des Hl. Vaters aufgefordert zu erneuter Wachsamkeit. Für die Gymnasial- und Lyzealstudien sind die Lesebücher, welche in ihren poetischen oder Prosastücken die Heiligkeit des Glaubens und die tiefe dem Hl. Stuhle schuldige Ehrfurcht verletzen, auszuschließen. Für die philosophischen Studien eignet sich z. B. nicht die Schrift des Luigi Ambrosi, Il primo passo alla filosofia. Für das theologische Studium der Kirchengeschichte sind Bücher ungeeignet, welche das übernatürliche Element zu viel zurücktreten lassen. So gestattet die Kongregation nicht den Gebrauch der kirchengeschichtlichen Handbücher von F. X. Funk und F. X. Kraus. Auch sind die Autoren für das Studium der Patrologie mit Sorgfalt auszuwählen, weil die Kirche die Lehre der Väter wegen ihrer Wichtigkeit für den Glauben mit großer Liebe umfaßt. Ungeeignet für das Studium der Patrologie und darum aus den Seminaren zu entfernen ist das Handbuch von Rauschen. Die als offizielle Handbücher verbotenen Werke sollen auch nicht zum Privatstudium gebraucht werden; hier sollen auch solche Bücher ausgeschlossen sein, welche den gegebenen Direktiven widersprechen. Dahin gehört z. B. Delehaye, Leggende agiografiche.

III. S. Congregatio de Religiosis.

1. **Resolution über die Manuskripte der Ordensleute** v. 13. Juli 1913 (S. 366). Im Anschluß an frühere Entscheidungen über die Manuskripte der Religiosen (s. diese Ztschr. III [1911], S. 584); A. A. S. III [1911], S. 270 f.) entscheidet die Kongregation, daß Religiose mit feierlichen oder einfachen Gelübden, die ein Manuskript während der Dauer ihrer Gelübde ausgearbeitet haben, an diesem Manuskripte nicht ein solches Eigentumsrecht haben, daß sie es verschenken oder unter irgendeinem anderen Titel veräußern können.

2. **Dekret über die Absolution der Ordenspersonen** v. 5. Aug. 1913 (S. 431). Hierüber siehe die weiteren Ausführungen oben in diesem Hefte.

IV. S. Congr. de Propaganda Fide pro negotiis ritus orientalis.

Dekret über die **Beziehungen der Katholiken ruthenischen und lateinischen Ritus** zueinander in Kanada v. 18. Aug. 1913 (S. 393 ff.). Es werden eingehende Vorschriften für den Bischof, den Klerus und die Laien gegeben. Der ruthenische Bischof wird vom Apostolischen Stuhle ernannt. Der Klerus soll den Zölibat halten. Ehen werden nach dem Dekrete Ne temere geschlossen; die Frau darf während der Ehe dem Ritus des Mannes folgen. Auch die Kinder folgen dem Ritus des Vaters usw.

V. S. Romana Rota.

1. Gratianopolitana. **Nullitatis matrimonii** v. 8. April 1913 (S. 340 ff.). Das am 17. Juli 1912 in der Ehesache Marcellus de Chalonge-Maria Reynier gefällte Urteil der Rota (s. diese Ztschr. V [1913], S. 63) wird bestätigt.

2. Ce Li meridio-occidentalis. **Nullitatis matrimonii** v. 16. April 1913 (S. 372 ff.). Tatbestand: Johannes Bapt. Wang, ein chinesischer Witwer,

wollte 1906 zur zweiten Ehe schreiten. Sein Sohn Paul aus erster Ehe schlug dem Vater eine gutgesittete und anmutige Witwe Lu Caecilia als zweite Frau vor und riet dem Vater, seinen Freund Johannes Yu mit der Werbung um die Caecilia zu beauftragen. Diese nahm die Werbung ihrerseits nicht an, machte aber auf die Anastasia Lang aufmerksam, die auf den Vorschlag einging, mit dem Werber, der nur Auftrag für die Caecilia hatte, reiste und bis zur Hochzeit in einem Waisenhause untergebracht wurde. Der Werber gab zwar dem Sohne Paul von dem Wechsel in der Person der Braut Nachricht; aber weder er selbst noch der Sohn gab der Braut die Möglichkeit, den Bräutigam vor der Trauung erst zu sehen. Der Bräutigam schickte seine 72jährige Stiefmutter zur Besichtigung der Braut in das Waisenhaus und erhielt von der alten Frau eine gute Auskunft. Bei der Trauung wagte die Braut nicht mehr Nein zu sagen. Als der Bräutigam dann nach der Trauung seine neue Gemahlin zum erstenmal sah, wurde er sehr erzürnt, weil sie häßlich und bereits grau vor Alter war. Der Mann betrachtete die Ehe wegen der vorgegangenen Täuschung als ungültig, behandelte die Angetraute als Magd, so daß sie endlich aus dem Hause fortlief. Entscheidung: Sie wurde nicht getroffen wegen Mangels des Konsenses seitens der Frau, sondern ex capite erroris substantialis personae. Der Mann war in dem Glauben belassen, er werde sein Jawort der ihm zuerst als Braut benannten, mit den bestimmten Eigenschaften ausgestatteten Caecilia geben, während er tatsächlich bei der Trauung die Anastasia vor sich hatte. Die Ehe war somit ungültig.

3. Parisien. **Nullitatis matrimonii** v. 22. April 1913 (S. 439 ff.). Die am 8. Oktober 1881 in der Pfarrkirche S. Francisci Xav. zwischen Lucian Ernst Margareth Dupré und Carola Nemea Scaparonne geschlossene Ehe, die bereits durch Urteil der bischöflichen Kurie zu Paris am 4. Dezember 1897 für ungültig erklärt, dann auf Appellation des defensor matrimonii von der Congr. S. Officii untersucht, aber nicht abgeurteilt war, wird nunmehr für ungültig erklärt auf Grund der Klandestinität. Die Beurteilung mußte erfolgen nach den tridentinischen Vorschriften über die Trauung coram parocho (proprio) auf Grund eines Domizils oder Quasidomizils. Die Brautleute hatten ein solches Domizil nicht zur Zeit der Trauung in der Pfarrei, wo die Trauung ohne Bevollmächtigung seitens des berechtigten Pfarrers vorgenommen wurde.

4. Novae Pomerianae. **Nullitatis matrimonii** v. 30. April 1913 (S. 464 ff.). Auf Grund des Mangels des nötigen Konsenses (ex capite vis et metus) wird die Ehe To Bai-Ja Momale für ungültig erklärt. — Die Frau war gekauft worden von den Verwandten des Bräutigams.

5. Florentina. **Pfarrgrenzen** v. 5. Mai 1913 (S. 400 ff.). Ein in Calenzano zwischen dem Pfarrer S. Donati und S. Nicolai über die Pfarrberechtigung in einem neu angebauten Bezirke ausgebrochener Streit wird zugunsten der letztgenannten Pfarrei entschieden und zwar hauptsächlich auf Grund der regula iuris: In pari causa melior est conditio possidentis.

VI. Signatura Apostolica.

Colonien. **Nullitatis matrimonii.** Die schon dreimal abgeurteilte Ehesache Hospelt-Bernardt (zuerst für die Ungültigkeit der Ehe in Cöln am 22. April, dann im gegenteiligen Sinne am 27. August 1910 und 10. Juni 1912 von der Rota in Rom; s. diese Ztschr. V [1913], S. 62) wurde auch von der Signatura auf die eingelegte Revision hin endgültig entschieden im Sinne der Rota-Urteile, daß die Ungültigkeit der Ehe nicht feststeht. J. Linneborn.



Reinhold Seeberg, **Lehrbuch der Dogmengeschichte, Dritter Band:** Die Dogmengeschichte des Mittelalters. XX u. 671 S. Leipzig, Deichert. ℳ 16,50.

Die beiden ersten Bände dieses in 2. Aufl. erscheinenden bedeutenden Werkes des Berliner Dogmenhistorikers haben wir früher angezeigt. Der jetzt vorliegende dritte Band behandelt ein gewaltiges und wichtiges Material von der Zeit Gregors I. bis zum Tridentinum. Letzteres selbst ist für den vierten und letzten Band zurückgesetzt, der bis auf das Vatikanum reichen soll. Ist die Bewältigung des angedeuteten Stoffes an sich schon eine respektable Leistung, so wächst unsere Anerkennung noch, wenn wir bedenken, daß es ein protestantischer Autor ist, der sich in diese durch und durch katholische Zeit hineinarbeiten und hineindenken mußte, wenn er zu objektiven Feststellungen kommen wollte. Liegt doch den modernen Protestanten mit ihrer historisch-psychologischen Betrachtungsweise das Systematische, Analytische, Prinzipienhafte wenig und die von ihnen sich mit der Scholastik beschäftigen, sind bald gezählt. Zu diesen aber gehört Seeberg. Er hat nicht nur über Einzelfragen der Scholastiker sich geäußert (Anselm, Bernhard), sondern auch die ganze Theologie des Duns Skotus in einem ansehnlichen Bande gut dargestellt. Natürlich muß er sich in der Darstellung der ganzen Scholastik vorzüglich auf die zahlreichen katholischen Bearbeitungen stützen, die dankbar zitiert und benutzt wurden. Dabei bedarf es kaum der Erwähnung, daß Seeberg trotz guten Willens zur Objektivität die Dinge mit anderen Augen sieht wie der Katholik. Um auf den Inhalt etwas einzugehen, so geht der Verf. aus von dem Unterschiede des „romanischen" und „germanischen" Geistes; der erstere vertritt die Kirchenidee, der letztere den Staat, der erstere die Lehre, der letztere eine erlebte religiöse Weltanschauung. Romanismus und Germanismus haben sich zuerst gefunden und dann getrennt. In diesem etwas äußerlich gespannten Rahmen wird die dogmatische Entwicklung in vier Stadien hineingezeichnet: 1. die kirchliche Lehre und Lehrdifferenz in der Karolingerzeit; 2. der Gegensatz zwischen der päpstlichen Theokratie und dem Staat und die Anfänge der Scholastik; 3. die päpstliche Universalmonarchie und die Kirchenlehre in der Hochscholastik; 4. der Verfall der päpstlichen Universalmonarchie und des scholastischen Systems. Man sieht, die Dogmengeschichte ist hiermit etwas eng an die äußere Kirchengeschichte gekettet, und es scheint fast, als wenn die scholastische Theologie so wie auf ein äußeres Kommando des Papsttums entstanden, emporgewachsen und beim Nachlassen des päpstlichen Kommandotones allmählich in Verfall geraten sei. Auf die Entstehung der „Lehrdifferenzen" alias Irrlehren hat der germanische Geist zweifellos später eingewirkt, aber die Wurzeln der scholastischen Theologie sowie die Gründe ihrer Blüte sucht der katholische Theologe anderswo, und auch der Verf. trifft hier in der Ausführung mit Grabmann und anderen zusammen. Die Knüpfung der dogmatischen Entwicklung an die Kirchenidee oder an die Spannung zwischen Kirche und Staat führt also nur zu einem rein

äußeren Schema. Der Wert dieses 3. Bandes liegt hauptsächlich in dem verarbeiteten Einzelmaterial, in der Behandlung der vielen Themata, die gestellt und mit wörtlicher Anführung der wichtigsten Texte zu lösen gesucht werden. Es sind nicht etwa großzügige Gänge, geistreiche Kombinationen, umfassende Überschriften, unter denen vielerlei ausgeführt wird, verblüffende Behauptungen, wobei wir es erleben, daß in jedem dritten Paragraph einmal das gerade Gegenteil von dem früher Vorgetragenen gesagt wird — auch solche Dogmengeschichten gibt es —, es sind vielmehr ruhige, sachliche, ins einzelne gehende Erörterungen, die sich auch für kleine Dinge interessieren und denen an der Sache mehr liegt als an der Darstellung. Und gerade deshalb vermag das Buch auch dem katholischen Theologen, zumal dem Dogmatiker, sehr nützliche Dienste zu leisten. Daß er überall mit dem Autor übereinstimmt, wird dieser selbst am allerwenigsten erwarten. Wir nennen nur die Sakramentenbeurteilung, Kirche, Papsttum, Ablaß, Urstand, Gnadenlehre, Realismus, Nominalismus, Humanismus usw. In der Darstellung dieser Dinge muß sich der verschiedene persönliche Standpunkt geltend machen; man weiß das im voraus und ist schon mit einem gewissen guten Willen für die Verständigung zufrieden. Absichtlich nannten wir noch nicht die Behandlung der Mariologie, über die Verf. verschiedene kurze Ausführungen bietet, die echt protestantisch sind. Vgl. über die Mariologie der Frühscholastik meine kurze Abhandlung in der vorigen Nummer dieser Zeitschrift. Wir scheiden von dem Buche mit voller Achtung vor der geleisteten Arbeit in der Aufrollung so vieler Themata und empfehlen dem katholischen Theologen, sich im einzelnen mit ihm zu benehmen und auseinanderzusetzen. B. Bartmann.





Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

S. Euringer-Dillingen bespricht in nüchterner, aber richtiger Auffassung der Tatsachen **Die Kunstform der althebräischen Poesie** (Münster i. W. 1912, Aschendorff; ℳ 1,–). Die Schrift bietet die zurzeit beste Orientierung über die Frage. E. will „die Bemühungen der Gelehrten, die Kunstform der biblischen Poesie zu entdecken, übersichtlich zusammenstellen und kurz würdigen". Seine Resultate sind: 1. „Die Hebräer waren auf dem Wege zu einem reinen Rhythmus und vielleicht auch zu einem Metrum, sind aber auf halbem Wege stehen geblieben und über einen unvollkommen durchgeführten Gedankenrhythmus (Parallelismus und Ḳînâ-Vers) nicht weit hinausgekommen." 2. „Sie waren auf dem Wege zu einer Strophik im klassischen Sinne, haben aber dieses Ziel noch kaum recht ins Auge gefaßt". 3. „Die hebräischen Dichter scheuten den Reim nicht, wenn er sich leicht einstellte, aber sie führten ihn nie absichtlich durch, außer etwa bei Wortspielen zur Schärfung der Pointe in kleinen Sätzen."

E. Kalt, **Samson** (Freiburg i. B. 1912, Herder; ℳ 2,40), tritt dafür ein, Ri XIII–XVI „genüge allen Anforderungen, die nach der historisch-kritischen Methode an eine Erzählung zu stellen sind, welche Anspruch auf Geschichte machen will". Auch von einer Scheidung „zwischen dem historischen Kern und der legendären Ausschmückung" will er nichts wissen, obgleich die Kraft seiner, nach Abzug der nichts beweisenden Punkte, restierenden Argumente u. E. nur bis zu einem historischen Kern der aus einer Volkserzählung erwachsenen Perikope reicht. Das Schriftchen fand Aufnahme in die von G. Hoberg und G. Pfeilschifter herausgegebenen Freiburger theologischen Studien (H. 8).

Zu Simsons Rätsel in Richter Kapitel 14 (Zeitschr. d. deutschen Morgenl. Ges. 1912, S. 473 f.) vertritt H. Bauer die Meinung, das Althebräische habe ein Wort אֲרִי (= Honig; vgl. arab. ʼarjun = Honig) gehabt; dieses sei Ri 14, 18 für דְּבַשׁ einzusetzen, so daß „ein ganz artiges Gleichklangrätsel" herauskomme (Was ist süßer als der אֲרִי [= Honig], und was ist stärker als der אֲרִי [= Löwe]?).

Die Frage über **Das Ich der Psalmen** ist überaus viel diskutiert, seitdem R. Smend (1888) die alte Meinung sich zu eigen gemacht und durchgeführt hatte, das Ich der Psalmen sei die personifizierte Gemeinde. Trotzdem gehen die Meinungen noch kraus durcheinander. Ref. ist aber überzeugt, daß die schöne Arbeit E. Ballas-Kiel über den Gegenstand (Göttingen 1912, Vandenhoeck u. Ruprecht; ℳ 4,80. Forschungen z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T. 16. Heft) den Anfang vom Ende für jene Ich-Auffassung bedeutet. Der Verf. hat m. E. siegreich die These durchgeführt: „Die Ich-Psalmen im Psalter sind sämtlich individuell zu verstehen, ausgenommen

diejenigen, in denen durch ausdrückliche Angaben im Text ein anderes Verständnis des Ichs notwendig ist." In der Einzelausführung zeigt sich auch hier, wie fruchtbar das Prinzip der literarischen Art ist. Bemerkt sei noch, daß Verf. zur Vergleichung die individuellen religiösen Lieder in der babylonisch-assyrischen Literatur sowie einige ägyptische Lieder herangezogen hat.

Über Verse, Kapitel und letzte Redaktion in den Samuelbüchern bringt die Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. S. 47–72 und 116–37 eine nicht nur die Samuelforschung wesentlich fördernde Untersuchung von W. Caspari-Erlangen. Es kann hier nur das Resultat herausgehoben werden, „daß die Samuelbücher ihre letzte Redaktion nach Christus westlich von Jerusalem erfahren haben, und daß die Endredaktion der Abschluß einer Auslegung und Bearbeitung ist, die sich in wenigeren, aber charakteristischen, Spuren der LXX bereits angemeldet hat". Es ist „das Bestreben der Endrezension, die Samuelbücher zu einem Lektionar des öffentlichen Lesegottesdienstes zu adaptieren". Vielleicht werden die Ausführungen über die Glossen und über die synagogale Exegese (Midrasch!) im hebräischen Texte (S. 131 ff.) jetzt auch dort Beachtung finden, wo man die Ausführungen in meinen Beiträgen zu Samuel (1899, S. 56 ff.) bisher ignoriert hat. C. sucht sich übrigens mit diesem meinem Buche – m. W. als der erste protestantische Exeget – in zahlreichen Details auseinanderzusetzen.

Eine dankenswerte Arbeit zur semitischen Sagengeschichte, die zum Teil auf noch ungedruckten Quellen beruht, bietet über **Salomos Tempelbau und Thron** G. Salzberger (Berlin 1912, Mayer u. Müller; ℳ 3,–. Schriften d. Lehranst. f. d. Wiss. d. Judent. II, 1). Er „legt den Nachdruck darauf, jedesmal von der Bibel als Quelle ausgehend, die Wandlung und Entwicklung der verschiedenen Sagenmotive vor allem in der jüdischen Literatur aufzuzeigen, und zieht von den Darstellungen der älteren arabischen Legendenerzähler nur die der bekanntesten Taʿlabī und Kisāʾi . . . heran", weil hier die spärlichen arabischen Legenden von der reichen schöpferischen Entfaltung des Midrasch „sich durchaus abhängig erweisen".

In den Vorträgen der theol. Konferenz zu Gießen (34. Folge) sucht A. von Gall-Gießen **Die Papyrusurkunden der jüdischen Gemeinde in Elephantine** in ihrer Bedeutung für jüdische Religion und Geschichte (Gießen 1912, Töpelmann; ℳ 0,60) einem weiteren Kreise näherzubringen als „die glänzendste Bestätigung für die Ergebnisse der modernen alttest. Wissenschaft nach ihrer literarkritischen Seite hin", wie er meint. Er glaubt, die Kolonie von Elephantine sei judäischen Ursprungs, und zieht Deut. 17, 16 dafür heran.

H. Lesêtre, **Le temple de Jérusalem** (Paris 1912, Gabriel Beauchesne; Fr. 2,50), will keine eindringende technische Beschreibung bringen. Er hat sich vielmehr zum Ziel gesetzt, auf einfache und klare Weise den Leser der Evangelien über die Kultstätte der Juden und über ihren Kult zu unterrichten. Das Büchlein ist für seinen Zweck sehr gut geeignet.

E. König-Bonn, **Jahu oder Jaho?** (Or. Lit.-Zeit. 1913, 107–114) vertritt mit der Front gegen H. Grimme und P. Leander den Satz: „Jahu, Jah, Jaho, Ἰαώ waren kürzere Formen des Gottesnamens der prophetischen Religion Israels, aber diese Kurzformen des Namens Jahwe änderten nichts an dessen Begriff der Ewige."

P. Rießler-Tübingen, **Zur Geographie und Völkerkunde des Alten Testaments** (Theol. Quartalschrift 1913, S. 376–401) behandelt Judith 2, 21–28 mit dem Resultate, daß man „berechtigt ist, die geographischen Unstimmigkeiten im Judithbuche Späteren zur Last zu legen", und setzt die Untersuchung über die Griechen im A. T. fort (s. Theol. Quartalschr. 1912, S. 329 ff.). N. Peters.

Neues Testament.

Die „johanneische" Stelle bei den Synoptikern und die Gottessohnschaft Jesu Christi (Mt. 11, 25 ff. u. Lk. 10, 21 f.) von Dr. L. Kopler-Linz in Theol. prakt. Quartal-Schrift. I. Artikel 50–69, II. Artikel 282–307. Die richtige Auffassung dieser Stelle ist von der größten Wichtigkeit. Wenn diese Äußerung Christi über seine Gottessohnschaft echt ist, so hat die johanneische Christologie an ihr eine sichere historische Grundlage. Den Nachweis der Echtheit sowie die textkritische Untersuchung will K. an letzter Stelle bringen. Zunächst wird der historische Zusammenhang untersucht, dann die Bedeutung des Titels „Sohn Gottes". Die Resultate der interessanten und gründlichen Abhandlung sind kurz folgende: Was den historischen Zusammenhang betrifft, so stehen die Worte bei Lk. zeitlich am rechten Orte, sie sind gesprochen im letzten Jahre der öffentlichen Tätigkeit Jesu bei seinem Abschiede von Galiläa. Hierauf folgt ein genauer Kommentar über die Stelle, besonders über die wichtige Partie: *παντα μοι παρεδοθη κτλ.* Unter *παντα* ist, wie K. scharfsinnig gegen die protestantische Exegese nachweist, zunächst die Erkenntnis, aber auch die Mitteilung von Macht, Gewalt, zu verstehen. Den Umfang beider bestimmt K. mit folgenden Sätzen: Vollkommene, adäquate Erkenntnis des Vaters; schlechthin göttliche Macht. Weder die Ausdrücke „Vater", „Sohn", noch die ganze Redewese sind bildlich, im Sinne eines Gleichnisses, aufzufassen. Vater und Sohn in Gemeinschaft miteinander sind sowohl Objekt als Subjekt der Offenbarung. Unter den Eingeladenen V. 28 sind zunächst Juden zu verstehen. Die Bedeutung des Titels „Sohn" (Gottes) Mt. 11, 26 – Lk. 10, 22 bestimmt K. aus dem Inhalte, dem Zusammenhange und den sonstigen Umständen des Spruches. Die Hauptbeweiskraft dafür, daß Jesus sich den filius naturalis des himmlischen Vaters nennt, liegt in den Sätzchen 27 b, und zwar nicht im ersten noch im zweiten Sätzchen allein, oder für sich genommen, sondern im Parallelismus der beiden Sätze, was K. ausführlich gegen Schumacher (die Selbstoffenbarung Jesu bei Mt. 11, 17) nachzuweisen sucht (s. diese Zeitschr. 1912. 854). III. Artikel S. 561–86. IV. Artitel S. 764–87. Sowohl die freisinnige wie die positive Theologie sind sich darin einig, daß Jesus sich an der Stelle in ganz einzigartigem Sinne den Sohn Gottes nennt, aber die ersteren verstehen darunter höchstens eine intensive Gotteskindschaft in ethisch-religiösem oder theokratischem Sinne. Demgegenüber weist Kopler nach, daß hier von Wesensgleichheit die Rede ist. Er setzt sich dann eingehend mit den liberalisierenden Theologen auseinander, die unter Anerkennung der Echtheit der Stelle in der Gottessohnschaft ein ethisch-religiöses Verhältnis erblicken, das sich auf die Erwählung Jesu zum Gegenstande der göttlichen Liebe gründe, sowie denjenigen, die dasselbe auf eine besondere Gotteserkenntnis zurückführen, endlich denjenigen, die zwar eine Wesensverwandtschaft, aber keine Wesensgleichheit annehmen.

Alte und neue Spuren eines außerkanonischen Evangeliums (vielleicht des Ägypters) von A. Baumstark-Achern, Z. nt. W. 232–48. In Patrologia Orient. IX.[3] ist veröffentlicht und übersetzt ein Stück der äthiopischen Apokryphenliteratur, das die Herausgeber bezeichnen als Le Testament en Galilée de Notre Seigneur J. Chr. Es verdient die allgemeinste Aufmerksamkeit. B. gibt eine quellenkritische Untersuchung zweier Stellen dieses Stückes. Wahrscheinlich ist der Text abhängig vom außerkanonischen Ägypterevangelium.

Die johanneische Weinregel (Joh. 2, 10) von Lic. Dr. H. Windisch-Leipzig, ibid. 248–57. Die Behauptung der Kommentatoren, es lasse sich für die vom Architriklinos (Joh. 2, 10) als allgemeine Sitte bezeichnete Regel kein Beweis aus pro-

fanen Schriftstellern beibringen, ist unrichtig. Freilich findet sich in jüdischen Quellen keine direkte Bezeugung, aber die drei bekannten Stellen aus Profanautoren (bei Wetstein) bezeugen jedenfalls, daß das Auftischen schlechten Weines in vorgerückter Stunde in der Antike eine Rolle spielte. W. gibt nun einen wirklich zutreffenden Beleg an in einer dem Theopomp zugeschriebenen Äußerung bei Theod. Metochita († 1132). Die ganze Wundererzählung hält W. für ungeschichtlich.

Iacobus Minor von E. Nestle, ibid. 265 f. In der Chronologie Script. sacr. einer 1657 in Leipzig gedruckten griech.-lat. Ausgabe des N. T. findet sich das Geburtsjahr Iacobi min. angegeben und beim Tode Christi wird gesagt, er sei im 67. Jahre des Iac. min. erfolgt. Es ist ungewiß, worauf diese Ansetzung und die Hervorhebung des I. m. beruht.

Zum Ysop bei Johannes, Josephus und Philo von E. Nestle, ibid. 263–65. Joh. 19, 29 ist von Ysop die Rede, Mt. 27, 49 und Mk. 15, 36 von κάλαμος. Beides läßt sich ausgleichen, wenn man καλ. im weiteren Sinne von dem 3–4 hohen, geraden und starken Stengel des origanum Marci faßt, das dort in der Nähe zur Hand war. N. bespricht dann eine Etymologie des Josephus = ἐζώβ (Orange?), und eine Stelle bei Philo über Ysop als Zukost usw.

Die kanonischen Briefe von E. Nestle, ibid. 266 f. Diese Bezeichnung war früher statt der jetzt gebrauchten „kath. Briefe" allgemein im Mittelalter gebräuchlich (Belege bis 1163). Die Bezeichnung „kath. Briefe" tritt zuerst auf einer Synode des Jahres 382 auf.

Mk. 9, 25 von E. Nestle, ibid. 267. N. gibt eine Parallele zu dem nur hier sich findenden Gebote μηκέτι εἰσέλθῃς . . . bei Ios. Ant. VIII. 47. bei einer von Eleazar vorgenommenen Beschwörung.

„Otterngezüchte" von E. Nestle, ibid. 267 f. Weshalb nannten Joh. und Jesus die Gegner γεννήματα ἐχιδ., und nicht einfach ἔχιδναι? Es liegt hier nach N. ein Sprachgebrauch vor, der auch im griech. Jesaja sich findet, nach welchem durch γ. ε. ganz besonders böse Vipern bezeichnet werden.

Zur Fußwaschung am Tage vor dem Passah (Ev. Joh. 13, 2–16) von R. Eisler-Feldafing, ibid. 268–71. Die Erklärer dieser Perikope weisen nahezu ausschließlich auf die Demut hin, die Jesus durch diese Knechtshandlung bezeige. Indessen war den Heiden diese Handlung wohl bekannt als Hochzeitszeremonie und auch den Juden als Vorbereitung auf die Hochzeit. Diese Symbolik ist von Jesus intendiert, als Vorbereitung auf die mystische Vermählung des himmlischen Bräutigams mit der Kirche, ohne die in der Tat die Gläubigen keinen Teil an Christus haben können (V. 8).

The Virgin Birth in St. Lukes Gospel von F. E. Gigot in The Irish Theol. Quat. 123–44. The Genuineness of L. 1, 34. 35. Die Echtheit der Stelle wird von modernen Kritikern (Hillmann, Usener, Harnack, Schmiedel, Pfleiderer u. a.) geleugnet. Verf. sucht dieselbe zunächst aus inneren Gründen nachzuweisen. Die Sprache ist entschieden lukanisch, die Worte stehen in bester Harmonie zum unmittelbaren und zum entfernteren Kontext (5–23 u. 39–56). Das wird ausführlich dargelegt. Zum Schluß folgt die Bezeugung der Echtheit durch äußere Zeugnisse.

A neglected factor in the study of the Synoptic problem von H. Pope O. P. ibid. 247–71. Verf. wendet sich gegen die Zwei-Quellen-Theorie, besonders gegen die Annahme der Priorität des Markus. Er sucht durch eingehende Textvergleichung nachzuweisen, daß alle drei eine gemeinsame Quelle haben, die mündliche Überlieferung, die nach seiner Meinung allein imstande ist, alle Faktoren im Problem der Synoptischen Ev. klarzustellen. Dabei schließt er aramäisch oder griechisch geschriebene Katechesen nicht aus. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

In der Schrift **„Die Friedenspolitik des Papstes Damasus I.** und der Ausgang der arianischen Streitigkeiten" (Kirchengeschichtliche Abhandlungen, Bd. X, Breslau 1912, Aderholz; ℳ 5,—) bietet Joseph Wittig die Frucht einer vieljährigen Beschäftigung mit der Geschichte des Papstes Damasus I. Das Resultat ist ein glückliches und vielseitiges. Schon in der Einleitung begegnen wir einer neuen eigenartigen Auffassung des Liberiusproblems. Den Papst Damasus aber zeigt die weitschichtige und umsichtige Untersuchung in einer weit günstigeren Beleuchtung, als manche bisherige Darstellung. Der Auffassung von dem „hochmütigen Spanier" wird der Boden entzogen. Wir sehen Damasus in seiner großen Bedeutung für die Überwindung des Arianismus. Er erwirbt sich hohes Verdienst um die Herstellung der kirchlichen Einheit und des kirchlichen Friedens, indem er den Meletianern die Hand zur Versöhnung reicht, aber die Gegenbemühungen der rigoristischen abendländischen „*ἀκριβέστεροι*" (der „Genaueren"), wie Basilius sie nennt, und der Paulinianer abweist. Hand in Hand mit dem großen Basilius strebt er dem Ziele zu. Durch den Abdruck der einschlägigen Dokumente, sei es im Urtext, sei es in wohlgelungener Übersetzung, hat der V. den Leser verpflichtet, indem dieser nun ohne Mühe Gelegenheit hat, einen unmittelbaren Einblick in die Geschehnisse zu tun. Dankenswert ist auch die vorausgeschickte chronologische Übersicht.

Die **Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter** von Albert Werminghoff liegt in zweiter Auflage vor (Grundriß der Geschichtswissenschaft, hrsg. von Aloys Meister, 2. Reihe; 6. Abteilung. Leipzig, Berlin 1913, Teubner; ℳ 5,60. Vgl. zur 1. A. diese Zeitschrift 1909, S. 60 f.). Da W. den Plan, den 1. Bd. seiner im J. 1905 erschienenen „Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter" fortzusetzen, aufgegeben hat, so hat er zum Ersatze eine durchgreifende Umarbeitung der 1. A. der Verfassungsgeschichte vorgenommen. Dieselbe ist so gründlich ausgefallen, daß man das Werk fast als ein neues bezeichnen muß. Die Seitenzahl ist von 96 auf 238 gestiegen, dabei ist in reicherem Maße Kleindruck angewandt, die meisten Paragraphen sind stark vermehrt, einige neu hinzugefügt. Sehr sorgfältig ist am Kopfe der einzelnen Paragraphen die Literatur verzeichnet. Dadurch verpflichtet der V. namentlich diejenigen, welche auf diesem Gebiete arbeiten wollen. Eine langjährige Beschäftigung aber mit der kirchlichen Verfassungsgeschichte und eine umsichtige Benutzung der gerade in den letzten Jahren stark angewachsenen Literatur setzen ihn in den Stand, in allen Teilen seines Werkes Gutes und Wetterständiges, die neuesten Resultate eigener und fremder Forschung zu bieten. Anerkennend erwähnt sei das aufrichtige Bestreben des V., die religiösen Überzeugungen anderer nicht zu verletzen. Möge so das Werk in seinem neuen Gewande bei Historikern, Juristen und Theologen, bei Lehrern und Studierenden die gleiche freundliche Aufnahme finden wie in der früheren kürzeren Form.

Im 27. Bd. der Historischen Bibliothek behandelt Walther Sohm **Die Schule Johann Sturms und die Kirche Straßburgs** in ihrem gegenseitigen Verhältnis 1530—1581. Ein Beitrag zur Geschichte deutscher Renaissance (München, Berlin 1912, Oldenbourg; kart. ℳ 8,—. Die Einleitung und das erste Buch sind auch als Dissertation der philosoph. Fak. zu Freiburg i. Baden erschienen). Als echtem Humanisten erschien Johann Sturm die sapiens et eloquens pietas als das Ideal. Der Beredsamkeit legte er für Kirche und Staat die größte Bedeutung bei. Im J. 1534 hatte Butzer das Kirchenwesen Straßburgs auf der Grundlage der Confessio Tetrapolitana geordnet. Zu den Grundgedanken dieser Ordnung bekannte sich Sturm sein

ganzes Leben lang. Doch strebte das Kirchenwesen bald von Zwingli weg zu kalvinischen Formen und nahm gleichzeitig lutherische Elemente auf. Die Bedeutung des geistlichen Amtes wurde in steigendem Maße betont. Die Wittenberger Konkordie von 1536 wurde von Straßburg angenommen. Besonders war Johann Marbach seit 1545 für die Einführung des reinen Luthertums tätig. Gegen Marbach nahm die Schule Straßburgs mit Johann Sturm an der Spitze den Kampf auf. Aber die sapiens et eloquens pietas erlag dem Luthertum; die Tetrapolitana fiel; die Einführung der Konkordienformel von 1577 besiegelte im J. 1581 den Sieg des Luthertums; Sturm wurde des Rektoramtes entsetzt. Das Buch Sohms ist ein wertvoller Beitrag wie zur Geschichte des deutschen Humanismus, namentlich in seiner Beziehung zum Schulwesen, so zur Reformationsgeschichte.

Als das Buch von Nikolaus Paulus „Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert" (s. diese Zeitschrift, laufender Jahrgang S. 238) erschien, war das Manuskript zu dem jetzt erschienenen Buche von Karl Völker **„Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation"** (Leipzig 1912, Hinrichs; ℳ 7,50) laut der Vorrede im wesentlichen bereits abgeschlossen. Im Unterschiede von Paulus zieht Völker auch die Katholiken in den Kreis seiner Betrachtung und zeigt, daß weder sie noch die Protestanten damals den im Glauben Andersdenkenden Bekenntnisfreiheit, geschweige denn Kultfreiheit zubilligten. Speziell muß er dies mit Paulus auch inbetreff der führenden Personen innerhalb des Protestantismus konstatieren. Wenn Völker sich bemüht, diese Stellungnahme „der Väter des Protestantismus" zu begreifen und die religiösen Beweggründe derselben hervorhebt, so ändert das an der Tatsache nichts. Im letzten Abschnitte des Buches verteidigt er gegen Paulus die These, daß die moderne Toleranz eine Frucht des Prosteſtantismus sei. Doch ist dieselbe nur mit der Einschränkung wahr, daß neben den von Paulus genannten Faktoren auch der durch die Reformatoren in das Glaubensleben eingeführte Subjektivismus in seiner weiteren Ausgestaltung im Laufe der Jahrhunderte die Bildung jener Toleranz beeinflußt hat. Doch war diese Wirkung immerhin von den Reformatoren ungewollt. Wünschenswert wäre ein ruhigerer Ton gewesen; ohne Ausdrücke, wie „der papistische Herzog Johann (gemeint ist Heinrich) von Braunschweig-Wolfenbüttel, der bekannte Hans Worst" (S. 67), „ultramontane Geschichtsbetrachtung" (S. 139), geht es auch hier nicht ab. Übrigens enthält das Buch eine Fülle vielseitigen Materials.

F. Tenckhoff.

Patrologie.

Bardenhewer, Otto, Dr. der Theol. u. Phil., Apostol. Protonotar u. Prof. d. Theol. an der Universität München, **Geschichte der altkirchlichen Literatur.** I. Bd.: Vom Ausgang des Apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts. Zweite, umgearbeitete Auflage (Freiburg i. B. 1913, Herder; ℳ 12,–, geb. ℳ 14,50; XII, 633 S. gr. 8°). Als wir vor Jahresfrist den damals erschienenen III. Bd. dieses Momumentalwerkes von B. über die altkirchliche Literatur besprachen (Theol. u. Gl. 1912, 683 ff.), ahnten wir nicht, daß bereits eine neue Auflage des I. Bd. in Vorbereitung sei. Hierbei ist zweierlei höchst erfreulich, einmal die Tatsache, daß, auch wider Erwarten des Verfassers selbst, der erste Band dieses gelehrten Werkes schon so bald vergriffen, und dann, daß sogar eine Umarbeitung nötig war, die nur an sehr wenig Seiten ganz vorübergehen durfte (Vorwort S. V). Letzteres war zum guten Teil durch die Resultate der rastlos tätigen Forschungsarbeit bedingt, die seit langer Zeit gerade auf dem Gebiete der altchristlichen Geschichte und Literatur eingesetzt hat und auch im letzten Jahrzehnt seit dem Erscheinen der ersten

Auflage nicht stille stand, indem teils neue Funde aus der ältesten Zeit zutage gefördert wurden, wie die Ἐπίδειξις des Irenäus und die armenische Version der zwei letzten Bücher seines Werkes adv. haereses, die Oden Salomos, neu entdeckte Fragmente zur Apokryphenliteratur u. a., teils die Lösung zahlloser alter und neuer Einzelfragen bezüglich der längst bekannten Literatur (Justin der Märtyrer, Irenäus, Minucius Felix, Grabschrift des Aberkius) angestrebt wurde, wodurch Nachträge auch bei den bibliographischen Nachweisen vielfach nötig geworden waren.

Vergleicht man im einzelnen diese zweite Auflage mit der ersten, so überzeugt man sich bald, daß in der Tat eine gründliche Umarbeitung vorliegt, die dazu, entgegen der Gewohnheit des Verfassers bei den Neuauflagen seiner Patrologie, sogar zu einer Vermehrung des Textes um mehr als 40 Seiten geführt hat. Daß die früher der häretischen Literatur angereihten neutestamentlichen Apokryphen, die fast bei jedem Paragraphen die bessernde Hand erkennen lassen, nunmehr als Nachtrag an das Ende des Bandes gestellt sind, kann man nur billigen, ebenso, daß bei der innerkirchlichen Literatur ein neuer Paragraph über die Aberkius-Grabschrift mit deutscher Übersetzung eingeschaltet worden ist.

Dieser Schriftengruppe ist endlich auch der sog. zweite Klemensbrief, der bisher unter der urkirchlichen Literatur stand, als älteste uns erhaltene Predigt zugeteilt worden. Sehr beachtenswert sind die § 2 der Einleitung enthaltenen Ausführungen, worin der Verfasser sich mit Harnack, Krüger u. a. über den Begriff und die Aufgabe der Patrologie bezw. Geschichte der altkirchlichen gegenüber der modernen altchristlichen Literaturgeschichte prinzipiell auseinandersetzt, insbesondere über das Recht der Patrologie, auch die nichtkirchliche oder häretische Literatur in den Bereich ihrer Betrachtung zu ziehen, wobei die vornehme Objektivität bei aller Klarheit und Bestimmtheit des Urteils wohltuend wirkt. Alles in allem haben wir auch hier wiederum eine Meisterarbeit vor uns und jeder, sei es Lehrer oder Lernender, der auf dem patristischen Gebiete tätig ist, wird dem hochverdienten Münchener Gelehrten dafür dankbare Anerkennung zollen. Referent möchte den bei Besprechung des III. Bandes vor Jahresfrist ausgesprochenen Wunsch hier wiederholen, daß es dem Verfasser vergönnt sein möge, dieses große monumentale Werk in absehbarer Zeit glücklich zu vollenden.

Die Bekenntnisse des hl. Augustinus. Buch I–X. Ins Deutsche übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Georg Freiherrn von Hertling. 6. u. 7. Auflage (Freiburg 1913, Herder; ℳ 2,30, geb. ℳ 3,– und ℳ 3,80). Diese neue Doppelauflage ist unverändert wie die vorige. Es ist in hohem Grade erfreulich, daß dies treffliche Buch in wenigen Jahren eine so große Verbreitung gefunden hat. Den Studierenden, insbesondere den Theologen sei es abermals aufs beste empfohlen.

Instantius oder Priscillian? So betitelt sich eine gelehrte Studie des Benefiziumsvikars Moritz Hartberger in der Theol. Quartalschrift 1913, 3. Quartalheft S. 401–430. Bekanntlich veröffentlichte G. Scheps i. J. 1889 die seinerzeit von ihm in einer Würzburger Handschrift entdeckten 11 anonymen, jedoch offensichtlich von einer Hand stammenden Traktate im Wiener Corpus script. eccl. lat. vol. XVIII und schrieb sie dem Priscillian zu. Seine Beweisgründe für diese These fanden beinahe einhellige Zustimmung. Nach einer in der Revue Bénédictine, April 1913, p. 153–172 veröffentlichten Untersuchung des gelehrten Benediktiners G. Morin soll jedoch der Verfasser jener Traktate nicht Priscillian, sondern Instantius sein, jener von der Synode zu Burdigala (384) seines Amtes entsetzte und vom Kaiser Maximus zu Trier (385) verbannte Bischof. Dagegen richtet sich nun die oben

genannte Studie Hartbergers, der die Autorschaft Priscillians für jene Traktate mit guten Gründen aufrechtzuhalten sucht.

Zur Priorität des „Octavius" des Minucius Felix gegenüber dem „Apologeticum" Tertullians. Von Jos. Stiglmayr S. I. (Feldkirch). Zeitschrift für kath. Theol. 1913, 2. Quartalheft S. 221–243. In dieser Abhandlung legt St. abermals eine Lanze ein für die Priorität des Octavius, nicht zwar, um die ganze Frage von neuem aufzurollen, sondern unter den Gegnern der Priorität nur zwei (Ad. Harnack u. Richard Heinze) ins Auge zu fassen, die mit einer auffallenden Sicherheit für ihre Sache eintreten und um anderseits ein paar Beobachtungen anzufügen, welche das Gewicht der Wagschale zugunsten der Priorität verstärken dürften. So lebhaft das Interesse ist, womit man auch hier den Detailforschungen des Feldkircher Gelehrten folgt, am Ende wird Harnack wohl darin recht behalten, daß es in der altchristlichen Literaturgeschichte kein hoffnungsloseres Problem zu geben scheine, als die Zeitbestimmung des „Octavius." Auch Bardenhewer, der neuestens die zeitliche Priorität des Minucius Felix nicht mehr unbedingt aufrecht hält, schließt seine diesbezüglichen Ausführungen in seiner Geschichte der altkirchlichen Literatur I², 336 mit den Worten: adhuc sub iudice lis est! A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

In einem **Neue Tatsachen über das Alter des Menschengeschlechtes** betitelten Aufsatz der Historisch-politischen Blätter (Bd. 150, S. 33–47 u. 81–96) hatte S. Killermann die Ausführungen H. Obermeiers über das Alter des Menschengeschlechts in seinem Werke „Der Mensch der Vorzeit" einer Kritik unterzogen, welche die Altersschätzung Obermeiers als sehr zweifelhaft und zu hoch gegriffen dartun sollte. In denselben Blättern bringt nun H. Obermeier als Erwiderung einen Artikel **Das Alter des Urmenschen** (Bd. 151, S. 40–52), welchem Killermann sofort nochmals eine kurze Entgegnung folgen läßt. Man wird zugeben müssen, daß Obermeier seine Schätzung, nach der seit dem ersten Auftreten des Menschen in Europa 100000 Jahre vergangen sind, auf gute Gründe zu stützen weiß.

Von der Kulturkraft des Katholizismus handelt Dr. H. Rost in den Historisch-politischen Blättern (Bd. 152, S. 269–284 u. S. 351–370). Gegenüber dem immer wieder erhobenen Vorwurf der Inferiorität stellt er eine weitgehende Superiorität der deutschen Katholiken im Vergleich mit den Akatholiken fest.

Der Entropiesatz und die Dauer der Weltvorgänge. Von Dr. Aloys Müller-Andernach (Monatsblätter für den kath. Religionsunterricht 1913, S. 161–169 u. S. 197–204). Verf. legt nochmals seine bereits früher (Natur u. Offenbarung 1910, S. 385) geäußerten Bedenken gegen die Verwendung des Entropiesatzes zu einem Gottesbeweise dar. Wir haben bereits früher davon abgeraten, auf den Entropiesatz einen eigentlichen Gottesbeweis aufzubauen.

Jahrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik. Von Dr. Franz Hettinger. Dritte, neu bearbeitete Auflage von Universitätsprofessor Dr. Simon Weber (Herder, ℳ 14,–). Wenn die Fundamentaltheologie des berühmten Würzburger Apologeten weniger Auflagen erlebte als seine übrigen Werke, so liegt der Grund hierfür nicht etwa in dem geringeren Werte dieses Lehrbuches. Die Tatsache erklärt sich vielmehr, wenn wir bedenken, daß Hettinger sich hier nicht an weitere Kreise der Gebildeten, sondern an Studierende der Theologie wendet, und daß er im Interesse wissenschaftlicher Genauigkeit und präziser schulmäßiger Formulierung auf den leichten Stil und die Eleganz der Sprache, die seine übrigen Werke auszeichnen,

vielfach verzichten mußte. Daß diesem trefflichen Lehrbuch nunmehr, 25 Jahre nach dem Erscheinen der zweiten, eine dritte Auflage beschieden wurde, ist lebhaft zu begrüßen. Der Bearbeiter der Neuauflage, der vor seiner Berufung auf den Lehrstuhl für neutestamentliche Exegese, jahrelang als Lehrer der Apologetik gewirkt hat, hat das Werk auf die Höhe des heutigen Standes der Forschung gebracht. Über die neuesten religionsgeschichtlich wertvollen Ergebnisse der Ethnologie würde man allerdings gern mehr erfahren. Auch zur französischen „Neuapologetik" hätte Stellung genommen werden sollen. Offenbar von großer Pietät gegen die Arbeit Hettingers beseelt, konnte Verf. seine Aufgabe ohne gewisse Eingriffe in die Anlage des Ganzen, den Gang der Beweisführungen und die Formulierung des Stoffes nicht ausführen. Die Darbietung des Lehrstoffes in der Form präziser Thesen, denen sich dann jedesmal weitere erklärende und begründende Ausführungen anschließen, wurde beibehalten, überall aber wurde auf eine klarere Herausarbeitung des apologetischen Vernunftbeweises hingearbeitet. Insbesondere ging W. darauf aus, die Lehre von der Kirche, soweit sie mit Ausführungen durchsetzt war, die nicht streng zum Vernunftbeweise der Apologetik gehören, entsprechend seinen Ausführungen „Über die Grenzen des apologetischen Beweises in der Lehre von der Kirche" (Katholik 1910, II. S. 1–25) umzugestalten. Bibelstellen und andere leicht zugängliche Zitate hat W. durch Verweisungen ersetzt. Hierdurch und durch Ausschaltung einzelner entbehrlicher Partien z. B. der ausführlichen Erkenntnistheorie, welche Hettinger in sein Werk aufgenommen hatte, gelang es den Umfang des Buches um etwa 75 Seiten zu kürzen. Auch so ist es aber mit seinen 859 Seiten noch immer das umfangreichste unter den einbändigen Lehrbüchern der Apologetik geblieben.

Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Von Friedrich Schleiermacher. Der von Universitätsprofessor Dr. Rudolf Otto im Jahre 1899 zum Hundertjahr-Gedächtnis ihres ersten Erscheinens herausgegebene Neudruck des Erstlingswerkes Schleiermachers liegt nunmehr schon in dritter Auflage vor (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht; ℳ 1,80). Er bietet den Text in seiner ursprünglichen Gestalt, in der er wie ein impulsiver Erguß erscheint, während die späteren Auflagen mehr die Form ruhiger wissenschaftlicher Deduktion annahmen. Die nicht immer ganz leichte Lektüre erleichtert der Herausgeber sehr durch einen unter dem Text abgedruckten Leitfaden des Gedankenzusammenhanges, sowie durch eine Reihe von Anmerkungen. In der Einleitung verbreitet er sich über die Gründe, welche das immer noch rege Interesse für die „Reden" erklären. Zum Schluß bietet er eine dem Leser gewiß erwünschte Zusammenfassung und Charakteristik der Grundgedanken des Werkes.

Warum ich evangelisch wurde. Bekenntnisse eines früheren Katholiken. 3. Tausend (Berlin-Lichterfelde 1912, Edwin Runge; ℳ 1,–). Verf. schildert, wie er nach streng katholischer Erziehung durch Lektüre in der Hl. Schrift als fünfzehnjähriger Junge zum Zweifler wurde, mit der Zeit den Glauben Stück für Stück über Bord warf, ausgenommen den Glauben an die Existenz Gottes. Durch zufällige Teilnahme an einem protestantischen Gottesdienst wurde er angeregt, dem Protestantismus näher zu treten. Er geriet zunächst in das Lager des liberalen Protestantismus, fand dann infolge einer schweren Krankheit den Glauben an die Gottheit Christi und an das Wunder der Auferstehung wieder und trat nun in die evangelische Kirche Helvetischen Bekenntnisses über. Was Verf. gegen die katholische Kirche vorbringt, sind die landläufigen Anklagen. Als Fünfzehnjähriger konnte er sie natürlich nicht widerlegen. Aber er hat auch niemals zu katholischen Aufklärungsschriften gegriffen weder in der Zeit der ersten Zweifel noch später, so daß er sich als ganz inkompetenten

Beurteiler des Katholizismus erweist. Daß er an dem Brevierbeten der katholischen Geistlichen im Postwagen, in der „Elektrischen" und im Eisenbahn-Kupee großen Anstoß genommen hat, war vielleicht nicht ganz unbegründet. Dieses Beten ist in der Tat oft sehr unerbaulich. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Die unvollkommene Reue nach den Lehrbestimmungen des Tridentiner Konzils von Dr. theol. u. phil. A. Arndt (Paderborn, Bonif.-Druckerei; *M* 2,80). Die Abhandlung zerfällt in zwei Teile: 1. Die unvollkommene Reue nach den Lehrbestimmungen des Tridentiner Konzils. 2. Das Wesen der unvollkommenen Reue. Es wird mit Wärme die Theorie der bloßen Furchtreue gegen die Kontritionisten verteidigt.

Symbolik von Dr. A. Möhler. 8. u. 9. Aufl. (Regensburg, Manz; *M* 3,20.) Wem müßte dieses Buch noch bekanntgegeben werden, das schon so viel Gutes gestiftet hat und das auch heute noch lesenswert ist? Doch dürfte es an der Zeit sein, den „gemäßigten Episkopalismus", den A. Schmid (H. Jahrb. 1897, 354) Möhler nachwies, bei einer Neuauflage hinauszukorrigieren.

Belser, **Die Geschichte des Leidens und Sterbens,** der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn nach den vier Evangelien. 2. Aufl. (Freiburg, Herder; *M* 9,80; IX u. 548). Wenn wir den Inhalt dieser gelehrten und zugleich praktischen Schrift andeuten, kennzeichnen wir dessen Verwendbarkeit nach beiden Seiten hin. Der reiche Stoff wird in drei Teile zerlegt: Die Vorgeschichte des Leidens (S. 1–125); die Leidensgeschichte selbst (129–470); Auferstehung und Himmelfahrt (S. 472–548). Der Kundige weiß, wieviel Einzelprobleme hier anzufassen sind; er findet in den ausführlichen Anmerkungen eine Menge Material zu ihrer Erledigung. Der Praktiker wird nach der Lektüre des Buches gern und sicher in der Fastenzeit das unerschöpfliche Thema des Gekreuzigten behandeln und dann später die Geheimnisse des Erstandenen und Erhöhten. So sei die reichhaltige Schrift nach beiden Seiten bestens empfohlen.

Cyprian und das Papsttum von Dr. J. Ernst (Mainz, Kirchheim; 167; *M* 4). Der Verf. ist in der Zeit Cyprians zuhause wie kaum ein anderer besser. Er war somit berufen, in dem durch Hugo Koch entfachten Streite über Cyprians Primatsidee ein wichtiges Wort mitzureden. Er tut es in sachlicher und gründlicher Weise und setzt sich nicht nur mit seinem Gegner, sondern auch mit einer Reihe Mitstreiter eingehend über alle Haupt- und Unterfragen auseinander. Man bekommt dadurch eine gute Übersicht über den ganzen Fragestand, muß freilich auch vorlieb nehmen, daß die Lektüre sich dadurch etwas erschwert. Das Ergebnis lautet, daß Cyprian ein „sehr guter Zeuge für den röm. Primat ist". In untergeordneten Punkten, z. B. Cyprian als Traditionsvertreter, hätte der Verf. bisweilen der Neigung zur Apologetik noch mehr widerstehen dürfen.

Der Gottmensch Jesus Christus von Gutberlet (Regensburg, Manz; 325 S.; *M* 6,80). „Es ist gerade die praktische Seite des Geheimnisses der Menschwerdung, welche wir in dieser Monographie im Auge haben. Darum dürfte diese Schrift besonders für homiletische Zwecke sich recht brauchbar erweisen." (Vorw.) Bei einer Neuauflage dürfte sich eine stärkere Heranziehung der hl. Schrift empfehlen; sie tritt jetzt doch etwas stark gegen die Kontemplation zurück. Gerade die Kanzel fordert das lebendige Gotteswort mehr als das spekulative Raisonnement. Doch bietet die Schrift auch in dieser Form reiche homilet. Anregungen.

Hellmanns, Wilh., Dr. theol., **Wertschätzung des Martyriums als eines Rechtfertigungsmittels in der altchristlichen Kirche bis zum Anfang des vierten Jahr-**

hunderts. Eine dogmatische Studie. (Breslau, Müller u. Seiffert; 1912; 94 S.). Eine fleißig gearbeitete dogmengeschichtliche Doktordissertation über ein schon vielfach berührtes, aber unserseits hier erstmalig vollständig erörtertes Thema, das auch in die Sakramentenlehre stark hineingreift.

Diatheke. Ein Beitrag zur Erklärung des neutestamentlichen Begriffs. Von E. Lohmeyer (Leipzig, Hinrichs; 180 S.; ℳ 6,–). Man streitet, ob der auch für die Dogmatik wichtige Begriff zu verstehen sei als „Bund", oder „Verfügung", oder „Testament". Verf. verfährt sehr gründlich, untersucht zuerst die Bedeutung von *διαθήκη* in der Antike; dann im Hebräischen (berith), darauf in den LXX und im Spätjudentum, zuletzt im N. Testamente. Das Wort entstammt sachlich dem A. T. und bezeichnet als berith das ganze religiöse Leben in seiner jüdisch-partikularistischen Form. Das N. Testament hat dann, nach mancherlei Verschiebungen nach der juristischen Seite hin, der *διαθήκη* der LXX seinen religiösen Sinn wiedergegeben." „So ist *διαθήκη* zum Testament geworden, zu einer wundersamen Gabe Gottes an die Menschheit." Verf. denkt sich das als Evangelium der Sündenvergebung und Gewißheit der Geistesmitteilung. Den katholischen Leser wird am meisten der *διαθήκη*-Begriff in den Abendmahlsberichten interessieren; hier wird er in den Ausdrücken „mein Leib", „mein Blut" das Hauptgewicht der Rede Jesu sehen, nicht in Diatheke etwa die Versicherung der göttlichen Gnade und in der Eucharistie deren symbolischen Ausdruck.

Dr. phil. K. Francke, **Metanoetik.** Die Wissenschaft von dem durch die Erlösung veränderten Denken (Leipzig, Deichert; 169 S.; ℳ 4,–). Diese eigenartig titulierte Schrift hat ein positiver Protestant, der im N. T. gut belesen ist, verfaßt, über das Verhältnis des natürlichen Denkens und Urteilens, besonders des modernen (Eucken, James, Nietzsche usw.) zu dem offenbarungsmäßigen, übernatürlichen. Der kath. Theologe ist gewöhnt, die einschlägigen Fragen zu behandeln in dem Traktate von der Erbsünde und ihren Folgen für den Intellekt (ignorantia), in der Gnadenlehre bei der Erörterung der Verstandesgnade (illuminatio), in der Christologie bei der Erlösungstätigkeit Christi als Lehrers. Der Wert des Buches liegt für den katholischen Leser in dem vollständigen Stellenmaterial, das der Verf. zusammengestellt hat. Der frische Ton des Buches hätte nicht gelitten, wenn manche modernen Wortgebilde, die stark an Romanlektüre erinnern, in der theologischen Erörterung vermieden wären. Akatholisch ist die Schrift in der Beurteilung der Erbsünde; auch findet sich in einem flüchtigen Satze eine Hinneigung zu Kant. Doch hat das auf die Gesamtdarstellung wenig Einfluß. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Ein **Summarium Theologiae Moralis** gab N. Sebastiani bei Marietti in Turin heraus (Fr. 4). Es ist ein nicht unpraktisch angelegtes Kompendium, das den landläufigen Stoff solcher lateinischer Lehrbücher (einschließlich Sakramente, Zensuren, Irregularitäten) behandelt. Der Verfasser scheint zunächst ein Repetitorium für Prüfungszwecke beabsichtigt zu haben, wenn ich das – übrigens nicht ohne Geist geschriebene – Proömium recht deute. Einen selbständigen wissenschaftlichen Wert beansprucht es nicht. Zum Zwecke der bequemen und leichten Übersicht über den Gesamtstoff der Moraltheologie mag es mit Nutzen gebraucht werden können.

Als „Gedanken zum Lebensproblem" bezeichnet der bekannte Redner Otto Cohausz S. I. sein Buch **Wege und Abwege** (Warendorf i. W., J. Schnell; ℳ 1,80). Das Buch „ist aus Vorträgen entstanden, die vor einem gemischten Publikum ge-

halten wurden. Damit ist die Eigenart der Schrift sowohl wie auch der Maßstab für die Kritik gegeben." Es sei als Handreichung zum Nachdenken in stillen Stunden wie zur Vorbereitung ähnlicher Vorträge gern empfohlen.

In dem Aufsatze **Luther als Kasuist** (Stimmen aus Maria-Laach, 1913 I S. 516–529) weist M. Reichmann S. I. darauf hin, daß Luther 1520 mit der Bannbulle Leos X. und den Dekretalen auch die Summa des Minoriten Angelus de Clavasio vor dem Wittenberger Stadttore verbrannte, daß Luther aber keineswegs alle Kasuistik verwarf. „Sein Zorn galt . . . nur der Anerkennung des kanonischen Rechtes durch den seligen P. Angelus, der sich fleißig auf dessen Aussprüche beruft. In seiner Weise hat gerade Martin Luther recht fleißig Kasuistik getrieben und ihre Pflege auch auf seine Schüler vererbt. Es hat Jahrhunderte gedauert, bis die protestantischen Theologen sich alle persönliche Seelsorge so gründlich abgewöhnten, daß sie jede lehrhafte Beschäftigung mit Gewissensfällen oder mit der Frage, wie schwierige Gewissenszweifel nach festen und richtigen Grundsätzen zu lösen seien, für überflüssig, ja sogar für schädlich erklärten."

Le système de Suarez sur l'origine du pouvoir a-t-il été désapprouvé par l'Église? fragt G. Sortais in der Revue pratique d'apologétique N. 183 (1. Mai 1913; S. 161–175). Die Theorie des Suarez über den Ursprung der menschlichen Autorität in der Gesellschaft hat zwar in der heutigen Theologie nicht mehr so viele Freunde wie ehedem. Aber man kann nicht sagen, sie sei durch das Schreiben des Papstes Pius' X. über den Sillon (1910) oder durch die Enzyklika Leos XIII. „Diuturnum illud" getroffen worden. Vgl. auch den Aufsatz von F. Cavallera: **Suarez et la doctrine catholique sur l'origine du pouvoir** im Bulletin de Littérature ecclésiastique, mars 1912, p. 97–119.

De commentarii cuiusdam magici vestigiis schreibt G. Przychocki in der Byzantinischen Zeitschrift (1913, S. 65–71). Es handelt sich um eine Zauberschrift, die nach der ersten Hälfte des 4. und vor dem 6. Jahrhundert entstanden zu sein scheint und von der sich in der Literatur des ersten Jahrtausends mehrere Spuren finden, so z. B. bei Nonnus und bei Georgius Monachus.

Zu dem Zauber des Umnähens der Gelenke veröffentlicht J. Barth in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (1913, Heft 3/4, S. 235) eine Notiz. Er hält es für wahrscheinlich, daß Ezech. 13, 17–23 eine Form babylonischer Zauberei vorliegt, die von israelitischen Frauen nachgeahmt war, und findet eine Analogie in einem Gebrauche der Tigre-Stämme Abessiniens, wo das Umbinden der Gelenke als ein Mittel zur Abhaltung von Unheil gilt.

Über **Die Beziehungen der Sonntagsfeier zum 3. Gebot des Dekalogs** bringt A. Prešeren S. I. in der Zeitschrift für kath. Theologie (1913, S. 563 ff.; 709 ff.) interessantes Material. „Nach der Auffassung der katholischen theologischen Literatur von ihren ersten Anfängen bis hinauf in die neueste Zeit behält das 3. Gebot des Dekalogs im Christentum seine Geltung nur insofern, als dieselbe zum Naturgesetz gehört." Während bis Thomas der naturgesetzliche Teil des 3. Gebotes in die innere Ruhe der Seele in Gott, die durch die Enthaltung von den Sünden und durch die Verrichtung der guten Werke erlangt wird, verlegt wird, führt Thomas die Auffassung ein, daß der öffentliche und gemeinsame Kult im 3. Gebote gefordert wird. Der Gedanke, als sei im 3. Gebot als Naturgesetz aufgefaßt die Heiligung je eines von 7 Tagen durch die Arbeitsruhe befohlen, ist der kath. Theologie fremd. Prešeren wird seine Arbeit fortsetzen.

Die Frage: **Ist der Erlaß Pius' X. über die erste hl. Kommunion der Kinder ein bloßes Kirchengesetz?** beantwortet Franz Müller S. I. (Zeitschrift für kath.

Theologie 1913, S. 504—538) dahin: Sobald das Kind den Gebrauch der Vernunft so weit erlangt hat, daß es die Himmelsspeise von anderer Nahrung unterscheiden und schwer sündigen kann, ist es durch göttliches Gebot zum Empfange der hl. Eucharistie verpflichtet.

Franz X. Kerer ließ bei der Verlagsanstalt vorm. Manz in Regensburg ein neues Buch erscheinen **Der Tatenruf vom Altare**, das den „katholischen Aktivismus" in begeisterten Tönen preist und fordert (ℳ 1,20). „Im heiligsten Altarssakramente, dem Endziele der Weltschöpfung und der Religion, ist das Brot, das Leben, Aktivität, gilt der ganzen Welt." Der Seelsorger kann aus dem Buche manchen anregenden Gedanken für die Förderung der öfteren hl. Kommunion in der Gemeinde gewinnen.

In den Historisch-politischen Blättern Bd. 152, Heft 1 führt N. Paulus seine Studie über **Brückenablässe** zu Ende. Er schließt: Zu den Bauten, die mit Hilfe von Ablaßgeldern ausgeführt wurden, zählen auch zahlreiche Brücken, denen in allen Ländern des christlichen Abendlandes „religiöse Meinung und frommer Sinn den Ursprung gab".

Das Problem der Armut behandelt Pfarrer Wessel, Veldenz im Pastor bonus (1912/13, Heft 9, S. 523—535) zumal vom Standpunkte des praktischen Seelsorgers aus.

H. Müller.

Kirchenrecht.

Franz Heiner, **Katholisches Kirchenrecht.** I. Bd. Die Verfassung der Kirche nebst allgemeiner und spezieller Einleitung. 6., verb. Aufl. (Paderborn 1912, Ferd. Schöningh; ℳ 5,—). Die 5. Aufl. des bekannten Buches erschien 1909, wurde also rasch vergriffen. Der Verf. sagt im Vorwort zu dieser neuen Ausgabe: „Es ist selbstverständlich, daß ich besonders die neuesten kirchenrechtlichen Bestimmungen und Veränderungen an den betr. Orten berücksichtigt habe, so daß in der vorliegenden Auflage das neueste geltende Recht zur Darstellung kommt." Und das ist die beste Empfehlung eines Buches.

Rud. Müller-Erzbach knüpft in seiner Schrift: **Gefühl oder Vernunft als Rechtsquelle** (Stuttgart 1913, F. Enke; ℳ 1,—) an die Ausführungen Jungs (s. diese Zeitschr. V [1913], S. 165 f.) an und widmet ihnen hohes Lob. Im Gegensatz z. J., der die sog. Interessenjurisprudenz ablehnt, und im Rechtsgefühl den Ursprung eines jeden, nicht aus bereits vorhandenen Rechtssätzen abgeleiteten, Rechts findet, sieht M.-E. in jeder Rechtserscheinung nur den Ausdruck gewisser Interessenlagen und fordert, daß alle rechtsdogmatische Forschung von einer Betrachtung der Interessenlage ausgehen müsse.

Mordché W. Rapaport, **Das religiöse Recht und dessen Charakterisierung als Rechtstheologie.** Mit einem Geleitwort von Josef Kohler (Berlin u. Leipzig 1913, Dr. Walther Rothschild; ℳ 2,80). Wie Kohler in seinem Geleitwort hervorhebt, werden in der Arbeit Recht und Religion vom Standpunkt des aufgeklärten Theisten behandelt. Der Standpunkt ist also nicht der des überzeugten Theisten, und sieht man an den Ergebnissen der philosophischen Betrachtung. Zwar sind manche Ausführungen zutreffend, aber der Verf. hat bei der Darstellung des religiösen Rechtes die natürlichen Elemente völlig ausgeschaltet. Kohler drückt das so aus: „Das Verhältnis von Religion und Recht ist überall da, wo pantheistische Elemente hineinwirken, ein anderes." Die pantheistischen Elemente sind nicht im Christentum. Die mittelalterliche, auf aristotelischer Grundlage weitergeführte Rechtsphilosophie wußte das weltliche Recht in harmonischer Verbindung mit den Sätzen iuris divini darzustellen, z. B. ein Thomas von Aquin (K. erwähnt Thomas a Kempis!).

Celestino Trezzini. **La legislazione canonica di Papa S. Gelasio I** (492–496). (Locarno 1911, A. Pedrazzini. XXVII u. 210 S. 8°.) Unter treuer Benutzung der Quellen und der vorzüglicheren Literatur entwirft der Verf. zunächst ein kurzes Lebensbild des Papstes und gibt dann eine Darlegung der Tätigkeit desselben für die Beziehungen zwischen Kirche und Staat, für die Verfassung und die Verwaltung der Kirche. Die Untersuchung ist ein schöner Beitrag zur kirchlichen Rechtsgeschichte.

Paul Allard, **Les origines du servage en France** (Paris 1913, J. Gabalda. 329 S. 12°). In einer abgerundeten Studie schreibt der gelehrte Verf. die Geschichte der Hörigkeit vom 4. bis 10. Jahrh. in Frankreich. Besondere Aufmerksamkeit widmet er der Stellung der Kirche gegenüber der Sklaverei bezw. Hörigkeit. Rechtlich interessant ist dabei die Untersuchung, wie weit die kirchlichen Organe durch das Verbot, Güter der Kirche zu veräußern, an der Freilassung Höriger gehindert waren. Das Resultat der Prüfung der Stellung der Kirche zu dieser Frage ist: Die Kirche empfahl den Gläubigen die Freilassung als ein gutes Werk wie Almosengeben, Psalmgebet, Messehören, Fasten; sie zeigte aber auch selbst durch Rat und Beispiel, wie ernst ihr diese Worte waren.

H. Glitsch, **Untersuchungen zur mittelalterlichen Vogteigerichtsbarkeit** (Bonn 1912, Marcus u. Weber; ℳ 4,80). Die Untersuchung ist einem räumlich beschränkten Gebiete gewidmet: der alamannischen Ostschweiz und einigen angrenzenden Territorien. Sie nimmt Stellung gegen die zuletzt von Heilmann für den rechtsrheinischen Teil der Diözese Konstanz geschickt verteidigte Behauptung, daß der Vogt als Inhaber der Immunitätsgerichtsbarkeit die Hochgerichtsbarkeit ausgeübt habe. In den ohne Zusammenhang mit den Immunitätsgerichten entstandenen Ortsgerichten geht die Vogtei irgendwie auf den Grafen zurück. Lediglich in den Städten erstreckte sich die Gerichtsbarkeit des Kirchenvogtes auch auf die Hochgerichtsbarkeit. Diese Tatsache findet wahrscheinlich in dem besonderen Charakter des Marktrechtes, das die Exemtion der Stadt von den hohen Gerichten des Landes in sich schloß, ihre Erklärung. Das aus der Immunität entsprungene Vogtgericht hat sich nicht zum Hochgericht entwickeln können.

Eckard Meister, **Ostfälische Gerichtsverfassung im Mittelalter** (Stuttgart 1912, W. Kohlhammer; ℳ 6,–). M. nimmt alle an die vom Sachsenspiegel gegebene Darstellung der Gerichtsverfassung sich anknüpfenden Probleme mutig und erfolgreich auf und untersucht die ostfälischen Gerichte zunächst auf Grund der vom Sachsenspiegel unabhängigen Quellen, um dann den Sachsenspiegel mit den Resultaten des ersten Teils zu vergleichen. Der Sachsenspiegel erweist sich als zuverlässig; er hat die Gerichtsverfassung des Landrechts dargestellt, schließt also Stadt- und Hofrecht ebensogut wie fränkisches Recht aus. Er hat speziell die Zustände Ostsachsens im Auge, wo vor 1250 das Grafengericht und unter ihm das Niedergericht, das Schultheißengericht und das Geding bestanden.

Max Buchner, **Die Entstehung der Erzämter und ihre Beziehung zum Werden des Kurkollegs** mit Beiträgen zur Entstehungsgeschichte des Pairskollegs in Frankreich (Paderborn 1911, ℳ 11,–. Görresges. Sektion für Rechts- und Sozialwissensch. 10. Heft). Die Forschung hat sich in letzter Zeit ungemein rege bemüht, die Entstehung des Kurfürstenkollegs und die rechtsgeschichtlichen Vorgänge bei der Königs- und Kaiserkrönung zu erklären. B.s Schrift gehört zu den umfangreichsten und besten dieser Art. Er stellt fest, daß das Kurrecht nicht auf Grund eines konstitutiven Aktes, auch nicht zu Beginn des 11. Jahrh. entstanden ist. Positiv vertritt er die Ansicht, daß das Kurrecht vielmehr mit vielen Wurzeln in mittel-

alterliche Rechtsverhältnisse hinabreicht. Bei den geistlichen Kurfürsten geht es zurück auf deren Ansprüche, als „Königsmacher" angesehen zu werden, die Anteilnahme bei der Krönung und auf das Erzkanzleramt; bei den weltlichen auf das Stammesherzogtum und andere Momente. Auch der Gegensatz zwischen kirchlicher und weltlich deutscher Königserhebung hat mitgewirkt. Die Krönungsfeierlichkeiten trugen klerikalen Charakter. Auch das Kirchenrecht ist an solchen Untersuchungen interessiert.

J. Linneborn.

Homiletik.

Sermons et Panégyriques pour le temps actuel par M. l'abbé E. Jarossay (Paris, Pierre Téqui I. et II. tom. à Fr. 7,–). Die Bände enthalten folgende Predigtgruppen: Les verités fondamentales. Les fins derniers. La sainte eucharistie. L'église catholique. Les vertus chrétiennes. La sainte vierge Marie. Les Saints. Variétés. Die Predigten sind gut durchdacht, affektvoll, praktisch, wenden sich direkt an die Zuhörer. Die Schriftstellen werden teilweise sehr gut ausgenutzt. Die Sprache ist auch für den Deutschen leicht verständlich.

In **Fünfzig Vorträge für christliche Müttervereine** (Paderborn, Bonifatius-Druckerei, ℳ 3,–) bietet der emer. Pfarrer Wilh. Kraneburg 40 Vorträge über die christliche Mutter, 4 über die christliche Ehefrau, 6 über die christliche Hausfrau. Die Vorträge enthalten reichen Stoff für solche Vorträge. Die Vorträge sind nicht in Redeform, sondern in ruhiger Vortragsform gehalten. Die Hl. Schrift hätte wohl besser herangezogen werden können.

Ave Regina coelorum. Predigten und Skizzen zu Ehren unserer lieben Frau. Von Dr. Joseph Selbst. Zweite Hälfte (Mainz, Kirchheim; ℳ 3,–). Es wurde schon früher empfehlend auf diese Predigten hingewiesen.

Die guten **Predigten** auf die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres mit einem Anhange von Sakraments- und Fastenpredigten von J. Pottgeißer S. I. (Paderborn, Bonifatius-Druckerei; ℳ 4,80) sind in 6. Auflage erschienen.

Die **Sieben Männer-Konferenzen** über einige sehr häufige Einwürfe gegen den heiligen Glauben (od. Schlagwörter unserer Zeit) von Stadtpfarrer Joseph Sigmund enthalten viel brauchbares Material für derartige Vorträge (Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz; ℳ 1,20).

Kindlich einfach und herzlich sind die **Zehn Kinderpredigten** von Emil Boskarolli (Brixen, Tyrolia; ℳ 1,–). Ob es aber nicht des Erzählens zu viel ist, namentlich wenn die Predigten vor größeren Kindern gehalten werden!

Muttergottespredigten. Von A. Hubert Bamberg (Paderborn, Schöningh; ℳ 2,–). Wir haben hier 48 Predigten über – mit einigen Ausnahmen – die Anrufungen in der Lauretanischen Litanei. Die Gedanken in den Predigten sind gut, die Hl. Schrift ist mit Fleiß und Geschick benutzt, aber die Predigten haben nicht immer einen einheitlichen Zweck und die direkten Anwendungen der gerade nicht kurzen Predigten werden immer erst mit wenigen Sätzen am Schluß gemacht.

Inhaltsreiche, begeisterte Marienpredigten hat G. Pletl (Hamm, Breer u. Thiemann; ℳ 1,50) veröffentlicht unter dem Titel: **Neue Marienpredigten.**

Missions-Bibliothek. Die Mission auf der Kanzel und im Verein. Predigten, Vorträge und Skizzen über die katholischen Missionen. Unter Mitwirkung anderer Mitglieder der Gesellschaft Jesu herausgegeben von Anton Huonder S. I. Zweites Bändchen (Freiburg, Herder; ℳ 2,40). Teils haben diese Predigten bezw. Vorträge und Skizzen direkt den Zweck, die Gläubigen zu tätiger Liebe für die armen Heiden zu bewegen, teils haben sie einen andern direkten Zweck, wirken aber zugunsten

der Missionen dadurch, daß das Material fast ganz der Missionsgeschichte entnommen ist. Das Bändchen kann zur eifrigen Benutzung für die Predigt nur angelegentlichst empfohlen werden.

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.

Missionswissenschaft.

S. Baudert, **Die evangelische Mission** (123 S. Leipzig 1913, B. G. Teubner; ℳ 1,25) gehört zu der Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt" und gibt eine knappe, aber recht brauchbare Übersicht über die Geschichte, die Arbeitsweise und den heutigen Stand des gesamten protestantischen Missionswesens. Die deutschen Missionen, vorab die Kolonialmissionen, sind besonders berücksichtigt. In der Generalstatistik der deutschen Missionsgesellschaften fehlen die Missionarsfrauen, deren Arbeit für die Missionen doch auch von Bedeutung ist. Auch ist kein Überblick über den Stand der einzelnen Missionen gegeben. Die 25 deutschen Missionsgesellschaften zählten am 1. Jan. 1912 1383 Missionare beiderlei Geschlechts, 692 Haupt-, 3515 Nebenstationen, 640 916 Getaufte, 55 015 Katechumenen, 3917 Schulen mit 198 346 Schulkindern sowie eine Gesamteinnahme aus Deutschland von 8 550 304 Mark.

Jahrbuch der evangelischen Judenmission, hrsg. von Herm. L. Strack. Bd. II (96 S. Leipzig 1913, J. C. Hinrichs; ℳ 2,–). Das in englischer Sprache abgefaßte Jahrbuch bringt einen Bericht über die 8. internationale Konferenz für Judenmission in Stockholm (1911), über die dort gehaltenen Vorträge und ein Verzeichnis der zahlreichen evangelischen Vereine und Stationen für Judenmission. Besonderes Interesse verdient das Bestreben eines kleineren Teiles der Judenchristen, auch im Christentum ihre volkliche und alttestamentlich-rituelle Eigenart mit Einschluß der Beschneidung beizubehalten. Die Freunde der katholischen Judenmission seien nachdrücklich auf diese instruktive Publikation aufmerksam gemacht. Der Eifer für die Judenbekehrung ist auf protestantischer Seite einstweilen noch augenscheinlich größer als bei uns Katholiken. Die protestantische Methode dagegen scheint an einem Fehler zu kranken, den der Rabbiner Dr. F. Goldmann (Oppeln) in der Köln. Volksztg. (Nr. 240 vom 1. Nov. 1908) gekennzeichnet hat. Nach ihm ist „die Anzahl der Juden, die katholisch getauft werden, in Deutschland sehr gering, weil der katholische Geistliche die Motive des Übertritts genauer zu prüfen pflegt und einen Menschen, der aus geschäftlichen Rücksichten die Firmenbezeichnung „Christ" tragen möchte, unnachsichtlich zurückweist. Der weitaus größte Teil schließt sich der protestantischen Kirche an, die aus hier nicht zu erörternden Gründen die Aufnahme sehr erleichtert." Jedenfalls dürfte es hoch an der Zeit sein, daß wir Katholiken ein langes Versäumnis wiedergutmachen und die Judenmission wenigstens einigermaßen organisieren. Freunde dieses Gedankens ersuche ich um gütige Mitteilung ihrer Adressen, damit ein weiterer Gedankenaustausch angebahnt werden kann.

The Missions and Missionaries of California by Zephyrin Engelhardt O. F. M. Vol. III. Upper California. Part. II. General History (San Francisco, Cal., 1913. The James H. Barry Company. 663 S.). Den zwei ersten bereits besprochenen Bänden der kalifornischen Missionsgeschichte (1912, 169; 1913, 81) hat die unermüdliche Schaffenskraft P. Zephyrins bereits einen dritten starken Band folgen lassen, in dem der Zeitraum von 1812–1835 behandelt ist. Der drohende Untergang der Mission infolge der gewalttätigen Revolution in Mexiko wirft hier schon seine düsteren Schatten voraus. Nur mit tiefster Teilnahme kann man lesen, wie die Missionare, die ihr Leben für die Indianer einsetzten, durch verleumderische

Anklagen und törichte Reformvorschläge von Beamten und anderen belästigt wurden, und das zu einer Zeit, wo die Missionsstationen sich aufs äußerste anspannen mußten, um die drückenden Militärkontributionen aufzubringen. Auch manche perfide Anwürfe protestantischer Historiker, eines Hittelt und Bancroft, werden im ganzen wirksam widerlegt. Offen bleiben natürlich für eine weitere Erörterung die rein methodischen Fragen, ob das spanische System der Missionsreduktionen mit der weitgehenden Einschränkung der individuellen Freiheit, der Vermögensverwaltung usw. der geeignetste Weg zu einer selbständigen Charakterentwicklung der Eingebornen war. Täuscht nicht alles, so zeigen die Erfahrungen der modernen Missionen, die allerdings noch längere Zeit verfolgt und erprobt werden müssen, daß eine Erziehung auch von sehr tiefstehenden Naturvölkern ohne so weitgehenden Zwang möglich ist.

Samuel M. Zwemer, **Raymundus Lullus**, der erste Mohammedanermissionar. Aus dem Englischen übersetzt (Wiesbaden, Sudan-Pionier-Mission, 126). Ein populäres Lebensbild des größten Vorkämpfers der Mohammedanermission im Mittelalter aus protestantischer Feder und darum – anscheinend naturnotwendig – mit der üblichen Einseitigkeit quoad catholica geschrieben. Das „finstere Mittelalter" spielt in dem Buch eine Rolle. Von der reichen katholischen Literatur über Lullus sind nur die Acta Sanctorum benutzt.

Gleichfalls in den Orient führt das Schriftchen **Unter dem Halbmond** von J. Svaneskjold, deutsch von E. Axelson (47 S. Striegau 1913, Theod. Urban; ℳ 0,30). Es schildert in kleinen Einzelskizzen die traurige Lage der Frauenwelt in Syrien.

In **Schwarz und Weiß in Südafrika** (287 S., 101 Abbildungen, 6 Karten. Berlin 1913, Berliner Evangelische Missionsgesellschaft) teilt Missionsinspektor M. Wilde die Erfahrungen seiner Visitationsreise durch das weite Arbeitsgebiet der Berliner Mission mit. Das gediegene Werk behandelt in zwei Hauptteilen die beiden Rassen unter dem Zeichen der Kolonisation und der Mission. Bei der Behandlung der Eingebornenfrage tritt es mit guter Begründung der rücksichtslosen Herrenpolitik der weißen Rasse entgegen. Nur zu wahr ist es, wenn Wilde feststellt, daß gegenüber der evangelischen Mission, die in Britisch-Südafrika beinahe eine Million Anhänger zählt, die katholische Mission (mit nur stark 50 000 Eingebornen) zu spät aufgestanden sei und nur schwer den protestantischen Vorsprung einholen könne. Und solche Verhältnisse können trotz – oder wegen? – unserer geschlossenen Organisation jahrzehntelang unverändert bestehen bleiben!

Von einem anderen Standpunkt beurteilt die Eingebornenfrage der bekannte Afrikaforscher Carl Peters, **Zur Weltpolitik** (384 S. Berlin 1912, K. Siegismund; geb. ℳ 7,–). Seine Vorschläge lassen sich dahin zusammenfassen: Staatlicher Arbeitszwang für die Schwarzen (als Kompensation zu unserem heimischen Militärzwang) und möglichste Vernachlässigung ihrer geistigen Ausbildung. Diese Forderungen werden mit viel Temperament und einer den Unkundigen bestrickenden Sprache vorgebracht, entbehren aber einer soliden Begründung. Gegen den Arbeitszwang wenden sich nicht nur Missionare, sondern auch Kolonialkenner wie Vietor, die an Erfahrung einem Peters nicht nachstehn. Und die unleugbaren Fehlgriffe der britischen Erziehungspolitik berechtigen doch nicht dazu, eine allmählich fortschreitende Geistesbildung der Schwarzen Hand in Hand mit zielbewußter Arbeitserziehung überhaupt zu verwerfen. Sonst behandelt das Peterssche Buch, eine Sammlung von politischen Aufsätzen, weltpolitische Fragen von größter Bedeutung in höchst anregender Form, wenn auch nicht ohne einzelne Schiefheiten. Zumal unser Verhältnis zum britischen Weltreich wird von einem der besten Englandkenner in lehrreicher Weise beleuchtet.

Paul Rohrbach, **Deutschland in China voran!** (78 S. Berlin-Schöneberg 1912, Protestantischer Schriftenvertrieb). Die Schrift soll vornehmlich der Propaganda für die liberale Weimarer Mission (Berlin III) in Tsingtau und deren Mädchenschulwesen dienen, erörtert aber auch allgemeinere Gesichtspunkte, vor allem das gewaltige Übergewicht der angelsächsischen Missionen, die auch die Zukunft des Katholizismus in China ernstlich bedrohen. Was Rohrbach selbst anstrebt, ist eine jeden positiven Christentums bare „Mission", die sogar auf die Taufe verzichten soll. Katholiken kann die Schrift zeigen, was auf dem Spiele steht, wenn wir uns nicht energischer für die chinesische Mission regen. Ich wünsche sie darum vor allem in die Hand jener, die so leicht in Sorge sind, es geschehe zuviel für die Missionen.

Steyl. F. Schwager S. V. D.

Christliche Kunst, Archäologie.

Handbuch der christlichen Archäologie. Von Karl Maria Kaufmann. Zweite, vermehrte und verb. Aufl. Mit 500 Abbildungen, Rissen und Plänen (Schöningh, ℳ 15,–). Die 1905 erschienene erste Auflage ist, wenn man den immerhin beschränkteren Abnehmerkreis für solche Bücher in Betracht zieht, schnell vergriffen worden. Die Kritik hatte das Handbuch, in welchem Verf. als erster das Gesamtgebiet der noch recht jungen Wissenschaft der christlichen Archäologie zusammengefaßt hat, sehr günstig aufgenommen. Inzwischen wurde das Werk ins Italienische übersetzt, während sein Verf. durch die Entdeckung der im christlichen Altertum bedeutsamen Menasstadt mit dem Grabtempel des Heiligen in der lybischen Wüste sich Weltruf erwarb. Die Neuauflage wird mit Recht als vermehrte und verbesserte bezeichnet. In den nunmehr über 800 Seiten starken Band wurden neben vielfachen textlichen Erweiterungen 85 neue Abbildungen und 36 neue Pläne und Grundrisse aufgenommen. Die neuen Ergebnisse der Forschung, darunter nicht zuletzt die der eigenen Forschung des Verf., wurden überall eingearbeitet. Insbesondere wurde die inzwischen immer deutlicher erkannte hohe Bedeutung des Orients für die Entwicklung des altchristlichen Kirchenbaus klarer herausgearbeitet. Da über die erste Auflage, weil vor der Gründung unserer Zeitschrift erschienen, von uns noch nicht referiert wurde, sei der Inhalt des Buches wenigstens in den Haupttiteln skizziert. Verf. beginnt mit einer Propädeutik der christlichen Archäologie, in welcher Wesen, Geschichte, Quellen und Bestand (Topographie der Denkmäler) der christlichen Archäologie behandelt werden. Hierauf kommen nacheinander altchristliche Architektur (Sepulkral-, Sakral- und Profanbau), Malerei und Symbolik, Plastik, Kleinkunst und Handwerk zur Behandlung. Den Schluß macht ein epigraphischer Teil, welcher sich mit den Sepulkralinschriften, historischen und poetischen Inschriften, den Graffiti (Wandkritzeleien) und den altchristlichen Ostraka und Papyri beschäftigt. Angefügt ist endlich noch eine wertvolle chronologische Hilfstabelle und ein ausführliches Register. Das Buch bedarf einer besonderen Empfehlung nicht. Bei dem mehr und mehr erwachenden Interesse für die christliche Archäologie dürfte die 2. Auflage noch schneller vergriffen werden als die erste.

Die Verklärung auf Tabor in Liturgie und Kunst, Geschichte und Leben. Von Prälat Anton de Waal, Rektor am Campo Santo zu Rom. Mit einem Farbendruck: Raffaels Transfigurazione und 6 Autotypien (München, Verlag „Glaube und Kunst"; ℳ 5,–). Verf. behandelt zunächst das Evangelium der Transfiguration unter besonderer Würdigung des Umstandes, daß außer der Festmesse auch die des zweiten Fastensonntags diese Perikope enthält. Hierauf wendet er sich den Darstellungen der Transfiguration in der älteren Kunst zu. Es folgt die Schilderung des Anlasses zur

Einführung des Verklärungsfestes für die Gesamtkirche durch Kallixt III. (zur immerwährenden Erinnerung an den im Jahre 1456 bei Belgrad erfochtenen Sieg über die Türken). Hierauf wendet er sich der glänzendsten Darstellung des Verklärungswunders zu, die je geschaffen wurde: Raffaels Transfigurazione. Die beiden folgenden Abschnitte sind überschrieben „Unsere Missionen und der Islam" und „Die Transfiguration und die Heidenmission". Hier beklagt Verf., daß der Islam, an dessen Besiegung das Fest ja erinnern soll, seit Jahrhunderten für die katholische Mission ein absolut steriler Boden gewesen und daß die heute immer mehr voranschreitende Verbreitung des Islams unter den Naturvölkern der Mission immer weitere Gebiete entziehe. Mit flammender Begeisterung ruft er zur Missionierung der mohammedanischen Welt auf, wobei er es an praktischen Vorschlägen nicht fehlen läßt. Zum Schluß folgt noch ein Kapitel über „Unsere eigene Verehrung des verklärten Heilandes". Das Ganze ist mit großer Wärme geschrieben. Es kommt Verf. darauf an zu zeigen, „daß das Geheimnis der Transfiguration mit seiner wunderbaren Macht zur Weckung und Vertiefung des Glaubens und des kirchlichen Geistes mehr als bisher von uns geschehen ist, beachtet und betrachtet zu werden verdient". Wer Verf. bis zum Ende folgt, wird von seinen feurigen Worten einen bleibenden Eindruck bewahren. Das beigegebene farbige Kunstblatt, Raffaels Transfigurazione, ist gut gelungen.

Die altschwäbische Malerei. Von Dr. Joh. Damrich. Mit 50 Abbildungen (Die Kunst dem Volke Nr. 15. Allg. Vereinigung für christliche Kunst, München, Karlstr. 33; ℳ 0,80; im Jahresabonnement 4 Hefte ℳ 3,–; 20 Exemplare bei direktem Bezug à ℳ 0,50). Um die Wende des 15. Jahrhunderts blühte in Schwaben eine eigenartige Kunst. Nördlingen, Memmingen, Augsburg und allen voran Ulm waren Mittelpunkte eines regen Kunstschaffens. Hier wirkten Meister wie Hans Schüchlin, Bartholomäus Zeitblom, Martin Schaffner, Friedrich Herlin, Bernhard Strigel, Hans Holbein der Ältere, Hans Burgkmeir und Christoph Amberger. Mit dem Schaffen dieser Gruppe von Meistern will uns das vorliegende Heft bekannt machen. Auswahl und Wiedergabe der Bilder verdienen hohes Lob. Dasselbe gilt von dem gemütvollen und im besten Sinne populären Texte, mit dem Damrich den Leser in das Verständnis dieser echt deutschen Kunst einführt. Das Heft sollte wie alle seine Vorgänger in alle Familien Eingang finden, in denen man Wert auf eine, wenn auch kleine und nicht zu kostspielige, aber gediegene Hausbücherei legt.

Unter der Bezeichnung Xenien-Bücher erscheint eine Sammlung von Werken älterer und neuerer Autoren, welche insbesondere Neudrucke vergessener oder wenig bekannter, interessanter Bücher in geschmackvoller Ausstattung enthält. Als Probe liegt uns heute vor Nr. 3, Hans von Wolzogen: **Kunst und Kirche.** Ein offener Brief an Houston Stewart Chamberlein (Leipzig, Xenienverlag; in Pappband ℳ 0,50). Verf. hat hauptsächlich Musik und Bühnenkunst im Auge. Eine Reformation von Kunst und Kirche zugleich verspricht er sich von der allseitigen Durchführung des Bayreuther Ideenkreises.

Ist die konstantinische Basilika des hl. Petrus im Vatikan nach einem Proportionskanon erbaut? Von Odilo Wolff O. S. B. (Römische Quartalschrift 1913, S. 5–16). Verf. hat in seinem Werke „Tempelmaße" (Wien 1912) den Nachweis für einen in der antiken Baukunst traditionell feststehenden Proportionskanon, dessen „Anwendung noch weit in die christliche Aera hinaufreicht", zu erbringen versucht. Wie seine vorliegende Untersuchung zeigt, stimmen die Maße des Grundrisses der konstantinischen Petrusbasilika in Rom mit jenem (Hexagramm-) Kanon durchaus überein. Er folgert daraus, daß der Baumeister letzteren bewußt angewandt habe.

Neue Untersuchungen über die altchristlichen Petrusdarstellungen. Von Dr.

Paul Styger (Ebenda S 17–74). Verf. wendet sich mit seinen eindringenden Untersuchungen gegen zahlreiche von einem allzu starken Zug zum Typologischen beherrschte Auslegungen der wichtigsten, namentlich auf altchristlichen Sarkophagen vorkommenden Szenen aus dem Leben Petri. A. Fuchs.

Philosophie.

Das philosophische Jahrbuch der Görresgesellschaft 1913 Heft 4 bringt eine sehr interessante Untersuchung des P. Mauritius Demuth O. F. M.: **Friedrich Nietzsches Erkenntnistheorie,** die das Resultat begründet: Vom philosophischen Standpunkte aus dürfen wir wohl sagen, daß er (N.) den Strömungen seiner Zeit folgte, ohne dabei philosophisches Talent besonders zu verraten. Die Form der Darstellung ist es gewesen, die ihm so viele Freunde gemacht. Seine Erkenntnislehre ist Skeptizismus, besser noch philosophischer Nihilismus. Nicht aufbauenden, sondern zerstörenden Charakters ist seine Lehre. S. 485. – In dem folgenden Artikel beleuchtet F. M. Sladeczek S. I. **Kants Lehre vom Bewußtsein.** Sie baut sich konsequent auf auf den Grundlagen der allgemeinen Kantischen transzendentalen Erkenntnislehre. – Mit einer gewissen berechtigten Wärme schreibt weiter H. Ruster **Zum philosophischen Schaffen G. Freiherrn von Hertlings,** um wenn auch kurz, doch für dauernd die geistigen Werte zu verzeichnen, welche Freiherr v. Hertling schuf.

Mit der gleichen Begeisterung feiert in den Historisch-politischen Blättern 152, 5 Dr. St. Schindele den **Freiherrn G. von Hertling als Philosophen** und zwar als einen gläubigen Vertreter der theistisch-teleologischen Weltanschauung, der philosophia perennis, der immerwährenden Philosophie.

Inbezug auf den bekannten **Streit um die denkenden Pferde** von Elberfeld bringt E. Wasmann in den Laacher Stimmen Bd. 85, 5 auf die Ermöglichung einer positiven Lösung durch eine endgültige Ermittlung des wirklichen Sachverhalts.

In der Zeitschrift für christliche Erziehungswissenschaft 7. Jahrg. 1. Heft findet sich ein Referat über zwei Vorträge des P. Lindworski über **Die Erforschung des höheren Seelenlebens.** Zuerst wird die bei diesen Erforschungen arbeitende Methodik erörtert und dann werden die bisher erreichten freilich noch nicht abschließenden Ergebnisse der Forschungen über die elementaren Denkformen, Urteil, Begriff, Schluß und über den Willensakt und die Willenshandlungen kurz festgestellt. Anfangs scheinen sich Wege und Resultate der modernen Psychologie von der alten Philosophie abwenden zu wollen, schließlich führen sie aber alle zur christlichen Weltanschauung zurück und bestätigen stets von neuem deren unvergänglichen Wert.

In den Frankfurter Zeitgemäßen Broschüren eröffnete Johannes Mayrhofer unter dem Titel: „Moderne Irrlichter" eine Serie von kürzeren Monographien über führende Geister in der modernen Philosophie und über deren Systeme (Hamm i. W., Breer u. Thiemann; ℳ 1,–). Er beginnt in Band 30, Heft 7 und 8 mit **Immanuel Kant,** dem er folgende Kapitel widmet: Der neue Kopernikus, Die „reine Vernunft" unter der Lupe des Kritizismus, Kant der Himmelsstürmer, Die Charybdis der „reinen" und der rettende Strohhalm der „praktischen" Vernunft. – In Band 32, Heft 3 und 4 läßt er in einem zweiten Teile „Arthur Schopenhauer" folgen mit folgendem Inhalt: Allerlei Nachkantisches, Etwas über die Bescheidenheit moderner Denker, Dasselbe noch einmal exemplifiziert an Schopenhauer, Die Welt als Vorstellung, Die Welt als Wille, Der Wille des Menschen Sklaverei oder Freiheit, Das Trauerspiel des Lebens, Lehre und Leben, Der alte und der neue Gott. Der Verf. will „mit einigen modernen Irrlichtern weniger in einer erschöpfenden aka-

demischen Abhandlung als vielmehr in einer allgemein faßlichen Beurteilung, die gewisse fundamentale Hauptpunkte heraushebt und ins Licht setzt, abrechnen" (S. 200). Wer die geradezu verheerende Wirkung mancher modernen Systeme, namentlich auf die religiöse Überzeugung vieler, einigermaßen zu erfahren Gelegenheit hatte, wird die Tendenz der Publikation billigen müssen. Und wer die Broschüren in ihrer frischen, populären Darstellung gelesen hat, wird zugeben, daß der Verf. seine Aufgabe vortrefflich zu lösen wußte. Der hie und da kräftige Sarkasmus dürfte freilich den einen oder anderen Leser in etwa stoßen, andere dagegen wird er desto mehr anziehen.

Aristoteles' Politik. Neu übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. theol. Eug. Rolfes. Philos. Bibliothek, Band 7 (Leipzig, Felix Meiner; ℳ 2,50). Der Verf., dessen Name auf dem Gebiete der Aristotelesforschung bekanntlich einen sehr guten Klang hat, hat sich mit der Herausgabe dieses wichtigen Werkes des Stagiriten ein neues Verdienst erworben. Die kurze orientierende Einleitung, die gute Übersetzung und die wertvollen Anmerkungen bekunden von neuem den tüchtigen Aristotelesforscher.

Dr. O. Willmann schrieb für den Gymnasialunterricht und das Selbststudium eine **Philosophische Propädeutik** (Freiburg, Herder; ℳ 2,–), deren erster Teil (formale) Logik bereits in dritter und vierter verbesserter Auflage vorliegt. Die Gruppierung des Stoffes: Die Denktätigkeiten, Die Denkformen, Die Denkgesetze und die Denkoperationen, ist eine glückliche, die Darstellung ist gründlich und klar, so daß das Werkchen seinem Zwecke vorzüglich dient.

Derselbe Gelehrte veröffentlichte unter dem Titel **Aus der Werkstatt der philosophia perennis** (Freiburg, Herder; ℳ 4,20) eine Sammlung seiner kleineren Schriften, die verschiedenen Zeiten angehörend und aus den verschiedensten Zeitschriften zusammengestellt, in fünf Zyklen gruppiert sind 1. Zur Wissenschaftslehre, 2. Zur Philosophiegeschichte, 3. Zu den Streitfragen der Gegenwart, 4. Zur theoretischen Philosophie, 5. Zur praktischen Philosophie. Schon der Titel zeigt in der „philosophia perennis" unzweideutig den gemeinsamen Standpunkt aller einzelnen Aufsätze und Reden. Das Ganze soll nach der Absicht des Verfassers eine Ergänzung zu seiner Geschichte des Idealismus sein und ist das auch in der Tat. Natürlich entbehrt diese Sammlung des monumentalen Charakters jenes klassischen Werkes, aber es offenbart doch im kleinen denselben Geist großer, idealer katholischer Weltanschauung, tiefer, universeller Gelehrsamkeit, feinen literarischen Taktes, klassischer Bildung und modernster Ausrüstung, erleuchtender Wissenschaft und innerlich befriedigender Weisheit.

Johann Friedrich Herbarts Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. Mit Einführung, neu herausgegeben von K. Häntsch (Phil. Bibliothek Bd. 146, Leipzig, Meiner; ℳ 5,–). Der Herausgeber schickt dem Neudruck des Herbartschen Lehrbuches ein orientierendes Vorwort und eine Einführung in Herbarts System der Philosophie voraus. Die Bedeutung Herbarts, namentlich in der neueren Pädagogik, die erst durch ihn eigentlich zum Range einer Wissenschaft emporgehoben wurde, begründet die Neuherausgabe seines Lehrbuches. Wer sich etwas mit Herbart selbst beschäftigt hat, kennt die Schwierigkeit, ihn zu verstehen wegen seiner schweren, abstrakten und gedrängten Schreibart, die an die geistige Arbeit des Lesers sehr große Anforderungen stellt. Diese Schwierigkeit wird durch die „Einführung" Häntschs wesentlich gehoben, und darum gebührt dem Herausgeber für seine umfangreiche, klärende und sicherlich nicht müheloſe Einführung in Herbarts philosophisches System besonderer Dank.

B. Funke.



Deutschland.

Geschichtliches zur Schulaufsichtsfrage in Preußen. Es ist bekannt, daß lange Jahrhunderte hindurch der Staat sich um die Schule gar nicht kümmerte. Einerseits lag bei den primitiven wirtschaftlichen Verhältnissen ein Bedürfnis nach einer gewissen Schulbildung bei den meisten Menschen nicht vor, andererseits war der Staat noch nicht so weit erstarkt, daß er die Lasten hätte auf sich nehmen können. Erst ganz allmählich und aus den kleinsten Anfängen haben sich die heutigen umfangreichen Aufgaben des Staates entwickelt. Die Kirche war die einzige Instanz für Schulangelegenheiten, die ohne Steuern und ohne Schulzwang den Volksunterricht nach Möglichkeit einrichtete. Ein Konflikt zwischen Staat und Kirche war also zu dieser Zeit ganz unmöglich.

Allmählich erstarkte aber der Staat und nahm den mit dem Fortschreiten der Kultur immer zahlreicher erwachsenden Bedürfnissen gegenüber ein Gebiet nach dem anderen der Kirche ab. So ging es auch mit dem Schulgebiete. Aber auch jetzt ging die Entwicklung nur mit kleinsten Schritten vorwärts. Der Hauptanteil an der Schule fiel zunächst noch immer der Kirche zu. Noch ein volles Jahrhundert nach der Reformation, welche doch dem Staate das Recht und die Pflicht überwies, das Schulwesen in die Hand zu nehmen und zu leiten, erklärt der Westfälische Friede die Schule als ein Annexum der Kirche.

Auch in Preußen teilten sich Staat und Kirche in die Sorge für die Schulen. Nur ging die geschichtliche Entwicklung dahin, daß der Hauptanteil an der Schule nach und nach von der Kirche an den Staat überging. Diesem Verhältnis trug das Allgemeine Landrecht von 1794 Rechnung, indem es theoretisch in II, XII § 1 die Schule als eine „Veranstaltung des Staates" erklärte. Trotzdem beließ der Staat die Kirche in der Schulaufsicht und sprach es auch offen aus. Friedrich II. sagt im Generallandschul-Reglement von 1763 in § 25 ausdrücklich, „daß die Fürsorge für den Unterricht der Jugend und die gehörige Aufsicht darauf" eine Aufgabe des Predigtamtes darstellt, und das oben erwähnte Allg. Landrecht unterwirft an der angezogenen Stelle in § 12 die Volksschulen der „Direktion der Gerichtsobrigkeit eines jeden Ortes, welche dabei die Geistlichkeit der Gemeinde, zu welcher die Schule gehört, zuziehen muß".

In diesem Verhalten des Staates scheint eine Inkonsequenz zu liegen gegenüber dem von ihm ausgesprochenen Grundsatz, daß die Schule „eine Veranstaltung des Staates" ist, indessen war er genötigt, in praxi auf die geschichtlich erwachsenen Verhältnisse Rücksicht zu nehmen. Auch hatte er niemanden, der die Aufgabe der Schulaufsicht hätte übernehmen können, und er sparte das Geld, an dem es ihm bei den immer steigenden Ansprüchen ohnehin fehlte. So blieb das Verhältnis auch noch

lange Zeit dasselbe. Das Schulreglement für Schlesien vom Jahre 1801 konstatiert: „Zu Schulinspektoren sind bisher immer die Erzpriester genommen worden." Da aber das Amt zu viele Arbeit mit sich bringt, sucht der Staat den Geistlichen dafür freizustellen und „dem Fürstbischof zu Breslau als Ordinario und in den auswärtigen Diözesen den Dekanis" wird es überlassen, „diese Kreisschulinspektores zu ernennen und anzustellen".

So ist also allgemein eine organische Verbindung von Schule und Kirche zu Recht bestehend. Die Geistlichen haben kraft ihres Amtes die Orts- und Kreisschulinspektion. Wenn die letztere nicht mit dem Amte selber verbunden ist, so ernennt der Bischof den geistlichen Kreisschulinspektor.

Die Verfassung von 1850 läßt diesen bestehenden Rechtszustand unverändert, da sie in Artikel 112 erklärt: „Bis zum Erlaß des im Artikel 26 vorgesehenen Gesetzes bewendet es hinsichtlich des Schul- und Unterrichtswesens bei den jetzt geltenden gesetzlichen Bestimmungen."

Noch im Jahre 1863 betont die Unterrichtskommission des Abgeordnetenhauses: „Die Schulaufsicht . . . ist auf allen Stufen so zu organisieren, daß die Interessen und die Rechte der Kommune und des Staates sowie der Kirche gewahrt werden." Damit ist das Prinzip klar ausgesprochen.

Erst im Schulaufsichtsgesetz vom 11. 3. 1872 wird die organische Verbindung von Kirche und Schulaufsicht zerschnitten. In dem zwei Tage später ergangenen Ausführungserlaß erklärt der Minister wörtlich: „Das Gesetz betreffend die Beaufsichtigung des Unterrichts und Erziehungswesens ändert das bisherige Verhältnis, nach welchem die Schulaufsicht zumeist als ein Ausfluß kirchlicher Ämter unmittelbar mit denselben verbunden war, prinzipiell."

Parallel mit diesem Verlauf der Gestaltung der geistlichen Schulaufsicht laufen die Bestrebungen, dieselbe ihres kirchlichen Charakters zu entkleiden. Nach staatlicher Auffassung, die im Laufe der Zeit immer mehr zum Durchbruch kommt, sind Orts- und Kreisschulaufsicht der Geistlichen Ämter, welche der Geistliche für den Staat und in seinem Auftrage ausübt. Er ist deshalb auch in dieser Tätigkeit dem Staate Rechenschaft schuldig, er ist als Schulinspektor Beamter des Staates. Und zwar kommt diese Auffassung schon ziemlich früh auf in einer Regierungsverfügung von 1817. Noch bestimmter sagt das Ministerialreskript vom 24. 1. 1863:

„Die Superintendenten sind die beständigen Kommissarien und Organe der Regierung für die Beaufsichtigung des Schulwesens." Diese Auffassung tritt überall zutage, wo von der Schulaufsicht die Rede ist, und zwar verlangt der Staat das Recht der alleinigen Aufsicht. Alle mit dieser Aufsicht betrauten Behörden und Beamte handeln im Auftrage des Staates.

Immerhin wurde, nachdem die schlimmste Zeit des Kulturkampfes vorüber war, der Pfarrer in der Regel zum Ortsschulinspektor ernannt, so daß die prekäre Lage der Kirche nicht voll zur Empfindung kann.

Mittlerweile wurde das Rektorensystem weiter ausgebaut, und die Regierung fing an, den Rektoren jene Befugnisse zu übertragen, welche die geistliche Ortsschulinspektion zunächst aushöhlten, bis dann mit einem Federstrich die geistlichen Ortsschulinspektoren ihres Amtes entsetzt wurden. In der Kreisinstanz war der kath. Geistliche so gut wie ganz beseitigt. Erst in neuerer Zeit hat man wieder ein wenig mehr Entgegenkommen gezeigt.

Jene Absetzungsdekrete verursachten in kath. Kreisen viel Aufregung und Unwillen. Es kam die Zeit der Resolutionen und Proteste, die von seiten der Lehrer-

schaft hier und da mit Gegenresolutionen und Zeitschriftenartikeln beantwortet wurden. So erklärte der Preußische Rektorentag (Juni 1911) dem Antrage des Abgeordnetenhauses an die Staatsregierung, „bei vermehrter Einführung der Rektoren an Volksschulen den Einfluß der Kirche auf die Schule sicherzustellen," gegenüber: „daß die Erweiterung des kirchlichen Einflusses – etwa durch Beteiligung der Geistlichkeit an der Schulaufsicht in irgendeiner Form – das Amt des Rektors in außerordentlichem Maße erschweren und die Arbeit der mehrklassigen Schule in ihren Erfolgen beeinträchtigen muß."

Im übrigen ist der Rektorentag der Ansicht, „daß der kirchliche Einfluß auf sämtliche Volksschulen durch die gesetzmäßige Zugehörigkeit der Geistlichkeit zu der örtlichen Schulverwaltungsbehörde sowie durch die verfassungsmäßig verbürgte Leitung des Religionsunterrichtes durch die Religionsgemeinschaften in völlig ausreichendem Maße (Sperrung vom Verf.) gewährt ist."

Die Zeitschrift für christl. Erziehungswissenschaft veröffentlichte einen Artikel unter der Überschrift: Zentrum und geistliche Schulaufsicht (Juni 1913), in welchem sich die bezeichnenden Sätze finden:

„Insbesondere muß man sich darüber klar sein, daß heute die gesamte Lehrerschaft darüber einig ist, daß die Kreisschulinspektion als unterste Aufsichtsinstanz gefordert werden muß." Damit geben die Lehrer die geistliche Ortsschulaufsicht generell preis.

Und nicht bloß die Ortsschulaufsicht, sondern jegliche kirchliche Aufsicht, wie der folgende Satz besagt:

„Wenn also die Frage der anderweitigen Regelung des kirchlichen Einflusses auf die Schule erörtert werden soll, so muß die Frage einer Aufsicht ein für allemal ausgeschaltet werden."

Wenn die bekannten Breslauer Thesen des Kath. Lehrerverbandes diesen selben Sinn haben sollten, so würde eine bedauerliche, vom kath. Standpunkte aus grundsätzlich unhaltbare Stellungnahme vorliegen.

So ist und bleibt die Lage verworren.

Es erübrigt noch, den durch das Volksschulunterhaltungsgesetz geschaffenen Stand der Dinge kurz darzulegen.

Unberührt bleiben alle Bestimmungen über den Religionsunterricht, welche dem Pfarrer oder dessen Stellvertreter einen annehmbaren Einfluß auf den Religionsunterricht und damit auch indirekt auf die gesamte religiös-sittliche Erziehung sichern.

Speziell in der Schulaufsichtsfrage wird in § 43 die Bildung von Schuldeputationen angeordnet, welche als „Organe der Schulaufsichtsbehörde" bezeichnet werden. Dieser Deputation gehört der dienstälteste oder dienithöchste kath. Ortsgeistliche an. Er kann also wenigstens seinen Standpunkt geltend machen. Das ist herzlich wenig, aber immerhin etwas.

Wenn konfessionelle Schulkommissionen gebildet werden, so kann dadurch sein Einfluß bei Anstellung der Lehrer gesteigert werden. Vielleicht erwählt auch die Deputation, von der ihr durch die 3. Ausführungsanweisung eingeräumten Befugnis Gebrauch machend, den Pfarrer als ihren Vertreter, den sie zum Besuch der Schulen abordnet. Vielleicht auch nicht.

Von der Frage der Verhältnisse des kath. Religionsunterrichtes ist im vorstehenden kaum die Rede gewesen, weil sie in einem eigenen Artikel behandelt werden soll.

Paderborn. A. J. Rosenberg.

Mittelamerika.

Am 25. September 1513 entdeckte der unermüdliche Vasco Núñez de Balboa den Stillen Ozean, ein folgenschweres Ereignis jener an außergewöhnlichen Vorkommnissen so reichen Zeit, ein gewaltiger Schritt in der Entdeckung und Besitznahme der amerikanischen Länder. Da nun 400 Jahre verflossen sind seit jener Großtat, die ein Ruhmesblatt in der Geschichte Spaniens bildet, so wiesen auch spanische Zeitungen auf das Datum hin und schlugen vor, es in besonderer Weise zu feiern; fast allgemein sprach man sich dafür aus, aber zuletzt begnügte man sich mit einer feierlichen Sitzung der Geographischen Gesellschaft. – Größere Pläne hat man in Amerika, besonders in Panamá. Dort soll dem mutigen Helden, der ein so trauriges Ende fand, ein Denkmal errichtet werden. Man hofft, daß alle Länder der spanischen Zunge dazu beitragen werden, und ein Kabelgramm vom 5. September meldete der Regierung von Panamá, daß der spanische Ministerrat seine Teilnahme mit Begeisterung zugesagt und daß S. M. Alfons XIII. als erster fünfzigtausend Pesetas für das Denkmal zeichne. Der Präsident von Panamá Dr. Belisario Porras verspricht die gleiche Summe im Namen der Regierung. Hunderttausend Dollar, meint eine Zeitung, könnten vielleicht zusammenkommen, und damit ließe sich auf dem Boden Panamás ein „symbolisches" und großartiges Denkmal errichten, das seinesgleichen suche.

Das hat nun eigentlich auf den ersten Blick mit unserer Umschau wenig zu tun, da die Republik Panamá, wie neulich angedeutet wurde, für uns nicht in Betracht kommen soll. Und doch wird mit Recht hier auf jenes Ereignis hingewiesen, denn Mittelamerika liegt sozusagen am Stillen Ozean, d. h. der Stille Ozean ist seine große Verkehrsstraße, und dem Stillen Ozean neigt sich die Bevölkerung unserer fünf Republiken zu. – Wir erklären uns etwas genauer. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß sämtliche Staaten Mittelamerikas, El Salvador allein ausgenommen, zwei Weltmeere berühren. Es genügt jedoch ein Blick auf die Karte, um uns zu überzeugen, daß die Küstenstriche am Atlantischen Ozean wenig bevölkert sind. Nehmen wir z. B. gleich die südlichste Republik, Costa Rica, da haben wir an der Küste die Hafenstadt Limón, beinahe gleichweit entfernt von der Republik Panamá und von Nicaragua. In Limón selbst treffen wir einen Pfarrer und einen Kaplan. Sie verwalten nebst einem Indianermissionar an der Grenze den ganzen Küstenstreifen, der sich meilenweit (bis auf 75 Kilometer und teilweise mehr) ins Land erstreckt. Drei und eine halbe Stunde fährst du ins Land hinein, ehe du zum Nachbarpfarrer kommst, und auch dieser ist erst seit wenigen Jahren hier seßhaft. Der Bahnlinie entlang liegen einige Dörfer, die aber von Limón aus pastoriert werden. Die Hafenstadt selbst hat erst seit wenigen Jahren eine größere Bedeutung, vor zwanzig Jahren sah es hier nicht besonders einladend aus. Jetzt finden wir gute Straßen, gute Gebäude, die vielfach Ausländern gehören oder von solchen bewohnt sind. Die eigentlichen Costaricaner treten hier noch gegen die Fremden zurück. Weite Strecken in der Nähe Limóns gehören nämlich einer amerikanischen Gesellschaft und sind mit Bananen bepflanzt; daher auch der Aufschwung der Stadt. In Limón trifft man Neger in großer Anzahl, der Pfarrer von Limón darf sich nicht mit einer spanischen Predigt begnügen, er muß jeden Sonntag eine englische halten und hin und wieder auch eine französische, obschon die spanische Sprache die Landessprache ist. Überhaupt herrscht die englische Sprache in Limón vor. Man findet daselbst neben einer geräumigen, verhältnismäßig schönen katholischen Kirche auch religiöse Gebäude der anglikanischen Hochkirche und verschiedener englischer oder nordamerikanischer Sekten. Das eigentliche Costa Rica war früher hier kaum vertreten, selbst die spanisch redenden Einwohner

kamen vielfach aus Colombia; in den letzten Jahren hat sich das etwas geändert. Ich greife Costa Rica als Beispiel heraus, weil gerade diese Republik uns so deutlich die Hinneigung Mittelamerikas zum Stillen Ozean veranschaulicht. An und für sich könnte sich das Land nämlich geradesogut nach dem Atlantischen Ozean hin entwickelt haben, da es nur einen schmalen Streifen bildet, also bedeutende Entfernungen nicht zu überwinden waren; dann war aber außerdem in den letzten 25 Jahren der Verkehr mit dem Atlantischen Ozean von der Hauptstadt aus bequemer als der mit dem Stillen Ozean; trotzdem war der Westen bevorzugt, was freilich den früheren Jahrhunderten und Jahrzehnten zuzuschreiben ist. Von Costa Rica gibt es neuerdings eine gute Karte, so daß man die Lage der Ortschaften bis in die Einzelheiten verfolgen kann.[1] Cartago, die alte Hauptstadt, ist gleich weit von Limón und Punta-Arenas (dem Hafen am Stillen Ozean) entfernt. Gehst du von Cartago zu jedem beliebigen Punkte der Küste am Atlantischen Ozean, so findest du Summa Summarum höchstens ein Dutzend Dörfer und Dörfchen. Reitest du aber von Cartago nach Punta-Arenas, so führt dich die Landstraße (carretera nacional) durch 14 Städte und Dörfer, außerdem liegen aber noch rechts und links von der Straße (bis auf eine Entfernung von 15 Kilometer) fast alle Dörfer der Republik.

Die einheimische Bevölkerung zeigt eine große Vorliebe für den Stillen Ozean. Nach dieser Richtung hin geht man in die „Sommerfrische," zur Erholung, zum Vergnügen; da hört man nur die spanische Landessprache, da fühlt man sich so recht zu Hause. Am Atlantischen Ozean verfolgt man mehr die geschäftlichen Interessen, besonders soweit sie mit Europa und dem Osten der Vereinigten Staaten in Berührung stehen. Selbst das Klima und der Boden ist in den Landschaften am Stillen Meere angenehmer und gemütlicher, teilweise trockner Boden, Sicherheit, daß wenigstens drei Monate hindurch kein Tropfen Regen fallen wird, blauer Himmel und leuchtende Sterne.

Übrigens treffen wir in den anderen vier Republiken nicht nur eine ähnliche, sondern noch viel stärkere Abhängigkeit vom Stillen Ozean. Alle bedeutenden Ortschaften Nicaraguas liegen im Westen, und nur nach Corinto (der hauptsächlichste Hafen am Stillen Ozean) führt eine Eisenbahn. Als der Bischof von Nicaragua im verflossenen Jahre seine Reise „Ad limina Apostolorum" antrat, mußte er im eigenen Lande am Stillen Ozean zu Schiffe gehen, den Atlantischen konnte er nur dadurch bequem erreichen, daß er ganz Costa Rica (von Punta-Arenas bis Limón geht die Eisenbahn) durchquerte; er hätte freilich auch über Panamá und Colón fahren können. Letzteres war in früheren Jahren der gewöhnliche Weg, wenn man von Guatemala nach Europa reiste. Auch diese Republik hatte keine gute Verbindung mit dem Atlantischen Ozean, doch ist das seit 1908 anders geworden. Ein mir zur Verfügung stehender Brief vom Februar 1908 sagt darüber: „Die Eröffnung der Eisenbahn, die von Puerto Barrios (Hafenstadt am Atlantischen Ozean) nach der Hauptstadt Guatemala führt, wurde im vorigen Monate mit großer Feierlichkeit begangen. . . Dank dieser Eisenbahn sind wir nur mehr etwa 14 Tage von Europa entfernt. Die Reise von Europa nach New-York ist sehr bequem; von New-York nach New-Orleans fährt man mit der Eisenbahn und von New-Orleans nach Puerto-Barrios kommt man in zwei Tagen. Man braucht sich also nicht mehr um Panamá mit seinem Fieber zu kümmern." – Honduras endlich, dessen Städte über weite Strecken zerstreut liegen, so daß der Verkehr nach dem Atlantischen Ozean hin bedeutender sein könnte, ist

[1] Mapa de Costa Rica segun los levantamientos efectuados de 1891 á 1898 por H. Pittier, director del Instituto Fisico-Geografico Nacional. Dibujado por el Assistente Enrique Silva R. 1903.

verhältnismäßig noch wenig erschlossen. Die jetzige Hauptstadt Tegucigalpa liegt dem Stillen Ozean noch etwas näher als die frühere, Comayagua, sie ist mit ihm, d. h. mit dem Hafen Amapala, durch eine Landstraße verbunden, auf der die im Lande vielgebrauchten Ochsenkarren den Verkehr aufrecht erhalten. Ein Güterverkehr zwischen Puerto Cortés (Hafen am Atlantischen Ozean) und der Hauptstadt besteht nicht, wohl aber eine Postverbindung; was man dem Pferde oder Maultiere aufladen kann, kann hier befördert werden. Wer nicht gleich nach seiner Ankunft einen mehrtägigen Ritt wagen will, landet am besten in Amapala, falls die Hauptstadt sein Ziel ist. Selbstverständlich geschieht der Verkehr zwischen Honduras und den übrigen mittelamerikanischen Republiken vermittels des Stillen Ozeans; ein bloßer Blick auf die Karte macht uns das verständlich. Da die verschiedenen Republiken, El Salvador wieder ausgenommen, nur sehr dünn bevölkert sind, so hat man kaum Straßen, die eine gute Verbindung zu Lande unter ihnen ermöglichen; um so mehr ist man also auf das Meer angewiesen, um so leichter begreift es sich auch, wenn wir sagen, daß Mittelamerika durchaus am Stillen Ozean liegt. Z. A.

Palästina und Nachbarländer.

Dieses Mal an erster Stelle zwei Zeitungsausschnitte, die dem Leser gewiß schon bekannt sind, die aber besser wirken, wenn man sie rasch hintereinander liest, als wenn ein ganzer Monat zwischen der ersten und zweiten Mitteilung verflossen ist. Am 1. Oktober stieß man in einer hervorragenden katholischen Zeitung auf folgende Nachricht: „Ein katholisches Blindenheim für Jerusalem. Wohl kaum in einem Lande der Erde ist die Blindheit so enorm verbreitet, wie in Palästina. Es gibt hier beinahe keinen Ort, und sei er auch noch so klein, ohne Blinde oder Halbblinde. Die hauptsächlichste Ursache, welche auch mit der herrschenden Staubplage zusammenhängt, ist die Gleichgültigkeit und Unsauberkeit des Volkes. Augenentzündungen sind hier wie in dem angrenzenden Ägypten an der Tagesordnung. Anstatt nun aber die angegriffenen Augen zu reinigen, zu schonen und zu pflegen, überläßt man sie ihrem Schicksal, bis sie oft ganz vereitert und zerstört sind. Niemand, selbst nicht die Regierung, tut etwas für die Blinden. So leben denn die meisten vom Bettel, fast wie Tiere, und in unsäglich traurigem, durchaus menschenunwürdigem Zustande. Dieser Notlage gegenüber konnte auf die Dauer nicht widerstanden werden. Die Protestanten, obgleich in Jerusalem sehr in der Minderheit, machten den Anfang und stifteten eine schöne, geräumige Blindenanstalt, die neben das Syrische Waisenhaus zu stehen kam. Diesem Vorgehen folgten die Juden. Nunmehr soll auch ein katholisches Blindeninstitut errichtet werden. Das Heim mit Wohn-, Schlaf-, Schul- und Arbeitsräumen dürfte rund etwa 100000 ℳ kosten, die Unterhaltung des Hauses ungerechnet. Das Grundstück ist bereits in Aussicht genommen. Gaben für diesen Zweck nimmt P. Nitsche, Jerusalem, Lehrer im Kloster der Borromäerinnen, entgegen."

Am Dienstag, den 4. November las man in der gleichen Zeitung: „Blindenheim in Jerusalem. Wir erhalten folgende Zuschrift: Jerusalem, 19. Oktober 1913. Mitte September (?) d. J. kam eine Geldkarte an mit der Adresse: ‚Sr. Hochwürden Herrn P. Nitsche, Konvent der Borromäerinnen in Jerusalem,' mit dem Vermerk, daß die Gabe für den ‚Bau eines Blindenheims' sei. Da wir nichts von einer solchen beabsichtigten Sammlung wußten, so erkundigten wir uns sofort danach bei dem Musiklehrer Herrn Paul Nitsche, der vor 1¾ Jahr aus Breslau nach hier übersiedelte und neben den Gesang- resp. Musikstunden, die er in unserer Anstalt zu geben hatte, im übrigen durch Privatmusikstunden außer dem Hause seinen Unterhalt bezieht. Wir

schrieben sofort an die Absenderin, mit der Bitte, unsere Anstalt nicht mehr in Verbindung zu bringen mit der Privatsammlung dieses Herrn. Da nun aber der Artikel des Herrn Paul Nitsche in verschiedenen katholischen Zeitungen immer von neuem mit der von uns beanstandeten Angabe unserer Anstalt auftaucht, so sehen wir uns genötigt, um jedem weiteren Mißverständnis entgegenzutreten, hiermit öffentlich zu erklären, daß wir in keinem Zusammenhang mit der Sammlung des Herrn Musiklehrers Paul Nitsche stehen und auch nicht stehen wollen. Es gibt übrigens hier schon seit Jahren ein katholisches, sehr gut geleitetes Blindeninstitut, das der Filles de la Charité de St. Vincent de Paul. Außer diesem gibt es noch ein deutsches protestantisches, ein jüdisches und ein englisches, in denen arme Blinde verschiedener Konfessionen liebreiche Pflege finden. Es ist wohl wahr, daß es hier viele Blinde gibt, aber sie leben im Schoße ihrer Familien, die sie nicht verstoßen, wie es z. B. meist mit den armen Leprosen und Tuberkulosen geschieht; denn die Furcht der Ansteckung zerreißt oft unbarmherzig jedes verwandtschaftliche Band mit den letztgenannten Kranken — stößt sie ohne Rücksicht aus der Familie. Die armen Blinden, welche um Aufnahme bitten, finden in den schon bestehenden Blindenheimen liebreiche Pflege, während diejenigen, welche einem auf der Straße bettelnd begegnen, den Familien der sog. Professionsbettler angehören, die ein ziemlich eintragreiches Geschäft damit verbinden. Es bleibt noch zu bemerken, daß Herr Nitsche seine Sammlung nur privat betreibt, ohne Rat und Beistand maßgebender katholischer Geistlichkeit. Sr. M. Elisabeth, Oberin im Asyl der Borromäerinnen."

Indem die zwei Zuschriften hier vollständig veröffentlicht werden, wird den Borromäerinnen in Jerusalem ein Dienst geleistet, da ihnen ja viel daran liegt, daß man allgemein weiß, sie hätten mit dem Plane des Herrn Nitsche nicht das mindeste zu tun. — Soll es vielleicht in der Mitteilung der Schwester Oberin Elisabeth „Mitte Oktober" heißen statt „Mitte September"? Ich las wenigstens zum erstenmal von der beabsichtigten Gründung in einem Blatte vom 1. Oktober.

Aber auch die hochwürdige Geistlichkeit wird von vorstehendem mit Interesse Notiz nehmen, da ja vielfach mit jedem katholischen Unternehmen der Klerus in Verbindung gebracht wird, und auf ihn gewöhnlich Unannehmlichkeiten abfallen von etwaigen mißlungenen katholischen Gründungen. Nach dem Mitgeteilten wird niemand behaupten, daß das von dem Privatmann Paul Nitsche geplante katholische Blindeninstitut viel Aussicht auf Erfolg hat. Man bedenke, hunderttausend Mark müssen für Gebäude und Einrichtungen gesammelt werden, und dann hätte man immer noch keinen Pfennig zum Unterhalt des Werkes.

Sodann will unsere Umschau auch Materialien bieten, aus denen der Leser sich ein Stück palästinenischen Lebens und orientalischer Verhältnisse zusammensetzen kann. „Glückliches Jerusalem, wo jeder sammeln kann, wofür er will, und gründen darf, was er will!" Das war das Urteil eines guten Kenners orientalischer Verhältnisse, dem ich von dieser Sache Mitteilung machte. — — —

Diese Angelegenheit soll nun Veranlassung sein, ein Wörtchen über das Sammeln von Almosen, soweit es vom Orient her betrieben wird, zu sagen. Es sind das freilich schon seit Jahrhunderten bekannte Dinge und Vorschriften, aber leider auch seit Jahrhunderten unbeachtete Vorschriften, sodaß man immer von neuem wieder darauf hinweisen muß. Die kirchlichen Maßnahmen beziehen sich zwar eigentlich auf die Angehörigen der orientalischen Riten, sie deuten uns aber zugleich an, mit welcher Vorsicht man im allgemeinen in diesem Punkte zu Werke gehen soll. Wir übergehen die schon von Innozenz XI. (1676—1689), Alexander VIII. (1689—1691) und Klemens XII.

(1730—1740) erlassenen energischen Dekrete betreffs der kollektierenden Griechen, gleichviel ob Laien oder Geistliche, ob Welt- oder Ordenspriester, ob mit irgendeiner kirchlichen Würde, das Patriarchat eingeschlossen, geschmückt. Im Jahre 1882 erließ der Kardinal Simeoni, Präfekt der hl. Kongregation der Propaganda, ein Schreiben an die Apostol. Nuntiatur zu München, betr. Sammlungen der Orientalen, aus dem wir ersehen, daß die früheren Dekrete noch immer in voller Kraft weiterbestehen. Es heißt daselbst: „Da indes der beklagte Mißbrauch auch jetzt noch nicht aufhört, wie aus den bei der hl. Kongregation häufig einlaufenden Berichten und Beschwerden erhellt, so hat man sich in die Notwendigkeit versetzt gefühlt, an die alten und noch immer in Kraft bestehenden Verfügungen neuerdings zu erinnern, damit solche Sammler nicht zugelassen oder geduldet werden, wenn sie nicht eine förmliche und ausdrückliche, in authentischer Form erlassene und mit einem Datum aus neuer Zeit versehene Erlaubnis von dieser hl. Kongregation besitzen." (Archiv f. kath. Kirchenrecht, 50. Bd., 1883, S. 158). Das hat sicher geholfen, wird sich der Leser denken. Durchaus nicht, wie man schon aus den neuesten Bestimmungen schließen kann. Am 1. Januar 1912 mußte Kardinal Gotti, Präfekt der S. Congr. de Prop. Fide pro Negotiis Ritus Orientalis eine Epistola Circularis erlassen, in der er am Schluß folgendes bestimmt: „Attenta itaque hodierna itinerum facilitate, visum est non solum praeteritas de hac re dispositiones confirmare, sed etiam haec quae sequuntur statuere:

I. Ordinarii in sua dioecesi nullum Orientalem admittant pecuniae collectorem cuiusvis Ordinis vel dignitatis ecclesiasticae, etiamsi exhibeat authentica documenta quolibet idiomate exarata et sigillis munita, nisi authenticum ac recens praebeat Rescriptum sacrae huius Congregationis, quo facultas eidem fit, tum a propria dioecesi discedendi, tum eleemosynas colligendi.

II. Quod si, neglectis hisce apostolicae Sedis mandatis, aliquis Orientalis ecclesiasticus vir, etiamsi commendatitiis Praelati sui literis munitus, Europam, Americam vel alias peragret regiones ad eleemosynas colligendas; Ordinarius loci in quo versatur, eumdem moneat de vetita emendicatione, eumque non admittat ad Missae celebrationem nec ad aliorum ecclesiasticorum munerum exercitium.

III. Si autem pervicacem se prodat, Ordinarius, etiam per publicas ephemerides, clerum et fideles moneat huiusmodi pecuniae quaestus ut illicitos et reprobatos habendos esse.

IV. Demum, si aliquod dubium oriatur, Ordinarii ad hanc sacram Congregationem referant, quae opportune providebit." (Acta Apost. Sedis, IV, S. 533). — —

Verlassen wir dieses etwas unangenehme Gebiet, um noch einige neuere Vorkommnisse zu erwähnen. Augenblicklich schweben wieder Verhandlungen über Hafenbauten in Jafâ und Haifâ. Gerade um diese Jahreszeit wünschen sich die Fremden einen guten Hafen in Jafâ, ist doch um Weihnachten, Neujahr und in den folgenden Monaten eine Landung in Jafâ so manches Mal unmöglich. Ev. Gefahren braucht man nicht so stark zu betonen, der Fremde wenigstens hat gar keine Gelegenheit, sich der Gefahr auszusetzen, weil von vornherein unter gewissen sehr schwierigen Umständen jegliche Landung unmöglich ist, auch gar niemand daran denkt, eine solche zu erlauben. Man fährt einfach weiter nach Beirut oder Port Saʿîd, je nach der Richtung, die das Schiff gerade inne hat; der ankommende Reisende kann sich Palästina aus der Ferne anschauen oder, wollte er in Jafâ zu Schiffe gehen, sich auf das folgende Schiff vertrösten; wer in Jerusalem Briefschaften, Zeitungen vom Auslande erwartet, bekommt Gelegenheit, sich durch Übung orientalische Gelassenheit, Geduld

und Ruhe zu erwerben. Ein guter Hafen in Jaffa würde von großem Nutzen sein. Der Verkehr und das Reisen im hl. Lande selbst wird ja immer mehr erleichtert; man erreicht fast alle bedeutenderen Punkte mit der Eisenbahn oder wenigstens mit dem Wagen. Von Hebron bis Tiberias am See Genesareth kann man in der Droschke fahren und man berührt dabei die sog. Salomonischen Teiche, Bethlehem, Jerusalem, das alte Sichem, Nazareth. Das alte Samaria liegt nur eine Viertelstunde von der großen Landstraße entfernt. Auf die Heimat Sauls und auf die Ebene Jezrael, das Schlachtfeld Palästinas, kann man vom Wagen aus einen Blick werfen. Von Dschenin nach el-Füle am Fuße des Kleinen Hermons kann man sogar die neue Eisenbahn benutzen. – Die allerneueste Eisenbahn führt von Haifa oder genauer von Beled esch-Schech nach 'Akka; sie ist erst seit der zweiten Hälfte des Monats September in Betrieb.

In Jerusalem dauert die Bautätigkeit beständig fort. Man schreibt mir: „Die Griechen bauen jetzt ihre neue Schule und das Kloster aus. Die ganze Gasse, die zum griechischen Patriarchate führte, ist links und rechts niedergerissen. Der Bau soll drei Millionen Mark kosten. Das Kloster ist schon bald fertig." – Aus Jaffa meldet man, daß die dortige Filiale der deutschen Palästinabank ein großes Gebäude mitten in der Stadt unmittelbar neben dem Serail errichtet. Zu wünschen ist bei all diesen neuen Bauten, daß sie den Charakter der Stadt und der Landschaft nicht allzusehr verletzen; geradezu mustergültig sind in dieser Hinsicht die Anlagen unseres Deutschen Vereins vom Hl. Lande.

Für das österreichische Pilgerheim ist eine Änderung geplant. Wie ich schon in einem früheren Berichte mitteilte, wurden die Rektoren desselben gewöhnlich alle zwei Jahre gewechselt. Jetzt soll ein früherer Direktor, Dr. Fellinger, wieder nach Jerusalem kommen und zwar als director perpetuus. Er war vor dem Prälaten Dr. Ehrlich schon sechs Jahre lang im österreichischen Hospiz tätig, wurde aber dann als Professor (alttestam. Bibelstudien) nach Linz berufen. –

Der Rmus P. Kustos Carcaterra, den wir noch im letzten Berichte erwähnten, ist endlich von allen Schwierigkeiten befreit. Wie die Zeitungen melden, wurde er zum Bischof von Ariano (Prov. Avellino) ernannt, und der P. Serafino Cimino aus Capri zum Kustos im Hl. Lande erwählt, was die Propaganda bestätigte. –

Über die Studienkarawane des Biblischen Instituts zu Rom hatte ich eine gute Anzahl sich widersprechender Notizen gesammelt. Es hat das insofern ein Interesse, als man an einem Einzelfalle beobachten kann, wie lange es dauert, ehe man eine vollständig sichere und genaue Nachricht zu lesen bekommt. Als Resultat läßt sich vorläufig feststellen, daß 12 Teilnehmer sich der Karawane angeschlossen, unter ihnen Deutsche, Österreicher, Italiener, Spanier, Amerikaner usw. Am See Genesareth schlugen sie auf der Besitzung des Deutschen Vereins vom Hl. Lande ihr Zelt auf; hier übernahm Abbé Heidet die Führung. Mit Motorboot konnte man in kurzer Zeit ganz um den See herumfahren, an den wichtigsten Punkten aussteigen und eine genauere Besichtigung vornehmen. Der See Genesareth hat jetzt ein größeres Dampfschiff für Personen- und Güterverkehr zwischen Samach, der Eisenbahnstation am Südende des Sees, und Tiberias; dasselbe hängt von der Hedschasbahn ab. Außerdem finden wir aber noch ein Privatmotorboot; so fehlt auch hier die Konkurrenz nicht ganz.

Schließen wir mit einer Nachricht, die an die hl. Weihnachtszeit in etwa anklingt. Um diese Zeit wenden sich unser aller Gedanken nach Bethlehem und der hl. Geburtsgrotte. Da wird man allseitig sich freuen, daß der unermüdliche Eifer der gelehrten Dominikaner des Klosters St. Stephan in Jerusalem uns ein größeres Werk in Aussicht stellt unter dem Titel „Bethlehem. Le Sanctuaire de la Nativité.

Par les PP. Hugues Vincent et F.-M. Abel, O. P. De l'École Biblique de Jérusalem. Ouvrage publié avec le concours de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres". Das Werk soll im Februar 1914 erscheinen (Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda, Paris). Der Subskriptionspreis beträgt 20 Franken (mit Auslandporto 22 Franken), nach dem Erscheinen des Werkes wird er auf 25 Franken erhöht. Der schöne Quartband soll 210 Seiten stark sein mit 41 Figuren im Text und 22 Tafeln. Das Werk behandelt in 5 Kapiteln: 1. Die Geburtsgrotte vor Konstantin (P. Abel); 2. Die Basilika (P. Vincent) und zwar a) das archäologische Problem, b) archäologische Analyse des Bauwerkes; 3. Restauration des Konstantinbaues (P. Vincent); 4. u. 5. Geschichte des Sanktuariums von Konstantin bis auf unsere Tage. — Nach diesem kurzen Überblick zu schließen, wird von der Stadt Bethlehem nicht gehandelt. Eine Hauptfrage, die beantwortet werden soll, lautet: Kann die Basilika der Geburt noch vollständig der Zeit Konstantins zugeschrieben werden, oder findet man Spuren solch durchgreifenden Umbaues, daß man sie verschiedenen Kunstperioden anweisen muß? Das Buch spricht sich für einen Umbau zur Zeit Justinians aus. Die Namen der Verfasser bürgen für eine durchaus wissenschaftliche Abhandlung.

Möge die vorstehende Bemerkung zugleich beweisen, mit welchen Sympathien die in Jerusalem lebenden deutschen Katholiken den französischen Dominikanern gegenüberstehen trotz der merkwürdigen Angriffe eines französischen Zeitungskorrespondenten, die neulich in dieser Zeitschr. erwähnt wurden; ich kann zugleich versichern, daß es von den Dominikanern selbst stets freudig anerkannt wird, daß zwischen den deutschen katholischen Werken (Paulushospiz, Maria-Heimgang, Görresgesellschaft) und ihnen ein herzliches Einvernehmen besteht.

Theux (Belgien). P. A. Dunkel.

Missionswesen.

Nachdem schon in Münster, Trier, Straßburg und Freiburg der Diözesanklerus sich zu einer Missionsvereinigung organisiert, hat nun die große Missionskonferenz zu Dortmund am 28. Oktober zur Gründung einer Missionsvereinigung des Paderborner Diözesanklerus geführt. Gegen 200 Geistliche hatten sich, zum Teil aus den entlegensten Teilen des Bistums, zu der Versammlung eingefunden, und gar manche Studienfreunde, die sich seit Jahrzehnten nicht mehr gesehen, wurden hier durch das gemeinsame Interesse an der großen Weltmission der Kirche wieder einmal zusammengeführt. Als Vertreter des in Rom weilenden Oberhirten überbrachte Herr Generalvikar Klein die Segenswünsche des hochwürdigsten Herrn Bischofs. Es sprachen Oberlehrer Dr. Pieper (Hamm) über die bisherige Anteilnahme der Diöz. Paderborn am Werke der Heidenmission, der Ref. über die dringendsten Bedürfnisse der Heidenmission, Pfarrer Ostermann (Lünen) über die Beteiligung des Klerus an der Heidenmission. Mit voller Einmütigkeit beschloß die Konferenz die Organisation einer Missionsvereinigung, die alljährlich im westfälischen und im sächsischen Anteil der Diözese je eine Konferenz (in jedem vierten Jahre eine einzige Konferenz in Paderborn selbst) abhalten soll. Dieser Beschluß der Vertreter des Paderborner Klerus kann um so mehr als überaus anerkennenswert und vorbildlich gelten, als ja gerade die Paderborner Diözese mit ihrer riesigen Diaspora ganz besondere Aufgaben für den Bonifatius-Verein zu lösen hat. Sollte das herrliche Beispiel, das der deutsche Klerus mit seinem Missionseifer und -verständnis der ganzen Kirche gibt, auch in anderen Ländern Europas und Amerikas Nachahmung finden, was bestimmt, wenn auch erst allmählich, zu erwarten ist, dann — aber auch nur dann! — dürfen wir

hoffen, daß der Katholizismus trotz der protestantischen Hochflut in den Missionsländern seine Vormachtstellung behält resp. die verlorene wiedergewinnt.

Eine weitere wesentliche Vorbedingung für die Erstarkung des katholischen Missionswesens ist die Vermehrung des Missionspersonals. Man kann es darum nur freudig begrüßen, daß die Weißen Väter in einem Jahre (1913) zwei neue Juvenate zu Bishops Waltham, Diöz. Portsmouth (England) und zu St. Maurice in Wallis (Schweiz) sowie ein theologisches Missionsseminar in Bouchout bei Antwerpen (Belgien) errichtet haben (Afrika-Bote 1913/14, 29).

Die Missionsvereinigung katholischer Frauen und Jungfrauen zählt jetzt 224138 Mitglieder gegen 177679 im Vorjahre. Die Einnahmen beliefen sich auf 166786 Mark, wozu noch Paramente usw. im Werte von 64000 Mark kommen. Ein Teil der Einnahmen wird bekanntlich für die Bedürfnisse der deutschen Diaspora verwendet.

Die Kriege auf dem **Balkan** haben bis jetzt der katholischen Mission nur schwere Verluste gebracht. In Thrazien sind die katholischen bulgarischen Gemeinden von den Türken geplündert und verbrannt, und ihre Bewohner mußten, soweit sie nicht unter den Mordwaffen der Feinde fielen, völlig mittellos nach Alt-Bulgarien flüchten (Œuvre des écoles d'Orient 1913, 129). Namenlos traurig steht es auch in Nord-Albanien. „Seit Jahresfrist", schreibt Freiin Amalie von Godin (Köln. Volksztg. Nr. 878 vom 10. Oktober 1913), „sind ganze Landstriche (von den Serben) entvölkert worden; ich weiß bestimmt, daß ohne Veranlassung friedliche Landleute vor die Maschinengewehre gestellt und getötet wurden. Selbst Greisinnen wurden öffentlich geschändet. In den von Albanien losgetrennten Teilen der katholischen Malissia steht keine Kirche, kein Pfarrhaus mehr, und auch auf politisch albanischem Gebiet werden viele Kirchen und Pfarrhäuser niedergebrannt". Wie viele Seelen könnte die Kirche gerade jetzt, wo überall auf dem Balkan grenzenloses Elend herrscht, durch eine großzügige Hilfsaktion gewinnen! Aber es fehlt die schnell, energisch und mit modernen Mitteln arbeitende Zentrale, von der eine solche, die ganze katholische Welt aufrufende Initiative ausgehen müßte. Man mache sich auch nicht zuviel Hoffnung auf die aus rein politischen Gründen hervorgehende angebliche Neigung führender bulgarischer Kreise zu einer Wiedervereinigung mit Rom. 1865 gebrauchte man denselben Trick, um ein nachdrücklicheres Eintreten Rußlands für die Interessen Bulgariens zu erzwingen (Œuvre des écoles d'Orient 1913, 191 nach der Vossischen Zeitung vom 23. Sept.). Die genannte französische Quelle macht sich allerdings sanguinische Hoffnungen. Näher liegt vielleicht die Wahrscheinlichkeit, daß die nunmehr auf serbischem und griechischem Boden in Mazedonien wohnenden Bulgaren Anschluß an Rom suchen, um dadurch ihre bedrohte Nationalität zu retten.

Inzwischen kommt auch die Frage des französischen Missionsprotektorats in der Levante nicht zur Ruhe. Mgr. Odelin, Generalvikar von Paris, äußerte nach seiner Rückkehr von einer Romreise dem Vertreter des Echo de Paris die Überzeugung, daß, falls Frankreich keinen Frieden mit der Kirche schließe, nach einem Jahrzehnt deutsche Ordensleute an Stelle der französischen getreten seien, und daß die Franzosen jeden Einfluß in der Levante verlieren würden (Köln. Volkszeitung Nr. 889, 14. Okt. 1913). Der Temps ist anderer Ansicht. Er schreibt: „Deutschland, Italien und auch die übrigen Mächte, die ihre Missionare jetzt selbst beschützen, haben unsere Stellung nur wenig eingeschränkt, denn unsere Kraft beruht hauptsächlich auf den französischen Missionaren und noch mehr auf den Katholiken des Orients, die türkische Untertanen sind. Die Maroniten und unsere übrigen Schützlinge des Laienstandes sind uns durch den Katholizismus zugeführt

worden, aber heute ist das Band, das sie an uns knüpft, mehr nationaler als religiöser Natur. Nicht der Syllabus herrscht in Syrien, sondern der französische Gedanke in seiner vollen Unabhängigkeit. Die Missionare waren zwar die ersten Arbeiter unseres Einflusses, aber heute ist dieser Einfluß über sie hinweggewachsen und steht nicht mehr unter ihrer Kontrolle (Köln. Volksztg. Nr. 867, 7. Okt. 1913)." Die letztere Bemerkung ist sicherlich nur zum Teil berechtigt. Jedenfalls geht auch aus dieser Äußerung aufs neue hervor, in welchem Maße die französischen Missionare die Vorkämpfer des französischen Einflusses sind. Wir verübeln ihnen das nicht, nur ist es etwas viel verlangt, daß die deutschen Katholiken ihnen auch noch die Geldmittel dazu liefern sollen. Selbst das oben genannte Organ der Œuvre des écoles d'Orient, die vor einigen Jahren mit Hilfe des deutschen Katholikentages auch in Deutschland Anhänger suchte, agitiert in schroffster Form gegen Österreich und für die politischen Ziele der Triple-Entente.

Während der Islam auf dem Balkan schwer getroffen ist, macht er in **Afrika** immer noch beängstigende Fortschritte. Wie mit Blitzlicht wird diese Tatsache beleuchtet durch die selbstbewußte Rede, die Alha Idrisu Animasavun, der Direktor der Regierungsschule für Mohammedaner in Lagos (Süd-Nigeria) bei der Einweihung einer neuen Moschee hielt: „Unter den ungünstigsten Verhältnissen ist unsere Religion hier eingezogen. Keine organisierten Missionen, keine Geldmittel standen ihr zu Gebote. Ihre Anhänger genossen das denkbar geringste Ansehn. Heute bekennen sich zu ihr 49 % der Bevölkerung dieser Stadt; sie hat also die Christen um 20 %, die Heiden um 27 % überflügelt . . . Als Bürger dieser Kolonie haben die Moslemin reichlich beigetragen zu dem politischen und wirtschaftlichen Aufschwung unserer Tage. Aus ihnen rekrutieren sich in erster Linie die Händler, die Steinmetzen, Zimmerleute, Pflanzer, Fischer und Bootsleute. Sie sind es, die die europäischen Waren nach den benachbarten Märkten und bis in die entlegensten Teile des Schutzgebietes bringen. Sie allein versehen die europäischen Kaufleute mit Palmkernen, Palmöl, Gummi, Mahagoni und allen anderen Landesprodukten" (Koloniale Rundschau 1913, 154).

Wie unerträglich das schon früher gekennzeichnete Zurückbleiben des Katholizismus in Britisch-Südafrika wird, zeigt eine Mitteilung der Maria Immakulata (1913/14, 33) aus Natal. Es heißt da: „Hier (Dundee) wie in ganz Natal ist uns der Protestantismus zuvorgekommen. Seine Prediger können dem Zulu sagen: ‚Kommet zu uns, wir geben euch die Bibel, wir bauen euch Schulen, helfen euch in euren Angelegenheiten und lassen euch teilnehmen an den Gütern der Zivilisation und Evangelisation . . .' Manche der hiesigen protestantischen Missionare sind in ihrem Amte ganze Männer; sie gehen in Entsagung und Arbeit so weit wie wir, aber ich glaube, wir gehen in unseren Angriffen — wenn man unser Verhalten gegen die protestantische Mission überhaupt Angriff nennen kann — nicht so weit, wie die Protestanten gegen uns gehn."

Verhältnismäßig günstig stehen die katholischen Missionen im Kongostaat und den meisten deutschen Schutzgebieten, da die Katholiken beider Länder wirklich kraftvoll für die Christianisierung ihrer Kolonien arbeiten. So sandten die Benediktiner von St. Ottilien unlängst 7 Patres und 8 Brüder in ihr Vikariat Daressalaam, in dem sich zurzeit auch die protestantische Konkurrenz mit Hochdruck betätigt (Missions-Blätter von St. Ottilien (1913/14, 8). — In Neu-Kamerun haben nunmehr die deutschen Väter vom Hl. Geist schon kräftig eingesetzt und in Butika eine Schule mit 40 Schülern eröffnet, die staatliche Beihilfe erhält. Die Schule soll auch die für die Erweiterung des Missionsbetriebs unentbehrlichen Katechisten liefern. „Die Beziehungen der neuen Regierung zur eingeborenen Bevölkerung", so heißt es in dem Bericht von

P. Wingendorf C. S. Sp., „sind noch weit davon entfernt, unsere Arbeit zu fördern. Die Vorurteile, die zweifellos von französischen Beamten und Kaufleuten gegen die Deutschen verbreitet wurden, sind für uns wie auch für die Regierung nicht ohne Nachteil. Gleichwohl muß die Übernahme der Kolonie durch das Deutsche Reich als Segen für das Land angesehen werden. Die deutsche Kolonisationsmethode ist ja von der französischen sehr verschieden. Der Deutsche hat eine kräftige Faust, aber für gewöhnlich tut er Wunder damit. Ein Beispiel hierfür ist Kamerun. Hier gelang es den Deutschen dank ihrer Energie, brauchbare Menschen aus den Negern zu machen. Sie haben die Neger zu Arbeitern herangebildet, woran der Franzose nie im geringsten gedacht. Kein Wunder deshalb, wenn die Bevölkerung in diesem Teil der Kolonie nach 50 Jahren ständiger Berührung mit den Weißen noch wild und arbeitsscheu ist, wenn die Eingeborenen nun so große Abneigung gegen das deutsche Regiment zeigen, das sie alle zur Arbeit zwingt" (Echo aus den Missionen der Väter vom Hl. Geist 1913, 307).

Im Kongostaat ist es zu peinlichen Streitigkeiten zwischen dem Kolonialminister Renkin und den katholischen Missionen gekommen. Der Konflikt wird nach der Köln. Volksztg. (Nr. 893, 15. Okt. 1913) „bis zu einem gewissen Grade begreiflich durch die Neuordnung der Dinge in der Kolonie, die vorher ein Freistaat war, in dem die Missionare viel größere Freiheiten besaßen. Die Missionsstationen hatten, wie das auch in den englischen Kolonialgebieten Afrikas vielfach (?) der Fall ist, eine Art Autonomie, die nun durch das Auftreten von Kolonialbeamten unterdrückt wird. Die Kolonialverwaltung hat anscheinend den gewordenen und bestehenden Verhältnissen zu wenig Rechnung getragen. Die einzige Lösung, die beide Teile zufriedenstellen kann, ist eine gesetzliche Neuregelung". Bei dieser Darstellung ist nicht berücksichtigt, daß manche Kolonialbeamte sich positive Feindseligkeiten gegen die Missionen zuschulden kommen lassen, und daß die Kolonialverwaltung dagegen nicht mit der erforderlichen Energie auftritt.

In der vorigen Nummer konnte ich davon berichten, daß auch die Kapuzinermission im Norden **Indiens** einige Fortschritte mache. Ganz anders jedoch schreitet auf demselben Gebiete die protestantische Mission voran. Nach dem anglikanischen Bischof von Madras sind im Pandschab jetzt 160000 Neubekehrte, nach fünf Jahren werden es 300000 sein (Ev. Miss.-Mag. 1913, 288)!

In Heft 6, 527 wurde nach den dort zitierten Kath. Missionen (1913, 116) das Wachstum der Katholiken auf Ceylon in dem Jahrzehnt 1901–1911 mit 13 %, die Zunahme der Protestanten mit 42,5 % beziffert. Auf Anregung des Herrn P. Pothmann O. M. I. in Colombo unterzog ich die Zahlen einer Nachprüfung und entdeckte, daß Herrn P. Houpert S. I., dem Gewährsmann der Kath. Missionen, in der Angabe von 88147 Protestanten ein Versehen unterlaufen ist. In Wirklichkeit beliefen sich die Protestanten nach dem Madras Directory 1913, 440 i. J. 1911 auf 69868 (gegen 61820 in 1901) und haben sich somit nur um 13,01 % vermehrt, während die Katholiken (1901: 287419, 1911 nach dem kirchlichen Zensus 322163, nach dem staatlichen 339300) eine Zunahme um 12,08 % und bei Einsetzung des staatlichen Zensus 18 % zu verzeichnen haben. Der staatliche Zensus rechnet auch die nur vorübergehend als Farmarbeiter im Lande weilenden Tamulen vom indischen Festland mit ein, ist also insofern nicht ganz exakt. Da indes die staatliche Zählung auch den protestantischen Angaben zugrunde liegt, muß sie bei einem Vergleich auch für die Katholiken als Grundlage dienen.

In **China** macht der Confutsianismus erneute Anstrengungen, um die obligatorische Verehrung des Confutse in den staatlichen Schulen wieder durchzusetzen (China-

Millions 1913, 148), und die Regierung will nur denjenigen Missionsschulen staatliche Berechtigung verleihen, die auf den christlichen Religionsunterricht verzichten (Ostasiat. Lloyd 1913, II, 111 und Köln. Volksztg. Nr. 877, 10. Okt. 1913). Allem Anschein nach erheben sich gegen die christliche Mission auf diese Weise Hemmnisse, die schlimmer wirken, als zeitweilige Verfolgung. Dadurch lassen sich indes die Protestanten nicht stören, sondern bauen fröhlich ihr Schulwesen aus. In der Provinz Szetschwan haben sich die vier protestantischen Missionsgesellschaften zur Gründung einer Universität zusammengetan. Jede Gesellschaft kommt für eine Fakultät auf (Ostasiat. Lloyd 1913, II, 269). Die katholischen Pariser Missionare, die seit ca 200 Jahren in derselben Provinz wirken, haben der protestantischen Anstalt ebensowenig wie anderwärts etwas entgegenzusetzen.

Der Hochschule der deutschen Jesuiten in **Japans** Hauptstadt Tokio ist der Rang der Waseda-Universität, einer privaten Gründung, zuerkannt. Sie hat einen zweijährigen Vorkurs und wird in zwei Jahren beginnen mit dem Unterricht in drei Fakultäten: 1. Literatur und Philosophie, 2. Mathematik und Naturwissenschaft, 3. Handelswissenschaft (Ostasiat. Lloyd).

Beiläufig bemerkt wurde am 31. August in San Franzisko durch Bischof Conaty von Los Angeles eine Missionsstation für Japaner eingeweiht, unter denen man bis jetzt 25 Katholiken zählt. In Los Angeles besteht bereits eine Missionsstation mit 40 katholischen Japanern (Sendbote des Göttlichen Herzens Jesu, Cincinnati 1913, 956).

Der Sandwich-Archipel, zurzeit vielleicht die politisch wichtigste Inselgruppe der **Südsee,** zählte 1910 191909 Einwohner, darunter 26041 Eingeborene, 21674 Chinesen, 76674 (!) Japaner, 23541 Weiße usw. Die Katholiken beliefen sich auf 45000. Unter ihnen wirkten 37 Patres und 6 Brüder der Picpus-Kongregation, 30 Marianiten, 40 Picpus-Schwestern und 33 amerikanische Franziskanerinnen von Syracus. Die Missionsschulen wurden 1912 von 2135 Knaben und 1052 Mädchen besucht. Nur in Honolulu besteht je eine katholische Mittelschule für Knaben und Mädchen (De Vriend der Heilige Harten 1913, 40).

Die heimatlichen Missionseinnahmen der Protestanten sind 1912 auf 121617604 Mark gegen 101188296 in 1911 gestiegen, während in den Missionen selbst 31609024 Mark (1911: 22076696) aufgebracht wurden (A. M. Z. 1913, 334).

Nach der Z. M. R. (1913, 280) gibt es jetzt 982 protestantische Missionsärzte, 550 Krankenhäuser, 1024 Polikliniken, außerdem 88 Aussätzigenasyle mit 6789 Insassen, 18 Heime für gesunde Kinder (567) von Aussätzigen, 103 Opiumasyle mit 2548 Insassen, 25 Blinden- und Taubstummenasyle mit 2844 Pfleglingen. Deutsche evangelische Missionsärzte gibt es nur 20.

Steyl, Anfang November 1913. F. Schwager S. V. D.



(15. 12. 13.)



